Wilhelm Dilthey

Leben Schleiermachers

1. Band

LIBRARY ST. MARY'S COLLEGE

193.6
D589
1922

Leben Schleiermachers

von

Wilhelm Dilthey

I. Band

Zweite Auflage vermehrt um Stücke der Fortsetzung
aus dem Nachlasse des Verfassers herausgegeben

von

Hermann Mulert

116861

Berlin und Leipzig 1922

Vereinigung wissenschaftlicher Verleger
Walter de Gruyter & Co.

vormals G. J. Göschen'sche Verlagshandlung / J. Guttentag, Verlagsbuchhandlung / Georg Reimer
Karl J. Trübner / Veit & Comp.

LIBRARY ST. MARY'S COLLEGE

38-15704

Druck der Vereinigung wissenschaftlicher Verleger Walter de Gruyter & Co., Berlin W. 10

Vorwort des Herausgebers.

Mehr als ein halbes Jahrhundert ist vergangen, seit die erste Lieferung von Diltheys Leben Schleiermachers erschien. Der erste Band lag 1870 abgeschlossen vor. Über Wesen und Aufgabe geschichtlichen Verständnisses, biographischer Darstellung hat Dilthey eindringend nachgesonnen und sich charakteristisch geäußert. Jener erste Band seiner Biographie Schleiermachers ward allgemein als Meisterstück geistesgeschichtlicher Forschung und Schilderung anerkannt. Da er die Darstellung nur bis 1802 führte, hat man dringend auf den Abschluß des Werkes gehofft, zugleich auf einen Neudruck des längst vergriffenen ersten Bandes. Dilthey hat ihn gesprächsweise mehrfach in nahe Aussicht gestellt. Gewiß hätte die Vollendung dieses Werkes seinem eigenen Wunsche entsprochen, und er hat in immer wiederholten Ansätzen bis in seine letzte Lebenszeit hinein sie zu erreichen gesucht. Ist er darüber gestorben (1. Oktober 1911) und sind seit seinem Tode mehr als zehn Jahre verstrichen, so wird es vielen eine große Freude sein, daß der Schatz, den wir in diesem Werke haben, neu zugänglich gemacht wird, aus dem Nachlasse des Verfassers beträchtlich vermehrt.

Schon bald nach Diltheys Tode setzten Verhandlungen über Herausgabe dessen ein, was sich in seinem Nachlaß an druckfertigem Stoff zur Fortsetzung dieses Werkes und zur Neuauflage des ersten Bandes fand. Sie führten längere Zeit hindurch zu keinem Abschluß. Als ich die Aufgabe im Juli 1914 übernommen hatte, hat der Krieg, der sogleich danach ausbrach, eine erhebliche weitere Verzögerung veranlaßt.

Wie sehr hat sich die geistige Lage verändert, seit Dilthey die Vorrede zum ersten Bande schrieb! Zwar nicht in dem Sinne, als wäre für Schleiermacher heute weniger Interesse vorhanden als damals. Der Krieg und die Niederlage haben uns gelehrt, in vielem die Deutschen der Zeit von 1806 an besser zu verstehen, als man es in den Jahren um 1870 konnte. Und die theologische Arbeit unserer Tage steht wieder stärker unter dem Zeichen Schleiermachers, als die vor einem halben Jahrhundert. Aber in vielem macht sich doch die so viel größere Entfernung von den Verhältnissen, unter

denen Schleiermacher lebte, stark bemerklich, von der geistigen Welt Kants, Goethes, Hegels, von dem kleinstaatlichen und kleinstädtisch-bürgerlichen Wesen jener Zeit, von fürstlicher Selbstherrschaft und politischer Zerrissenheit Deutschlands. 1870 lebten nicht wenige, deren Jugend noch in die Lebenszeit Schleiermachers gefallen war. Heute müssen wir alle uns in manches, was der Zeit Schleiermachers selbstverständlich war, erst mühsam hineindenken. Und wie weit liegen doch auch die Jahre zurück, in denen Diltheys Gedankenwelt ihr Gepräge erhielt! Sein Lehrer Trendelenburg, dem der erste Band dieses Werkes gewidmet war, ist schon 1872 gestorben.

Auf diese Veränderungen der Umwelt hat Dilthey zum Teil selbst in der Vorrede zur neuen Auflage des ersten Bandes hinweisen wollen. Diese Vorrede ist Bruchstück geblieben; sie kommt im folgenden S. 587 ff. zum Abdruck. Irgendwie würde er aus den Veränderungen der Lage natürlich Folgerungen auch für den Inhalt seines Buches gezogen haben. In welchem Umfange aber, das bleibt unsicher. Neben erheblichen inhaltlichen Änderungen am ersten Bande, namentlich Einfügungen, die handschriftlich vorlagen und im folgenden vorgenommen sind, hätte er wohl eine Nachprüfung der Form für notwendig erachtet, sie aber gewiß erst unmittelbar vor dem Druck vollzogen.

Da er nicht mehr dazu gekommen ist, schien mir die Aufgabe des Herausgebers, soweit es sich um die neue Auflage des ersten Bandes handelt, folgende zu sein: Vornahme der von Dilthey in seinem Handexemplar vollzogenen Änderungen, Einfügung der erwähnten Zusätze (solche lagen namentlich für das Kapitel über die herrnhutische Erziehung Schleiermachers und als jetziges Kapitel 12 des ersten Buches vor) und die sich daraus ergebende Umgestaltung angrenzender Abschnitte; außerdem nur eine Redaktion in dem Umfange, der selbstverständlich ist: Nachprüfung der Zitate (oder Ergänzung; die Kritik der reinen Vernunft würde auch Dilthey heute kaum wieder einfach nach Rosenkranz zitieren), Einfügung fehlender Belege, Glättung formaler Unebenheiten. Wo, namentlich weil inzwischen neues Material bekannt geworden ist, Diltheys Darstellung, bliebe sie ohne Veränderung oder Kommentar, als sehr unvollständig erscheinen oder irreführend wirken würde, habe ich, wie Walzel bei seiner Neuausgabe von Hayms Romantischer Schule, Anmerkungen gegeben.

Stellenweise beurteile ich die Tatsachen anders, als Dilthey es tat, so z. B. S. 551 (1. Aufl. S. 507 unten); ich glaube, daß Schleiermacher härtere Kämpfe mit sich zu bestehen gehabt hat. Jedoch wird kein verständiger Leser voraussetzen, daß der Herausgeber eines Buches wie des vorliegenden in allem die Ansichten des Verfassers teile, oder aber, wo die seinen abweichen, das jedesmal zum Ausdruck zu bringen habe. Eine Neuausgabe,

die wesentlich nur dies, nicht vollständige Neubearbeitung sein will, kann ja nur übernehmen, wer, aufs Ganze gesehen, die Arbeit des Verfassers heute noch für maßgebend hält. Dieser Wert kommt meiner Überzeugung nach dem Werke Diltheys zu. Eine tiefergreifende Umgestaltung dieses Buches schien sowohl dem Testamentsvollstrecker Diltheys, dem Grafen Yorck von Wartenburg, unangebracht, als auch demjenigen Schüler Diltheys, der auf Grund seiner Beteiligung an Diltheys Vorarbeiten zur Fortsetzung des Schleiermacher-Werkes mich wiederholt freundlich beraten hat, Professor Paul Ritter in Berlin. In der Tat ist Diltheys Schleiermacher nicht nur eine wissenschaftliche, sondern auch eine künstlerische Leistung. Ein solches Werk hat Anspruch darauf, daß sein Charakter erhalten bleibt.

So mußte darauf verzichtet werden, solche Abschnitte umzuarbeiten, wo Dilthey weitere Änderungen plante, aber sie nicht mehr vorgenommen hat. S. 89 oben des bisherigen Drucks (jetzt S. 98 f.) wollte er umgestalten nach seiner Jugendgeschichte Hegels (jetzt in Diltheys ges. Schriften Bd. IV, 1921). Dem Herrnhuter Kapitel wollte er außer den Zusätzen, die es erhalten hat, Erörterungen einfügen über die kirchengeschichtliche Bedeutung, die Zinzendorfs Werk und Gemeinde haben, und mehr über die Bedeutung von Schleiermachers herrnhutischer Zeit für seine späteren Jahre sagen; zu diesen Ausführungen lagen nur Vorarbeiten vor, die nicht druckreif scheinen. Ebenso hat er seinen Vorsatz nicht ausgeführt, die Darlegung der Gedankenwelt Kants mehr mit Kants eigenen Worten zu geben. An den Kapiteln über Fr. Schlegel und die anderen Romantiker würde er vermutlich gleichfalls mit Rücksicht auf die reiche neuere Literatur erheblich geändert haben. Als Diltheys Werk 1870 erschien, lagen weder Hayms Romantische Schule noch Karoline Schlegels Briefwechsel gedruckt vor! Die ganze neuere Literatur ruht auf diesen und verwandten Werken. Bei Durchsicht dieser Abschnitte durfte ich mich des Rates von Professor Rudolf Unger in Königsberg erfreuen.

Am eingehendsten erwogen hat Dilthey in seinen letzten Jahren die Änderungen, denen das Kapitel über die Welt- und Lebensansicht der Reden und Monologen im Verhältnis zur damaligen Philosophie zu unterziehen sei; Verhandlungen darüber hat er mündlich und schriftlich namentlich mit Professor Spranger geführt, der mich hier gütig beraten hat.

Vor allem in diesem Abschnitt wäre auch Anlaß zu ausdrücklicher oder stillschweigender Auseinandersetzung mit Haym gewesen, der sowohl in seinem Buche Die romantische Schule als auch in seiner ausführlichen, heute noch lesenswerten Besprechung des ersten Bandes von Diltheys Schleiermacher (Preußische Jahrbücher 1870, Bd. 26 S. 556—604, in Hayms Ges. Aufsätzen 1903 S. 355 ff.) sachkundigste Zustimmung, Ergänzung und Kritik

geboten hat. Wenn Haym z. B. einerseits dargelegt hat, Fichtes Einfluß auf Schleiermacher sei ungleich stärker gewesen, als bei Dilthey hervortrete, andererseits sei Schleiermachers Pantheismus — wie schon Schellings und Hegels System — nicht so unmittelbar von Goethes und Herders Weltansicht bestimmt, wie es nach Dilthey scheine, so würde Dilthey sich gewiß mit diesen Gedanken auseinandergesetzt haben (an letzterem Punkte führte er Hayms Kritik auf ein bloßes Mißverständnis zurück). Inwieweit Dilthey auf Äußerungen sonstiger Kritiker eingegangen sein würde, ist mir nicht sicher; notiert hat er sich u. a. einen von Bruno Bauer (Der Einfluß des englischen Quäkertums auf die deutsche Kultur, 1878) erhobenen Einwand.

Umzuarbeiten gewesen wäre auch der Abschnitt über Schleiermachers Polemik gegen Knigge auf Grund des inzwischen aufgefundenen Versuchs einer Theorie des geselligen Betragens (s. unten S. 292); da jedoch hierzu kein Stoff von Diltheys Hand vorlag, habe ich es unterlassen.

Die Frage, die für die Freunde Schleiermachers und Diltheys das stärkste Interesse hat, ist aber natürlich nicht die nach den Veränderungen, die der erste Band des Werkes erfahren hat oder erfahren sollte, sondern die, inwieweit die Fortsetzung von Diltheys Hand vorliegt und im Druck vorgelegt werden kann.

Um das Ergebnis vorwegzunehmen: Dilthey hat wertvolle Abschnitte der Darstellung von Schleiermachers Stolpischer und Hallischer Zeit druckfertig gestaltet, die hier als Bruchstücke des zweiten Bandes mitgeteilt werden, und er hat ungleich umfänglichere Abschnitte eines von ihm geplanten dritten Bandes ausgearbeitet, der Schleiermachers theologisches und philosophisches System darstellen sollte.

Pläne des ganzen Werks in der Form von Buch- und Kapitelüberschriften fanden sich unter Diltheys Papieren in verschiedenen Fassungen und aus verschiedenen Zeiten. Der mutmaßlich älteste, wohl von 1865, entspricht beim ersten und zweiten Buch im wesentlichen dem, was Dilthey dann im ersten Bande geboten hat. Ausgearbeitet hat er damals noch den Plan zum dritten und vierten Buch, das die stolpische und die hallische Zeit darstellen sollte. Er lautet:

Drittes Buch. Resignation und Kritik. 1802—1804.

1. Einsamkeit.
2. Das universale Problem der moralischen Welt.
3. Die hieraus folgende kritische Stellung zu Kant und Fichte. Die Kritik der Sittenlehre.

4. Entwurf einer universalen kritischen Auseinandersetzung mit aller bisherigen Ethik.
5. Die neue Gestalt der Ethik als Resultat des kritischen Prozesses.
6. Beurteilungen, Wirkungen, wahre Bedeutung.
7. Zusammenbruch aller persönlichen Hoffnungen und Resignation.
8. Die Wiedererweckung des Platon als letzte Lebensaufgabe.
9. Das bisherige Verständnis Platons.
10. Die Entwicklung des wahren Zusammenhangs aus dem historischen Begriff der philosophischen Kunst.
11. Die Gestalt der aus dieser Entdeckung folgenden historischen Ansicht.
12. Ihr Verhältnis zu den späteren platonischen Untersuchungen und ihre Bedeutung.
13. Die praktischen Vorschläge des Provinzialpredigers.
14. Die Freunde auf Rügen.
15. Die Entscheidung für das Universitätsleben.

Viertes Buch. Das System. Die Auseinandersetzung mit dem Christentum. 1804—07.

1. Die damalige Bedeutung der Universität Halle.
2. Methode und Wirkung von Schleiermachers Vorlesungen.
3. Steffens.
4. Der systematische Entwurf der Ethik.
5. Hermeneutik.
6. Das System der Theologie.
7. Künstlerische Behandlung seines Mittelpunktes in der Weihnachtsfeier.
8. Revision seiner philosophischen Grundlagen in der 2. Auflage der Reden.
9. Historisches Studium seiner Quellenschriften.
10. Der Kanon der paulinischen Briefe.
11. Übersicht der Auseinandersetzung mit dem Christentum.
12. Die theologischen Freunde.
13. Schleiermachers persönliche Lage in Halle.
14. Die Schlacht von Jena und der Zusammenbruch von Schleiermachers Existenz.
15. Treue gegen den preußischen Staat.
16. Die neue Lebensaufgabe in der Amtlosigkeit.

Nach den Entwürfen für die Darstellung der Zeit von 1808—34 hat Dilthey sie entweder in einem einzigen Buche geben wollen, mit dem Titel:

Höhe des Lebens und Niedergang, oder in 2 Büchern, von denen das eine (entsprechend obiger Zählung des 5.) Schleiermacher auf der Höhe des Wirkens schildern sollte, während das nächste (6.) den Titel getragen hätte: „Rückschläge, Kämpfe und letzte Ausgestaltung des Lebens. Der Ausgang". Die Einteilung des ersteren wäre die folgende gewesen:

1. Die Reorganisation des preußischen Staates und die Umsetzung der intellektuell-moralischen in politische Kräfte.
2. Schleiermachers Übersiedlung nach Berlin und die verschiedenen Gebiete, auf denen er in die Organisation eingriff.
3. Sein Anteil am Plane eines Losbruchs 1808.
4. Tätigkeit in der Unterrichtsverwaltung.
5. Anteil an der Begründung der Universität.
6. Politische Predigten.
7. Anteil an den Plänen zur Umgestaltung der Kirche.
8. Vorspiel des Losbruchs. Die Befreiung.
9. Die Union.

Das sechste Buch hätte folgende Anlage erhalten:

1. Der Zusammenhang des ausgestalteten Lebens.
2. Die Familie und die Geselligkeit des Hauses.
3. Der Prediger der Dreifaltigkeitskirche und sein Einfluß in Berlin.
4. Schleiermacher als Haupt einer kirchlichen Richtung.
5. Schleiermachers Stellung an der Universität und in der Wissenschaft.
6. Seine Stellung im Staate.
7. Der Ausgang.

Der andere Entwurf, wonach diese ganze Zeit vielmehr in einem Buche darzustellen gewesen wäre, ist in einigen Punkten spezieller; im großen ganzen aber sind die Kapitelüberschriften die gleichen. Beide Entwürfe sind offenbar nicht so sehr bereits die fertige Form, die nur darauf wartet, gefüllt zu werden, wie die oben mitgeteilten Entwürfe für die Darstellung der stolpischen und hallischen Zeit.

Diese Pläne Diltheys waren nur vorläufig. Es ist vielleicht überhaupt nicht in seinem Sinne, daß sie hier mitgeteilt werden; aber sie sind von Interesse, denn sie zeigen uns ungefähr, wie vieles wir von ihm hätten erwarten dürfen. Vor allem jedoch: er plante nach der Darstellung von Schleiermachers weiterer Lebensgeschichte eine solche von Schleiermachers System zu geben. Auf eine Einleitung über die Entwicklungsgeschichte des Systems sollten hier zwei Hauptabschnitte folgen:

Schleiermachers Philosophie und Theologie. Die Anordnung stand ihm hier gewiß gleichfalls im wesentlichen fest.

Um Schleiermacher als Theologen zu würdigen, wollte er zuerst Schleiermachers Stellung in der Geschichte der christlichen Frömmigkeit schildern, dann seine wissenschaftlich-theologischen Lehren, zuletzt seine praktisch-kirchlichen Grundsätze. Inwieweit er sich bei der Darstellung von Schleiermachers theologischem System an dessen Aufriß in der „Kurzen Darstellung", Schleiermachers theologischer Enzyklopädie, gehalten haben würde, wird nicht ganz klar; der Abschluß mit der praktischen Theologie, der sich so ergeben hätte würde naturgemäß zur Schilderung von Schleiermachers kirchlicher Tätigkeit hinübergeleitet haben. Früh erhoben sich Bedenken gegen jenen Aufriß Schleiermachers. Hier gehen der praktischen Theoogie die philosophische und die historische voraus, die Glaubenslehre aber wird der historischen Theologie zugerechnet und somit von der philosophischen durch die biblische Wissenschaft und die Kirchengeschichte getrennt. Auch oder gerade bei einer Darstellung von Schleiermachers eigenem System nach diesem Schema würde das Verständnis der Glaubenslehre erschwert werden. Doch würde dieses Bedenken dadurch gemildert, daß Dilthey vor dem allem Schleiermachers Frömmigkeit, seine Stellung in der Geschichte des religiösen Lebens der europäischen Kulturvölker geschildert hätte, wie ihm denn die fruchtbare Einsicht längst aufgegangen war, daß der Kern der Kirchen- und Dogmengeschichte die Geschichte der Frömmigkeit ist.

Ebenso stand ihm gewiß im ganzen die Anordnung des Abschnitts über Schleiermachers philosophisches System fest. Vorangehen sollte eine Würdigung von Schleiermachers Arbeiten zur Geschichte der Philosophie. Dann mußte, entsprechend dem inneren Zusammenhang seines schließlichen Systems, die Dialektik, Schleiermachers philosophische Prinzipienlehre folgen, und auf sie einerseits, was über seine Naturphilosophie zu sagen ist, andererseits die Ethik mit ihren Tochterwissenschaften: Staatslehre, Erziehungslehre, Ästhetik (die Religionsphilosophie bleibt hier beiseite, als im Zusammenhang der Theologie darzustellen). Fraglich erscheint die Stellung der Hermeneutik; entsprechend der nahen Beziehung, die sie bei Schleiermacher zur Dialektik hat, gehört sie nicht einfach in die Reihe der hier zuletzt genannten Wissenschaften von den einzelnen Gebieten des geistigen Lebens, sondern an eine frühere Stelle. Sofern Schleiermacher sie aber wesentlich als Hermeneutik des Neuen Testaments bearbeitet hat, hat sie ihren Platz überhaupt in dem theologischen Teil des Systems.

Das charakteristische und in gewissem Sinne überraschende Ergebnis der Durchsicht der Handschriften ist dies: Dilthey hat sehr viel mehr an dem dritten Bande gearbeitet, der Schleiermachers System darstellen sollte, als

an dem zweiten. Liegen zu letzterem große Bruchstücke über Schleiermachers Stolpische und Hallische Zeit vor, so doch fast nichts über seine zweite Berliner Wirksamkeit, die mehr als ein Vierteljahrhundert umfaßt. Mag das Wirken des jungen Schleiermacher eigenartiger, vielleicht auch in mancher Beziehung für die Nachwelt bedeutsamer gewesen sein, die ausgebreitetste Wirksamkeit hat Schleiermacher doch in jenen Jahren von 1808 bis zu seinem Tode entfaltet. Die Vorarbeiten gerade auch für die Darstellung dieser Zeit hat Dilthey sehr weit angelegt. Aber sie sind heute zum Teil überholt, wie etwa die über Union, Kirchenverfassungspläne und Agendenreform in Preußen durch das die Urkunden sorgfältig verwertende Werk Erich Foersters: Die Entstehung der preußischen Landeskirche unter der Regierung Friedrich Wilhelms des Dritten (I 1905, II 1906). Zum Teil sind die Niederschriften Diltheys auch weit von dem Zustand entfernt, in dem er sie für druckfertig erachtet hätte. Manches endlich ist auch bei großer Mühe nicht sicher zu entziffern. Dilthey arbeitete oft wie ein Dichter; plötzlich, irgendwo unterwegs, kamen ihm die neuen Gedanken, und es drängte ihn, sie sogleich zu gestalten und festzuhalten; das als 3. Anhang zu Buch 1 und 2 mitgeteilte Bruchstück (S. 604 f.) trug den Vermerk: „im Angesicht des Erhabenen, des Rosengartens geschrieben". Und so hat er immer wieder, in Tirol, im Harz oder wo es war, geistvolle Fragmente, Einleitungen zu neuen Abschnitten und Entwürfe niedergeschrieben. Zum Teil waren sie, im wesentlichen wenigstens, lesbar, bisweilen aber hat er auf Zettel von einem Notizblock oder sonstige kleine Papierstücke Bemerkungen hingeworfen, die, namentlich wenn sie aus seinen letzten Jahren stammen, nicht zu entziffern waren.

Bei diesem Zustande der Handschriften konnte es Aufgabe des Herausgebers zunächst nur sein, möglichst treu dasjenige zu veröffentlichen, wovon man annehmen konnte, daß Dilthey es als ganz oder doch im wesentlichen druckfertig bezeichnet haben würde. Die ihn näher gekannt haben, betonen, wie strenge Anforderungen er da stellte, wie er immer und immer wieder das Geschriebene umarbeitete, und oft noch in der Druckkorrektur oder Superrevision erhebliche Änderungen vornahm. Kurze Stücke, Anfänge einzelner Kapitel, wie sie sich unter seinen Vorarbeiten häufig fanden, ohne daß die Fortsetzung vorhanden wäre, würde er nicht haben gedruckt sehen wollen; sie mußten meist wegbleiben, so geistreich sie oft sind. Andrerseits hat Dilthey Anspruch darauf, daß, was aus seinem Nachlaß herausgegeben wird, auch wirklich in dem Wortlaut dargeboten werde, den er seinen Ausführungen gegeben hatte. Der Vorbehalt ist an vielen Stellen zu machen, daß er vielleicht noch geändert haben würde, aber der Herausgeber durfte nur in dem selbstverständlichen Maße wie bei Band I ändern. Die offenbaren Irrtümer

und Schreibfehler sind berichtigt, stilistische Unebenheiten geglättet, zur Herstellung des Zusammenhangs, wo das nötig war, einige Worte eingefügt. Wo irgendein sachlicher Zweifel bestehen konnte, sind die Worte des Herausgebers als solche durch *kursiven* Druck kenntlich gemacht. Häufig lag wesentlich derselbe Text in verschiedenen Bearbeitungen vor; wo nicht einfach die jüngste alles Gute aus den älteren vereinigte, habe ich sie möglichst schonend zusammengearbeitet. Die Anmerkungen über Personen sind meist in das Personalregister hineingearbeitet, das beizugeben zweckmäßig schien. Ist in diesem zu manchem deutschen Namen eine Erläuterung hinzugefügt, die vielen Lesern überflüssig scheinen wird, so geschah es, weil ein Buch wie dieses auch auf außerdeutsche Leser rechnen darf.

Meine Arbeit an Diltheys Schleiermacher, im Frühjahr 1916 begonnen, lag im Spätsommer 1917 wesentlich abgeschlossen vor. Infolge des Krieges waren Graf Yorck wie Professor Ritter längere Zeit abwesend, und als die Verhandlungen über Drucklegung dann in Gang kommen konnten, waren durch das unglückliche Ende des Krieges und die folgenden Ereignisse die Schwierigkeiten für die Veröffentlichung eines so umfänglichen Werkes ungemein gewachsen. Schließlich hat sich der Verleger entschlossen, zunächst einen Teil zu drucken, die neue Auflage des ersten Bandes mit Ausnahme der dort in der ersten Auflage als Anhang mitgeteilten „Denkmale der inneren Entwicklung Schleiermachers" und die Bruchstücke des zweiten von Dilthey geplanten Bandes. So ist denn alles Biographische gedruckt, was überhaupt von Diltheys Hand vorliegt. Zurück bleiben die Bruchstücke des 3. Bandes, der Darstellung von Schleiermachers System, deren Umfang erheblich größer ist als derjenige der Abschnitte über Schleiermachers stolpische und hallische Zeit. Ich hoffe, sie später mit einem Neudruck jener Denkmale zusammen herauszugeben, als (nunmehr) zweiten Band des Diltheyschen Werkes.

Die Schilderung, die Dilthey von Schleiermachers Stolpischen und Hallischen Jahren geben wollte, ist, wie sich aus einem Vergleich der folgenden Inhaltsübersicht S. XXf. mit dem Entwurf S. VIf. ergibt, auch nur zum Teil ausgeführt. Stellenweise ist Dilthey dabei von seinem älteren Entwurf abgewichen; das 5. Kapitel des dritten Buches, wie es uns vorliegt, ist in jenem Entwurfe höchstens mittelbar vorgesehen. Es ist leider Fragment geblieben, wie auch das über Schleiermachers in den „Gutachten" ausgesprochenes kirchliches Ideal. Und wenn den umfänglichen Vorarbeiten zur Würdigung von Schleiermachers Plato-Übersetzung keine zusammenfassende Ausarbeitung folgte, so bietet Diltheys 1898 in der Berliner Akademie gehaltener Vortrag, im folgenden erstmalig veröffentlicht, immerhin Ersatz. Bei Durchsicht dieses Kapitels hat mich Professor Werner Jaeger freundlichst

beraten. Ebenso kann der Aufsatz über Schleiermachers Weihnachtsfeier, der unten S. 765 ff. abgedruckt ist, als Ersatz für einen entsprechenden Abschnitt des vierten Buches dienen.

Schleiermachers Leben war von seiner Hallischen Zeit an reicher an amtlichen Beziehungen als vorher. Inwieweit amtliche Schriftstücke in ihrem oft weitschweifigen Stil als Urkunden hier mitgeteilt werden sollten konnte oft zweifelhaft sein. Als Probe ist das Wesentliche aus den Akten über seine Berufung nach Halle abgedruckt (S. 840 ff.)

Aus der Fülle der Briefe von und an Schleiermacher ist in den letzten Jahrzehnten noch vieles veröffentlicht worden, was nicht in der bekannten alten vierbändigen Sammlung enthalten ist. Das Wichtigste dieser Art, das uns in den letzten Jahren geschenkt wurde, die Meisnersche Sammlung der Brautbriefe, kommt für die im folgenden enthaltenen Stücke von Diltheys Werk allerdings im wesentlichen noch nicht in Betracht. Ein Teil des Briefwechsels ist zwar gedruckt, aber nur einem engen Kreise von Liebhabern zugänglich, nämlich in den „Mitteilungen aus dem Literaturarchive in Berlin", die Privatdruck für die Mitglieder der Literaturarchiv-Gesellschaft sind. Es ist zu hoffen, daß mehr und mehr daraus auch der Allgemeinheit zugänglich wird; auf jene Privatdrucke war nicht zu verweisen.

Wenn von dem (neuen) 12. Kapitel des ersten Buches zwei voneinander sehr verschiedene Fassungen vorlagen, so rechtfertigt es der Inhalt, daß beide mitgeteilt werden (die unvollendete zweite im Anhang).

Man wird rasch sehen, daß, wenn jetzt schon von mir oder andern versucht worden wäre, die von Dilthey herrührenden Textstücke durch eine weiterführende Darstellung zu verbinden, der Anteil der von Dilthey und der von dem Fortsetzer stammenden Stücke an den einzelnen Abschnitten sehr verschieden sein würde. Die Erwägung, daß eine solche Fortsetzung und Verbindung, später geliefert, wiederum eigentümliche Ungleichmäßigkeiten wird aufweisen müssen, hatte jedoch zurückzustehen hinter dem Grundsatz, daß fürs erste möglichst getreu das herauszugeben war, was Dilthey in annähernd druckfertigem Zustande hinterlassen hat. Die Absicht, die von ihm nicht dargestellten Stücke des Lebens Schleiermachers zu schildern, sein Werk fortzusetzen und abzuschließen, habe ich. Fortzusetzen und abzuschließen: es bedarf nicht langen Redens darüber, welche Ansprüche in diesen Worten nicht liegen sollen. Dilthey brachte zur Biographie gerade eines Mannes wie Schleiermacher einen geistigen Besitz mit, von dem jedes einzelne Stück den meisten andern Menschen nur in sehr viel geringerem Maße zur Verfügung steht: reiches historisches Wissen, tiefe philosophische Besinnung, künstlerische Gestaltungskraft. Vollends die Verbindung dieser Gaben ist überaus selten. Kein Einsichtiger wird an die Fortsetzung von Diltheys

Werk, die einer von uns Jüngeren liefert, mit denselben Erwartungen und Ansprüchen herantreten wie an weitere Bände, die Dilthey selbst geliefert hätte. Über Einzelheiten der von mir da zu leistenden Arbeit mich auszusprechen, ist hier nicht der Ort. Soweit ich dabei Diltheys Vorarbeiten benutzen kann, werde ich davon Rechenschaft ablegen; leider kann es nur in geringem Umfange der Fall sein: Dilthey hatte zu sehr seinen eigenen Stil des Arbeitens.

An diesen wolle man bisweilen auch bei der Benutzung der hier vorliegenden Ausgabe Diltheyscher Fragmente denken und manche Mängel meiner Ausgabe damit entschuldigen. Diltheys reiche Gaben standen nicht alle in Harmonie, und seine Künstlernatur hat nicht selten namentlich beim Zitieren jene Sorgfalt außer acht gelassen, die man bei gelehrter Arbeit erwartet und die er anderwärts denn auch meisterhaft geübt hat. So mußte der Herausgeber bei der Herstellung des Textes gelegentlich die Stimmung haben, in der einst Lücke von seiner Ausgabe der Vorlesungen Schleiermachers über Hermeneutik und Kritik des Neuen Testaments schrieb: „Ich werde mich für meine Mühe reichlich belohnt halten, wenn die Leser über dem Werke selbst den Herausgeber und seine Not zu vergessen imstande sind." Aber solche Kleinigkeiten dürfen den Dank und die Freude darüber nicht mindern, daß Schleiermacher einen Biographen wie Dilthey gefunden hat. Haym hat einst (s. o. S. V) die Aufgabe, die Dilthey weiterhin werde zu erfüllen haben, so gekennzeichnet: er werde „uns darzustellen haben, wie all die idealen Anschauungen, deren Entstehen in Schleiermachers Seele wir kennengelernt haben, in immer strengerer wissenschaftlicher Durchbildung der systematischen Form zustrebten und wie mehr noch als die wissenschaftliche Arbeit das Leben diese Ideale reifte, wie sie in einer großen Zeit sich bewährten und durch die dem Staate, der Kirche, dem Vaterlande gewidmete Wirksamkeit des herrlichen Mannes bestimmend in die Gestaltung der Wirklichkeit eingriffen". Im Blick auf die Ereignisse des Jahres 1870 fuhr Haym fort: „So wird uns, die wir in diesen Tagen Größeres und Herrlicheres erlebt haben, als jemals einem Volke zu erleben vergönnt war, ein immer tieferer Anteil an dieser Lebensgeschichte aufgehen. Ein unvergleichliches Vorbild reinen und hohen Willens, wird uns die Persönlichkeit Schleiermachers zugleich wie ein Symbol für die Geschicke unseres Volkes erscheinen, das gleichfalls von rein innerlicher Bildung ausgegangen ist, um von da in heldenmäßig raschem Laufe zu staatlicher Macht und Größe emporzusteigen und die erstaunte Welt von neuem an die sieghafte Gewalt der Ideale glauben zu lehren." Wie würde Dilthey jenes Programm auszuführen verstanden haben, und wie würde ein von ihm zu Ende geführtes Werk, das uns seinen Helden sowohl in der

Zeit des fremden Druckes auf unser Vaterland und der inneren Erneuerung Preußens, als auch in den Tagen des Befreiungskampfes und wieder in den folgenden Jahren innerer Not und Zerrissenheit zeigte, heute zum Herzen unseres Volkes sprechen! Aber mag es bedauerlich bleiben, daß nur ein Teil von dem, was Dilthey plante und verhieß, zur Ausführung gelangt ist und hier vorgelegt werden kann, ich hoffe, daß viele, und gerade auch solche, denen daran liegt, daß die Schleiermacher-Forschung fortschreite, die Überzeugung mit mir teilen werden: es war eine Pflicht, den ersten Band neu zugänglich zu machen und das, was hier zum ersten Male veröffentlicht wird, hinzuzufügen.

Kiel, im Herbst 1921.

Hermann Mulert.

Vorwort Diltheys zur ersten Auflage.

Die Philosophie Kants kann völlig verstanden werden ohne nähere Beschäftigung mit seiner Person und seinem Leben; Schleiermachers Bedeutung, seine Weltansicht und seine Werke bedürfen zu ihrem gründlichen Verständnis biographischer Darstellung. Daher ist das Verlangen nach einer Biographie dieses merkwürdigen und schwer zu deutenden Mannes früh geäußert und oft wiederholt worden, zumal seitdem die Briefe „aus Schleiermachers Leben" erschienen sind [1]).

Den weiteren Umfang, in welchem ich die Aufgabe fasse, noch ausdrücklich zu bestimmen und zu begründen, erschien überflüssig, weil durch treffliche Vorgänger die umfassendere Aufgabe der biographischen Geschichtschreibung wohl ein- für allemal tatsächlich festgestellt ist. Denn in dem Verhältnis des einzelnen zu der Gesamtheit, in welcher er sich entwickelt und auf die er zurückwirkt, liegt der Schwerpunkt der Biographie wie des Lebens selber; zumal aber die Biographie eines Denkers oder Künstlers hat die große geschichtliche Frage zu lösen, wie ganz zerstreute Elemente der Kultur, welche durch allgemeine Zustände, gesellschaftliche und sittliche Voraussetzungen, Einwirkungen von Vorgängern und Zeitgenossen gegeben sind, in der Werkstatt des einzelnen Geistes verarbeitet und zu einem originalen Ganzen gebildet werden, das wiederum schöpferisch in das Leben der Gemeinschaft eingreift. Von denen, welche diese Auffassung nicht teilen und die Biographie einen engeren Rahmen sowie eine geschlossenere Kunstform wünschen, darf dieser Versuch wohl die Gunst erbitten, allein aus der Aufgabe, welche er sich stellt, beurteilt zu werden.

Verdient sich dieses Leben Schleiermachers einen Dank, so gebührt derselbe in erster Linie der Tochter Schleiermachers, Frau Gräfin Schwerin-Putzar, welche mit einem des Verewigten würdigen Sinn dessen ganzen Nachlaß erhalten und ihn der Forschung des Unterzeichneten

[1]) Aus Schleiermachers Leben. In Briefen. 4 Bände. Berlin, G Reimer. 1860—63. (Bd. I und II in 2. Aufl.).

zur freiesten Benutzung eine lange, durch die Umstände über jede Erwartung hinaus gedehnte Zeit überlassen hat. Alsdann sind dieser erste Band und sein Verfasser auf das dankbarste der Güte Böckings verpflichtet, welcher die Durchsicht des Nachlasses von Wilhelm Schlegel gewährte, Dorners, welcher Briefe Schleiermachers aus dem Nachlaß Alexander Dohnas mitteilte, Starks, welcher aus Böckhs Papieren beisteuerte, der freundlichen Mühwaltung von Waitz, welcher aus dem Nachlaß von Karoline Schlegel Briefe und Auszüge aus Briefen sandte.

Der zweite Band, welcher das Werk abschließen wird, bedarf in noch umfassenderem Maßstabe, bei der großen Ausdehnung des späteren Lebenskreises von Schleiermacher, gütiger Mitteilungen. Denen, welche mir auf diesen Teil des Lebens (seit 1802) bezügliche Handschriften und Briefe anvertraut haben, spreche ich schon jetzt meinen Dank aus und füge die Bitte an alle hinzu, welche in solchem Besitz sind, ihre Mitwirkung, welche auch mein verehrter Freund und Verleger gern vermitteln wird, dieser Biographie nicht vorzuenthalten. Ist es doch eine Pflicht gegen das Andenken hervorragender Männer, Handschriften deren Schicksal so ungewiß ist, vor der Vergessenheit zu retten.

Kiel, im März 1870.

Wilhelm Dilthey.

Abkürzungen.

Br. bezeichnet die Sammlung: Aus Schleiermachers Leben. In Briefen. 4 Bde. (Bd. I und II in 2. Aufl.) 1860 ff.

Schleiermachers Briefwechsel mit J. Chr. Gaß ist von W. Gaß 1852, seine Briefe an die Grafen Dohna sind von J. L. Jacobi 1887 herausgegeben worden; die angegebenen Seitenzahlen beziehen sich auf diese Drucke.

„Müller" bezeichnet das Buch: „Aus dem Nachlaß Varnhagens von Ense. Briefe von der Universität in die Heimat. 1874" (Briefe von Schleiermachers Schüler Adolf Müller aus Bremen, s. über ihn S. 750 ff.).

Schleiermachers Werke sind, soweit nichts anderes angegeben ist, nach der Gesamtausgabe zitiert, die bei Georg Reimer in Berlin 1836—64 erschienen ist. So bezeichnet „Dialektik S. 183" den Druck der Dialektik in dieser Gesamtausgabe, 3. Abteilung, Zur Philosophie, Bd. IV, 1. Wo ein Band mehrere Schriften umfaßt, ist er, je nach seiner Zugehörigkeit zu den theologischen oder philosophischen Werken oder Predigten bezeichnet: Th. I. Ph. II. Pr. V. Pr. I benutzte ich in einem Druck von 1843.

Inhalt.

Seite

Vorwort des Herausgebers III
Vorwort Diltheys zur 1. Auflage XV
Abkürzungen XVII
Einleitung XXIII

Erstes Buch.

Jugendjahre und erste Bildung.

1768—1796.

1. Der religiöse Familiengeist 3
2. Die herrnhutische Erziehung 13
3. Religiöse Befreiung 29
4. Die Universität 39
5. Einsame Vorbereitung auf das Predigtamt 48
6. Hofmeisterjahre in Schlobitten 55
7. Der Landprediger 72
8. Die moralisch-religiöse Weltansicht der Aufklärung und Schleiermachers Stellung innerhalb derselben in dieser Epoche 88
9. Kants kritischer Standpunkt als Grundlage der Entwicklung Schleiermachers 96
   1. Das Problem des kritischen Idealismus. 2. Die Auflösung dieses Problems. 3. Das positive Resultat dieser Lösung. 4. Das negative. 5. Die Grenze der strengen Wissenschaft.
10. Das System Kants als Gegenstand der Polemik Schleiermachers 117
    1. Die Weltidee der Freiheit. 2. Das Sittengesetz. 3. Freiheit, Unsterblichkeit, Idee Gottes.
11. Schriften und Weltansicht Schleiermachers in dieser Epoche 138
    1. Über das höchste Gut: Prüfung der von Kant entworfenen moralischen Weltordnung. 2. Von der Freiheit: Prüfung der Begründung unserer Willensfreiheit auf das moralische Bewußtsein. 3. Vom Wert des Lebens: die Lösung der Frage nach der Bedeutung unseres Daseins. 4. Predigten: das Christentum als die höchste erziehende Macht in der moralischen Welt.
12. Die entwicklungsgeschichtliche Bedeutung dieser Jahre 162
13. Shaftesbury und Spinoza 173

Zweites Buch.

Fülle des Lebens.

Die Epoche der anschaulichen Darstellung seiner Weltanschauung.

1796—1802.

Seite

1. Die deutsche Literatur als Ausbildung einer neuen Weltansicht ... 189
2. Berlin ... 218
3. Eintritt in die Gesellschaft ... 230
4. Die Freundschaft mit Friedrich Schlegel ... 240
5. Erste Offenbarung seines Lebensideals ... 274
6. Die romantischen Genossen ... 296
7. Die Welt- und Lebensansicht der Reden und Monologen ... 331
   1. Die Welt- und Lebensansicht der älteren Zeit (bis 1796) ... 334
   2. Welt- und Lebensansicht der Reden und Monologen ... 338
   3. Die Stellung Schleiermachers zu den voraufgegangenen Philosophen ... 354
   4. Persönliches und wissenschaftliches Verhältnis zu den mitlebenden Philosophen ... 365
8. Die Entstehung der Reden über die Religon ... 407
9. Inhalt und Bedeutung der Reden über die Religion ... 420
   1. Aufgabe der Verteidigung ... 422
   2. Das Wesen der Religion ... 426
   3. Die Bildung zur Religion ... 437
   4. Kirche und Priestertum ... 440
   5. Die Religionen ... 447

   Geschichtliche Würdigung ... 455

   Verhältnis zu gleichzeitigen verwandten Arbeiten.
   1. Predigten 1801 ... 462
   2. Briefe bei Gelegenheit des Sendschreibens jüdischer Hausväter 467
10. Erste geschichtliche Wirkung der Reden ... 471
11. Die Monologen als die vollendete anschauliche Darstellung seines Lebensideals ... 490

    Die äußere Entstehungsgeschichte ... 490

    Die wissenschaftliche Aufgabe der Monologen und ihre Lösung im Kunstwerk ... 494

    Die Anschauung des ewigen Selbst. Das Gewissen. — Der individuelle Wille. — Der Wille und die Gemeinschaft der Menschheit. — Der Wille und das Schicksal. — Der Wille und der Ablauf des Lebens ... 498

    Erste Wirkungen der Monologen ... 509
12. Das Schicksal der neuen sittlichen Ideale im Leben ... 512
13. Der theoretische Kampf der neuen sittlichen Ideale gegen die geltenden sittlichen Maximen der Gesellschaft. Schleiermachers Briefe über die Luzinde ... 530

Seite

1. Der Roman Friedrich Schlegels. — Seine Entstehung. — Seine moralisch-soziale Tendenz. — Der zugrunde liegende Stoff und seine Umgestaltung in der Phantasie. — Die dichterische Komposition ... 531
2. Schleiermachers traute Briefe über diesen Roman. Der Entschluß. — Die Entstehung der Briefe. — Der philosophische Grundgedanke, in seinem Zusammenhang mit den ethischen Rhapsodien und den Monologen. — Die künstlerische Form. — Der Inhalt ... 537

Würdigung. Erste Wirkungen ... 550

14. Trennungen ... 552

Anhang zu Buch 1 und 2.

I. Bruchstück einer Vorrede Diltheys zur 2. Auflage des ersten Bandes ... 584
II. Andere Fassung von Kap. 12 des 1. Buchs ... 588
III. Bruchstück einer Niederschrift über die religiöse Weltansicht der Reden ... 604

Drittes Buch.

Einsamkeit in Stolp, Wiederherstellung des Plato und kritische Vorbereitung einer neuen Sittenlehre.

1. Abschied und neue Lebensbeziehungen ... 609
2. Stolp ... 623
3. Die Predigers Ideal von der Zukunft der protestantischen Kirche.
   Die allgemeine Erkenntnis vom Verfall des kirchlichen Lebens 633
   Geschichtliche Würdigung dieses Verfalls; seine tiefer liegenden Ursachen ... 637
   Die Entstehung der Gutachten ... 641
   Der Geistliche ... 644
4. Schleiermachers Übersetzung des Plato.
   a) Diltheys Akademievortrag über Schleiermachers Plato.
      Die geschichtliche Stellung ders Wekes ... 645
      Die geschichtlichen Bedingungen für die Lösung der Aufgabe 648
      Das gemeinsame Plato-Unternehmen Fr. Schlegels und Schleiermachers ... 652
      Die gemeinsamen Ausgangspunkte ... 655
      Der Plato Fr. Schlegels ... 656
      Der Plato Schleiermachers ... 660
   b) Bruchstücke.
      Zur Geschichte des gemeinsamen Plato-Unternehmens ... 663
      Drei Entwürfe zu Einleitungen des Kapitels über Schleiermachers Plato ... 669

Seite

c) Beilagen.
A. Schlegels Ankündigung 674
B. Schleiermachers Anzeige 675
C. Schlegels Einleitung
zu Parmenides 676
zu Phädon 679
D. Aus einem Briefe Schleiermachers an Böckh 682
5. Die damalige Philosophie 687

Viertes Buch.

Halle.

Die Universität. Das System. Die Auseinandersetzung mit dem Christentum.

1. Die Berufungen nach Würzburg und Halle 697
2. Halle.
Die Stadt im ersten Dezennium des Jahrhunderts 711
Die alte und die neue Zeit 715
Schleiermachers Verhältnis zur älteren Generation der Professoren und zur theologischen Fakultät 718
Die Genossen der neuen Zeit: Wolf, Reil, Steffens 726
Der Giebichenstein 734
Die engere Freundschaf mit Steffens 745
3. Der Professor.t 748
Schleiermachers Vorlesungen 749
Der Verkehr mit Studenten 757
4. Die Weihnachtsfeier 765
5. Krieg und Auflösung der Universität 799
6. Der politische Prediger 821

Anhang zu Buch 4.

I. Urkunden zu Schleiermachers Berufung nach Halle 840
II. Luise Reichardt 849
III. Bruchstücke des 1. Kapitels des 5. Buchs 859
Nachträge und Berichtigungen 862
Namenverzeichnis 863

Ich schreibe das Leben des Mannes, der in der Entwicklung der europäischen Religiosität seit deren Umgestaltung durch die Aufklärung und ihren gewaltigen Vollender Kant bis auf diesen Tag die vornehmste Stelle einnimmt. In ihm vollzog sich das große Erlebnis einer aus den Tiefen unseres Verhältnisses zum Universum entspringenden Religion; ganz unabhängig von allem starr gewordenen Glauben in Dogma, Philosophie, moralischer Regel erfaßt die Seele nach ihrer Eigenart in den Wirkungen der Welt auf das Gemüt den unsichtbaren Zusammenhang der Dinge, und das, nur das ist ihm Religion. Diesem Erlebnis seiner Jugend hat er in einer langen kirchlichen und theologischen Wirksamkeit einen Platz innerhalb der protestantischen Kirche zu erobern gerungen; denn in dieser allein konnte Religiosität als das freie Werk der Person sich ausbilden, in der Fortentwicklung der reformatorischen Frömmigkeit. Unterschieden von jeder früheren Schöpfung des religiösen Geistes vollzog sich dieses Erlebnis am hellen Tage der wissenschaftlichen Aufklärung und der weltlichen Daseinsfreude; ja eben das war ihre Voraussetzung, daß dies religiöse Genie die großen geschichtlichen Kräfte der Gesellschaft in ihrer Ursprünglichkeit und gegenseitigen Selbständigkeit erfahrend verstand und so den Willen der Religiosität zur Alleinherrschaft überwand. Ein urwüchsiger Drang, zu erleben und zu verstehen, fand früh seine Heimat in der christlichen Frömmigkeit und dem kirchlichen Beruf; er breitete sich aus auf die verschiedenen Gebiete der Wissenschaft; er eroberte sich Geselligkeit, ästhetischen Genuß und den Ausdruck in künstlerischen Formen, Familie, Erziehungswesen und politischer Wirksamkeit. Und wie Schleiermacher nun, von den höchsten Leistungen des wissenschaftlichen Geistes umgeben, in der tiefen Besonnenheit seines Wesens dies universale Erleben und Verstehen zu philosophischem Bewußtsein erhob, jedes Lebensgebiet in seinem Mittelpunkt zu erfassen strebte, erhob sich in ihm eine universale Anschauung der Kulturwelt. Eben in diesem Zusammenhang mußte dann auch das intuitive Verständnis der Religion des Christentums und der kirchlichen Organisation aus seinen Jugendtagen sich zu einem einheitlichen System der Theologie entwickeln, dessen Wirkungen auf alle Gebiete der Religionsforschung ausstrahlten, bis dann schließlich diese kritische Besinnung zurückging in die letzten Tiefen des Seins und Erkennens.

Ein mildes klares Licht schien von ihm auszugehen und alle Gestalten des Lebens zu erhellen. Immer war in ihm ein höheres Bewußtsein gegenwärtig, das ihn mitten in den Kämpfen des Lebens dem Schicksal überlegen machte. In diesem Tapfersten der Streiter war ein Gottesfriede, wie er die Heiligen in ihrer Entsagung erfüllt.

Der Hintergrund meiner Darstellung liegt in der großen Bewegung des deutschen Geistes, die mit Lessing und Kant anhebt, mit Goethes, Hegels und Schleiermachers Tode endet. Aus ihren Bedingungen, ihrem Zusammenhang und Charakter muß Schleiermachers geschichtliche Stellung verstanden werden, und von dieser möchte ich ausgehen.

Diese Bedingungen erscheinen in hervorragenden Zügen abweichend von denen, unter welchen in allen andern Ländern des neueren Europa entsprechende geistige Bewegungen sich vollzogen haben. Ein zersplittertes Land. Kriegerische Größe nur in Preußen unter Friedrich, der einen mächtigen Aufschwung des nationalen Selbstgefühls hervorrief, dann aber dessen Richtung auf Gesellschaft und Staat rücksichtslos unterdrückte. Eine Breite und Kultur der Mittelklassen, die diesen ein geistiges Übergewicht gab, während sie sich von dem Einfluß auf den Staat ausgeschlossen sahen. Innerhalb dieser Mittelklassen gelangen die Menschen früh in eine fertige Lebensstellung. Es gibt für sie keine großen Ziele, aber auch keinen schweren Kampf um das Dasein. So wird ihr ganzer Lebensdrang, ihre ganze Energie in den besten Jahren ihrer Kraft nach innen gewandt. Persönliche Bildung, geistige Bedeutung werden ihre Ideale. Und zwar dies alles in einer Atmosphäre mäßiger Wünsche, mittlerer Begüterung, ernsten gründlichen Wollens. Dabei in einer totalen Windstille von außen: von dem Westfälischen Frieden bis auf Friedrich erschütterte kein Vorgang in Staat und Gesellschaft die Nation in ihren Tiefen. Nichts hinderte die breite Entfaltung jedes nach innen gewandten Lebens; was in dieser inneren Welt errungen ward, ergriff von Kreis zu Kreis diese ganze gebildete Gesellschaft; es war eine Handlung von geschichtlicher Tragweite.

Als nun die von Italien aus seit dem 16. Jahrhundert voranschreitende wissenschaftliche und dichterische Bewegung dies Land der Mitte ergriffen hatte, da war sie hier einem hervorragenden religiösen Zug begegnet, Jahrhunderte hindurch von diesem reichen, tiefen Volksgemüt gehegt, von einer großen Vergangenheit des Protestantismus in den Deutsch redenden Ländern, von einem gelehrten, tief wirkenden Predigerstande getragen; mit ihm eng verbunden eine idealistische Richtung des Denkens. In Leibniz hatten sich diese Grundzüge mit der europäischen Wissenschaft zu einer Weltansicht verknüpft, in der Aufklärung war sie volkstümlich gestaltet worden: einige große Grundzüge der Weltanschauung des Christentums, in ihrer Harmonie

mit den alten Philosophen und den Ergebnissen der neuen Naturforschung aufgefaßt, beherrschten die Gestaltung dieser Weltansicht. Ihren Mittelpunkt bildete die Würde des Menschen, sein Zusammenhang mit Gott, die unendliche Perfektibilität jedes menschlichen Einzeldaseins und der gesamten Menschheit. Nie, was sie auch sonst gesündigt hat, darf der Aufklärung vergessen werden, wie sie diese Gedanken in das Gemüt unserer Nation geprägt hat. Der innere Zusammenhang, den die Reformation zwischen den Geistlichen, den Universitäten und dem Volke gestiftet hatte, trug nun seine Früchte in der einheitlichen Kultur des deutschen Protestantismus, und gerade in Preußen, dem Schleiermacher angehörte, vollendete sich diese Einheit der geistigen Kultur in der aufgeklärten Selbstherrschaft des großen Königs.

Die Aufklärung bildet den Hintergrund der Entwicklungsgeschichte Schleiermachers. Sie gab dem Predigtamt in dem protestantischen Preußen die Bewegungsfreiheit, ohne die Schleiermachers rückhaltlos wahrhaftiger Bildungsgang unmöglich gewesen wäre. Und sie überlieferte ihm die Ergebnisse der Bibelkritik, die seine Seele vom Druck der alten Dogmatik befreiten. Seine Jugendjahre bis zu seiner Übersiedlung nach Berlin 1796 fallen dann in die große Epoche, in der die Hauptwerke Kants nacheinander hervortraten und unsere klassische Dichtung ihren Höhepunkt erreichte. Atemlos verfolgten damals alle philosophischen Köpfe Deutschlands das Hervortreten des kantischen Systems in der Aufeinanderfolge seiner Hauptwerke. Dieses System gab der Aufklärung die Vollendung ihrer kritischen Stellung und zugleich der Begründung ihres Glaubens an Gott, Unsterblichkeit, unendliche Entwicklung; andererseits eröffnete es eine neue Zeit. In der Auseinandersetzung mit ihm vollzog sich Schleiermachers Entwicklung; auch die Arbeit seiner späteren Jahre in seinem zweiten Hauptwerk, der Glaubenslehre, und in der Dialektik stand unter dem Zeichen Kants. Daher die Geschichte der wissenschaftlichen Laufbahn des großen Theologen von der Darstellung dieses Systems und des Verhältnisses von Schleiermacher zu ihm wird ausgehen müssen. Leiser, stiller, langsamer vollzog sich die Einwirkung unserer großen Dichtung und Literatur auf den Geist des jungen Predigers, der im preußischen Nordosten fern von den Zentren der poetischen Bewegung lebte. Die Lebensluft der kleinen stillen Städte, in denen er arbeitete, besonders des Schlobittener Schlosses, war von ihr erfüllt. Aus dieser Literatur seit Shaftesbury, Lessing und Wieland kam ihm ein freieres Gefühl des Lebens, und wie die ganze Jugend dieser Epoche dankte auch er ihr vornehmlich die Umwandlung seines menschlichen Ideals und seiner Weltansicht.

Daß sich so bei uns in einer dichterischen Bewegung die Umwälzung der Lebens- und Weltansicht vollzog, ja daß sie den eigentlichen Gehalt

dieser Dichtung bildet, diese Tatsache muß aus den dargelegten geschichtlichen Bedingungen verstanden werden. Als auf die Befreiung des Denkens in der Aufklärung die Entfesselung aller Kräfte des Gefühlslebens, der Leidenschaften, der Imagination bei uns folgte, allmählich anwachsend unter den Einwirkungen der Gesellschaft, der Literatur des Auslandes, der kriegerischen Taten Friedrichs, alsdann Rousseaus und der Naturforschung, da traf sie unsere Nation in engen Sitten, in einem altgewohnten Vorstellungskreis, aber nach innen gerichtet, mit Gemütsverhältnissen beschäftigt; der Spielraum der größten Kräfte war diese innere Welt. Und hieraus ergab sich nunmehr ihr Charakter.

Was in einer glänzenden, von nationaler Machtfülle getragenen Gesellschaft von Leidenschaften des Ruhms und der Herrschaft, der Liebe und Ehre gewaltig sich bewegte, das Spiel um die höchste Macht, der blutige Weg des Ehrgeizes und der Lohn der Treue in einer solchen Welt von rücksichtslosem Egoismus, das tragische Geschick der Liebe in ihr, kurz, inneres und äußeres Schicksal aktiver Leidenschaften: das alles spiegelt sich in der unerschöpflichen Imagination eines Shakespeare und Calderon, Corneille und Racine; und zwar geschaut unter den Gesichtspunkten eines fertigen Nationalgeistes; dieser spricht aus ihren Werken in seiner Größe wie in seinen Vorurteilen.

Die Welt unserer Dichter war die innere, die Welt des empfindenden beschaulichen Menschen. Und zwar nicht aufgefaßt unter den Gesichtspunkten einer die Nation begeisternden Lebens- und Weltansicht; es galt vielmehr, eine solche dem jetzt unerträglich einengenden überkommenen Vorstellungskreis gegenüber hervorzubringen; in ihr suchte der Lebensdrang einer kräftigen geistvollen Nation einen Ausweg, dem die äußeren, die politischen Bedingungen wie eine unveränderliche Größe gegenüberstanden. Es galt, durch die Dichtung die enge Überlieferung in Sitte, Gesellschaft, Lebens- und Weltansicht zu brechen, Neues überall zu gestalten. Und so hing an den Lippen unserer Dichter nicht ein Volk, begierig lustige oder blutige Abenteuer zu vernehmen, wann man ausruhte von Unternehmungen und Wagnissen, die den inneren Lebensdrang gänzlich beschäftigten, verlangend nach dem poetischen Ausdruck all der Ideale, die sein Leben erfüllten. Die Nation erwartete von ihnen vielmehr eine Steigerung ihres realen Lebensgehaltes selber: eine mächtige Hebung und Befreiung der inneren Welt, in deren magischen Kreis ihr Lebensdrang eingeschlossen war.

Und so war hier der innerste Trieb unserer Dichtung, der ihr, inmitten des Chaos von Kräften, die entbunden wurden, ihren stetigen Weg vorschrieb. Überall gären in ihr, da und dort emporddrängend, ein neues Bild des Lebens, das Bedürfnis neuer Freiheit, der Versuch, die Welt unabhängig

von allen Traditionen anzuschauen. Und die Spitzen dieser Bewegung sind die anschaulichen Darstellungen des Lebensideals in der Dichtung: Götz, Werther, die Räuber, Nathan, Faust, Iphigenie, Wilhelm Meister. Sie bezeichneten Epochen und wirkten inhaltlich wie eine neue Philosophie. Mitten in dieser schöpferischen Tätigkeit scheinen dann unsere Dichter sich in ihr nicht zu genügen; sie bemächtigen sich der wissenschaftlichen Reflexion, um dies Lebensideal auch in Begriffen auszudrücken, es gegen die herrschenden sittlich-religiösen Ansichten zu verteidigen. Schon Mirabeau bemerkte das Auftreten unserer Dichtung inmitten eines hohen Standes der wissenschaftlichen Reflexion und seine Folgen. Die deutsche Poesie, sagt er, trägt den Charakter einer Epoche an sich, in welcher der Verstand den Sieg über die Einbildungskraft erlangt hat; darum mußte sie eher Früchte als Blüten bringen. So sind unsere Dichter nicht nur wissenschaftliche Denker neben ihrer poetischen Tätigkeit; ihre dichterische Entwicklung ist geradezu durch den Fortgang ihrer Forschungen bedingt. Unmittelbar bringen sie eine großartige wissenschaftliche Bewegung hervor, neue Richtungen der Forschung, ja eine neue Weltanschauung. Und damit erklärt sich die Tatsache, daß die Generation, die auf sie folgte, wenig glücklich in der Dichtung, aber schöpferisch in wissenschaftlicher Forschung, in sittlicher Ansicht, in Gestaltung einer Weltanschauung war, und daß diese Schöpfungen alle nur die Vollendung dessen waren, was jene begonnen hatten.

In diese neue Generation treten wir nun ein. Seitdem Schleiermacher im Herbst 1796 nach Berlin übersiedelte, begann das Geschlecht derer, die ihm gleichaltrig waren, auf ihn zu wirken. Die Vollendung des kantischen Idealismus durch Fichte hatte der Arbeit dieser Jüngeren den Boden bereitet; in den stillen Mauern des Tübinger Stiftes bildeten sich Hegel, Hölderlin und Schelling und traten hier seit 1790 in ein näheres Verhältnis. Im Verlauf derselben neunziger Jahre entstanden in Leipzig, Göttingen Dresden, Jena, Berlin die Beziehungen der romantischen Genossen zueinander. Und wie sich nun diese beiden wichtigsten Kreise der jungen Generation vielfach berührten, trat Schleiermacher durch seine Freundschaft mit Friedrich Schlegel seit 1797 in ein engeres Verhältnis zu den genialen jungen Köpfen. Nun erst, in dem romantischen Kreise, der Goethes Gesamtpersönlichkeit in Dichtung, Lebensideal und Weltansicht zur Geltung brachte, vollzog auch unsere klassische Dichtung ganz ihr umbildendes Werk an ihm. Fichte bestimmte von jetzt ab sein philosophisches Denken. Schelling wirkte aus der Ferne herüber. Welch eine Gärung erfüllte ihn in diesen Jahren! Aus ihr ist seine religiöse Hauptschrift hervorgegangen. Unendliche Aufgaben breiteten sich nun vor ihm aus.

Es galt, durch das neue Lebensideal das sittliche Leben und die morali-

sche Wissenschaft umzugegestalten. Einst hatte Fichte als seine Aufgabe bezeichnet, durch die Philosophie Kants die Welt zu reformieren. Auf der umfassenden Grundlage der Ergebnisse der ganzen großen Bewegung, inmitten einer gewaltigen sittlichen Gärung, wie sie in der großstädtischen Gesellschaft am schärfsten heraustrat, erhob sich nun Schleiermachers reformatorischer sittlicher Beruf. Auf die Dichter folgte in ihm der Ethiker, auf die in sich gesättigte Darstellung einer idealen Welt die tiefe Gesinnung, die das Neu-Errungene allen aneignen will. Es galt dann, wandte er sich solchergestalt zu den die Wirklichkeit bewegenden idealen Mächten, die hervorragendste unter ihnen in der neueren europäischen Kultur, die Religion, das Christentum, mit tieferem Verständnis zu umfassen, inmitten der Umwälzung der Weltansicht ihre ewige Bedeutung aufzuzeigen und so der nachlassenden, sinkenden den Anstoß tieferer Wirkung damit zu geben. Es war ein Anstoß, wie Klaus Harms sich ausdrückte, „zu einer ewigen Bewegung“: er entschied eine Vertiefung des ganzen religiösen Lebens. Es galt endlich, die Umwälzung der Weltansicht zu vollenden, welche die Dichter begonnen hatten. Von Fichtes Voraussetzungen ausgehend, gründete Schelling auf eine Konzeption Goethes, auf die ineinandergreifenden Ideen von Leibniz, Kant und Lessing, die naturwissenschaftlichen und geschichtlichen Forschungen Goethes, Herders, anderer Zeitgenossen, jene großartige Weltanschauung, die fast ein halbes Jahrhundert in verschiedenen Wandlungen die Philosophie unserer Nation beherrscht hat. Mehr als Hegels logische Begründung hat die Macht dieser schon in Goethe hervortretenden großen Konzeption die Gemüter so viele Jahre hindurch gefangen gehalten. Spät erst, in seiner letzten Epoche, mit einer bewunderungswürdigen Besonnenheit, unternahm Schleiermacher, an Kants kritischem Resultat festhaltend, mit der von seinen Reden errungenen Anerkennung der Bedeutung, welche der religiösen Anschauung der Weltharmonie in der Gestaltung jeder Weltansicht zukommt, einfache Grundlinien seiner Weltanschauung zu entwerfen. Der Zauber dichterischer Fassung des Weltzusammenhangs ist nicht in ihnen, aber eine tiefe, wahrhaftige Einsicht in die Beweggründe und die Bildungsgeschichte aller Weltanschauung, für seinen kritischen Geist der Ertrag des Erlebten. So üben sie auch in der Zusammenstellung aus Aufzeichnungen und Vorlesungen eine dauernde Anziehungskraft und erscheinen den bedeutendsten gegenwärtigen Bestrebungen vielfach verwandt. Im Zusammenhang mit seiner kritischen Selbstbesinnung, getragen von tiefen Studien über die Urkunden des Christentums und seine Geschichte, entstand die zweite religiöse Hauptschrift, die wir ihm verdanken, seine Glaubenslehre.

So steht Schleiermacher in der Mitte aller Bestrebungen seiner Generation. Er umfaßte das Größte, was seine Zeit bewegte, was die Generation

vor ihm vorbereitet hatte. Der ganze Lebensgehalt der voraufgegangenen Epoche erhielt in ihm die Wendung auf das handelnde Leben, auf die Herrschaft der Ideen in der Welt.

Und nun geschah, daß durch eine weltgeschichtliche Fügung der Idealismus sich in der Krisis unseres Vaterlandes erproben sollte. Endlich könnte man den Irrtum fahren lassen, als ob dieser Idealismus, das heißt die Schleiermacher, Fichte, selbst Naturen wie Friedrich Schlegel, zu irgendeiner Zeit, vor oder nach der Fremdherrschaft, vaterlandslos, gleichgültig gegen das, was geschah, gewesen seien. Man könnte endlich die tiefgreifende Verschiedenheit zwischen dieser Generation und der vorhergegangenen in dieser Rücksicht erkennen. Der reformatorische Zug in ihr verwies sie auf das handelnde Leben; einige ihrer Häupter kamen erst inmitten desselben zur vollen Äußerung ihrer Kräfte. Vaterland, Staat, Kirche haben von da ab Schleiermacher in erster Linie beschäftigt. Es galt, auf dem Boden, den er liebte, den Ideen seines Lebens Wirklichkeit zu geben.

Was für ein Leben! Als ein Herrnhuter hatte er begonnen, sein Geist hatte sich über das weite Gebiet voneinander abliegender Wissenschaften ausgedehnt; die poetische Bewegung seiner Epoche hatte ihn ergriffen, und der Hauch einer dichterischen Umgebung, dichterischer Versuche und Pläne liegt über seinen Jugendwerken; als einer der ersten hatte er begonnen, die Geselligkeit als eine Kunst zu behandeln, und beherrschte eine Fülle von Verhältnissen, die nicht unbedeutenden Menschen neben ihm das Leben aufzehrte; als einer der ersten, in einer gewaltigen Zeit, begann er, für den Staat zu leben, ward eine Macht im Staat; allen voran, inmitten von Gleichgültigkeit, begann er aus der Erfahrung vieler im Predigtamt, im Kirchendienst, in der Theologie verbrachter Jahre die große, geschichtliche Aufgabe der Kirche zur Geltung zu bringen: er ward das geistige Haupt der Kirche seiner Zeit. Das alles erfuhr und durchlebte ein einzelner Mann, und nicht umhergeworfen vom Schicksal, sondern von einer inneren Gewalt getrieben, die ihn durch alle Kreise dieses unseres menschlichen Daseins hindurchführte, bis in seinem beschaulichen Geiste der Kosmos der moralischen Welt sich erhob. Hier war eine Allseitigkeit nicht der Forschung, sondern des Lebens. Man begreift, wie unendlich mehr er selber war, als alle Aufzeichnungen, alle Forschungen, die wir noch von ihm besitzen.

So erschließt sich uns die Bedeutung dieses großen Daseins im Zusammenhang der weltgeschichtlichen geistigen Bewegung, inmitten deren es verlief. Die Einwirkungen von drei Generationen griffen hier ineinander. Die weittragenden Ergebnisse der Aufklärung Kants und unserer klassischen Dichtung faßte Schleiermacher zusammen, in lebendigem Wetteifer mit hochbegabten Genossen, und doch in der tiefen Besonnenheit, in dem genialen

Umblick seines Wesens ganz einsam; er gab ihnen zugleich die Wendung auf die Reform der moralischen Welt und auf die Fortgestaltung der christlichen Frömmigkeit, und bildet so den Wendepunkt zu großen Aufgaben der Gegenwart hin.

Erwägt man das Dargestellte, so erscheint die große Bewegung, zu der Schleiermacher ein so bedeutendes Verhältnis einnahm, nicht als eine Summe von Bestrebungen einzelner Männer; das innere Leben unsrer ganzen Nation war viele Jahrzehnte hindurch von den Impulsen ganz bewegt, die in diesen Männern alsdann gestaltet heraustreten; was sie hervorbrachten, entsprang aus dem Antrieb des Volksgeistes selber in einer Epoche gewaltiger Bewegung, tiefer Sammlung, wie sie vielleicht in Jahrhunderten nicht wiederkehrt. Es ist als Ganzes unvergänglich, ein Eigentum unserer Nation, der Kritik unterworfen, aber nicht der Mißachtung.

Von solcher Erwägung aus erscheint dann die Anklage gegen diese Epoche innerer Bildung nicht berechtigt. Lange genug, sagt man, habe dieser Drang nach innerer Fülle des Lebens die besten Kräfte unserer Nation verzehrt; lange genug hätten wir an uns selber reformiert anstatt an der Welt; es gelte endlich, jene Bedingungen in Natur, Gesellschaft, Staat, unter denen wir leben, in denen Glück und Unglück für uns ruhe, umzugestalten; es gelte demnach, die Gesetze zu erforschen, unter dene i diese Veränderungen stehen, um unseren Zwecken gemäß uns ihrer zu bedienen. So verfällt man aus einer Einseitigkeit nur in die andere. Mag man immer nach Glück und Wohlsein für unser Geschlecht als dem höchsten, als dem einzigen Ziel unseres Daseins fragen, da religiöse, philosophische Besinnung nicht jedermanns Sache sind; aber dies Glück, dies Wohlsein entsteht nur aus der Einwirkung der äußeren Bedingungen der Zivilisation auf das Gemüt des Menschen. In diesem liegt ein zweiter Bestandteil, veränderlich wie jener; denn was wäre veränderlicher als das Herz des Menschen? Inmitten drückender Bedingungen des Daseins finden eine aufstrebende Lebensansicht, eine harmonische Betrachtung der Welt überall Quellen des Glücks und keine Fülle der Bedingungen vermag Glück zu schaffen für ein verarmtes Gemüt. Es ist nicht wahrer Realismus, sondern die Schwärmerei der Nüchternheit, äußeren Zurüstungen zum Glück nachzujagen, als werde man dieses selber in ihnen ergreifen. Und so rechtfertigte sich eine rein innerliche Bildung selbst vor einem ganz nackten Eudämonismus.

Am wenigsten aber sind, gegenüber einer Erscheinung wie Schleiermacher, diese Anklagen berechtigt. Sie beruhen hier fast an allen Punkten auf einem geschichtlichen Mißverständnis. Sie widerlegen sich von selber aus der geschichtlich bedeutenden Stellung Schleiermachers in der Wende der Zeiten, der tätigen Welt, der sittlichen Reform, dem handelnden Leben

in Gesellschaft, Staat und Kirche entgegen. Wohl ist er Idealist, aber in dem großen Sinne, daß das tätige Leben von Ideen geleitet werden soll. Die Fragen, die ihn, die seine Epoche bewegten, sind ewig wie das Gemüt des Menschen selber, wie der Anspruch der Ideen die Welt zu beherrschen.

Es bleibt von den Hilfsmitteln dieser Geschichte für den ersten Band zu reden. Die Geschichte der geistigen Bewegungen hat den Vorteil von Denkmalen, die wahrhaftig sind. Über seine Absichten kann man täuschen, nicht über den Gehalt des eigenen Innern, der in Werken ausgedrückt ist. Aber wenn sie nicht trügen, so sagen sie doch keineswegs alles, was der Historiker bedarf. Den ursächlichen Zusammenhang, die Entstehung der Ideen aus einem älteren Gedankenkreis oder aus dem Erlebnis und der Anschauung des Wirklichen sprechen sie nicht aus. Hier sieht man sich auf Briefe und Tagebücher hingewiesen.

Ich hätte also, obwohl das Bedeutendste, was im Zusammenhang einer Briefsammlung verständlich erscheint, veröffentlicht ist, an die Aufgabe, wie ich sie fasse, die Hand nicht legen können, hätte nicht die edle Liberalität der Familie Schleiermachers den ganzen Nachlaß bis in die vertraulichsten Briefblätter mir eröffnet. Es ist ein Material, so umfassend und wohlgeordnet, wie wohl kaum eines zu einer andern Lebensgeschichte vorliegt. Im Lauf der Zeit erweiterte es sich auch nach andern Seiten; höchst wertvoll war, daß mir der Einblick in den bezüglichen Teil des Nachlasses von A. W. Schlegel verstattet wurde. Man hat bemerkt, wie gefährlich die Benutzung von Eindrücken, ja selbst von Geständnissen, Plänen des eigenen Lebens sei, die unerwogen, durch den Moment, durch den Gedanken an eine einzelne Person bestimmt, in Briefen hervortreten. Hier gibt es nur ein kritisches Gegenmittel: die Vergleichung von Briefen derselben Person an andere aus derselben Zeit; wo es sich um Eindrücke handelt, auch die Vergleichung der Eindrücke anderer. Für die bedeutendsten Personen dieses Bandes, außer Schleiermacher selber besonders die beiden Schlegel, habe ich eine ganz feste Grundlage in ihren vertraulichsten Briefen an sehr verschiedene Personen herstellen können [1]). So darf ich hoffen, eine wahrhaft objektive Einsicht gewonnen zu haben. Es ist eine auf der sich ergänzenden Fülle von Handschriften ruhende Geschichte, was ich biete. Mündlicher Mitteilung dagegen habe ich nur an einem Punkte, die Stellung Varnhagens zu Schleiermacher betreffend, zur Kritik seiner Aufzeichnungen eine tiefergreifende Bedeutung einräumen zu dürfen geglaubt; sie stammt aus dem glaubwürdigsten Munde.

Indem ich nämlich mit diesen unmittelbaren Quellen die Aufzeichnungen anderer, insbesondere von Varnhagen und Steffens, verglich, ergaben sich die

[1]) *Jetzt großenteils gedruckt, s. die Anm. zu S. 241.*

Varnhagens als die eines Mannes, der aus der Entfernung, den Fragen selber fremd, in die innersten Beziehungen der geschichtlichen Personen nicht eingeweiht, aus dem Augenscheine, aus mündlichen Erzählungen verwegene Kombinationen zusammensetzt. Er hat die Welt, in der er lebte, die er gründlich kannte (von der politischen sehe ich hier ab), durch Mittel der Kunst hinaufgehoben, weit über ihren Gehalt, wie mir scheint; was er dagegen von den Trägern der geistigen Bewegung sagt, entbehrt nicht nur der intimen Kenntnis, es ist ganz gefärbt durch versteckte, auf persönlichen Verhältnissen beruhende Zuneigungen und Abneigungen. Dagegen hat Steffens geschrieben wie jemand, der mitten in einer geistigen Bewegung als Mithandelnder gestanden hat, mit wahrem Einblick in das, was die einzelnen bewegte, mit einer offenen, unpersönlichen Begeisterung für seine Richtung, dabei mit einem bewundernswürdigen Gedächtnis.

Kaum minder wichtig als die Briefe erscheinen Tagebücher und ungedruckte Ausarbeitungen. Es ist zu bedauern, daß dasjenige, was in dieser Art von Friedrich Schlegel und Novalis sich erhalten hat, noch immer ohne genauere Untersuchung seiner Entstehung veröffentlicht ist [2]). Ich hoffe, daß es mir durch eine mehrmalige, unsäglich mühsame Durcharbeitung der Papiere Schleiermachers gelungen ist, deren wahre Zeitordnung zu entdecken. In den Denkmalen habe ich sie in chronologischer Ordnung, nach ihrem wesentlichen Inhalt mitgeteilt. Sie sind der allgemeinen Benutzung eröffnet, so daß eine Nachprüfung meiner Untersuchungen jedem Mitforschenden offensteht.

Über die Weise, die so gewonnenen Tatsachen zu ordnen, wird bei einer so schwierigen, durch keine Vorbilder unterstützten Aufgabe, als heute noch jeder Teil der Geschichte geistiger Bewegungen ist, viel gestritten werden können. Die meinige entsprang aus dem Plane dieses Werkes. Diesem Plane entsprechend, habe ich mich nirgend gescheut, inhaltlich, sachlich auf die Grundlagen Schleiermachers in seinen großen Vorgängern einzugehen; ich habe nirgends bloß charakterisiert, sondern die Vorgänge nach ihrem Gehalt dargelegt, ihren Zusammenhang aufgezeigt. Nur wo eine Ausführung für diesen strengen Zusammenhang des Werkes entbehrlich erschiene, wäre der Plan überschritten, der diesem Versuch zugrunde liegt.

[2]) *Zur Datierung der Jugendschriften Fr. Schlegels s. jetzt die S. 241 genannte Literatur, zur Datierung der Schriften von Novalis die Ausgabe Minors (1907).*

Erstes Buch.

Jugendjahre und erste Bildung.

1768—1796.

Individuum est ineffabile.
(Individualität ist unaussprechlich.)
Goethe an Lavater Okt. 1780 (G.'s Briefe an L., herausgeg. v. Hirzel 1833 S. 104).

Erstes Kapitel.

Der religiöse Familiengeist[1]).

Einem unbestreitbaren, tatsächlichen Verhältnis gemäß, das freilich bis jetzt nicht erklärt, ja nicht einmal in seinen wahren Grenzen als empirisches Gesetz festgestellt werden kann, steigert sich in einer großen Anzahl von Fällen ein bestimmter Familiengeist mehrere Generationen hindurch, bis er sich dann in einem einzelnen Individuum zu seiner klassischen Gestalt zusammenfaßt. Hierauf beruht die Berechtigung des Biographen, über das Leben seines Helden hinaus in das seiner Voreltern zu blicken. Und so möge der wohlwollende Leser uns zwei Generationen rückwärts zu dem Großvater des unsrigen folgen. Sagt man doch, daß Kinder meist nach den Großeltern arten.

Schleiermachers Urgroßvater wohnte in Gemünden an der Wohra in Hessen, wo um 1695 Daniel Schleyermacher, der Großvater des unsrigen, geboren wurde[2]). Die wunderbare Geschichte Daniel Schleyermachers

[1]) Für dieses Kapitel stand mir von ungedruckten Quellen manches aus dem Archiv der rheinischen Provinzialkirche zu Gebote, durch gütige Mitteilung ihres Archivars Max Goebel. Von Drucksachen benutzte ich: Geheimniß der Bosheit der Ellerianischen Sekte, an's Licht gebracht von Johann Werner Knevels, Marburg 1751; Apologia oder entdeckte Unschuld usw. von demselben; dann einen Auszug aus den Akten der Untersuchung von 1750, in dem auch die Zeugenaussagen von Schleiermachers Großmutter und Vater enthalten sind; er lief wohl als Broschüre um. Der Apologie des Großvaters selbst konnte ich nicht habhaft werden. Die Darstellung in Jung Stillings Theobald, auf die Schleiermachers Vater, Briefw. 1, 64 verweist (Jung Stillings Werke 6, 225 ff.) ist romanhaft; Stillings Vorbemerkung: „ich erdichte nur einen Helden und setze dessen Leben aus lauter wahren Geschichten zusammen" sagt zu viel. [2]) *als Sohn des Henrich Schleiermacher der hier 1739 siebzigjährig als Stadtschreiber, Ratsschöffe und Senior (Laienältester) der reformierten Gemeinde starb. Der Zusammenhang der Gemündener Schleiermacher mit der bereits im 16. Jahrh. in Wildungen ansässigen Familie Schleiermacher ist durch neuere Forschungen namentlich Herings (Theol. Studien u. Kritiken 1919 S. 81—112, vgl. dazu Ludw. Schleiermacher, ebd. 1921 S. 88—91) sehr wahrscheinlich gemacht, aber noch nicht klargestellt worden. Die Schreibweise Schleyermacher hat Friedrich Schleiermacher 1789 durch die mit i ersetzt.*

eröffnet einen tiefen Einblick in die Kämpfe, die im ersten Drittel des 18. Jahrhunderts eine bedeutende religiöse Natur von innen und außen bedrohten. Dieselben Gärungen, aus denen sich die Spener, Arnold, Franke, Zinzendorf erhoben, Männer, die auf unsern Volksgeist und unsre Bildung den segensreichsten Einfluß gewannen, äußerten sich unter anderen Verhältnissen in seltsamen Zuckungen des religiösen Gemütslebens hier und da im Volke, in exzentrischen Charakteren. Es ist die Zeit der Gichtel, Dippel, Edelmann.

Schon damals war der Niederrhein, insbesondere die Gegend von Elberfeld, für diese enthusiastischen Bewegungen ein besonders günstiger Boden. Aus den benachbarten Niederlanden kamen die Einflüsse Poirets des Übersetzers von Madame Guyon. Dort, wie es scheint, war zeitweilig Hochmann gewesen, der Jülich Cleve Berg durchzog und in der Volkssprache predigte, bald eingesperrt, bald von Adel und Volk angebetet, wie ihm denn eine regierende Gräfin Schutz gab. Unter solchen Einflüssen stand nun auch Elias Eller, ein Bandfabrikant in Elberfeld, der Schleiermachers Großvater in seinen Kreis hineinriß. Es gibt einige biblische Schriften, wie die prophetischen Weissagungen und die Apokalypse, die ein rein auf den Geist und seine immer neuen Offenbarungen gestelltes Element enthalten, dem keine Kirchenordnung je genugtun wird. Wo irgendein ungeschulter, feuriger Kopf über ihnen brütet, wird der Gedanke einer Kirche des Geistes ihn ergreifen. So geschah auch Eller; er erfüllte einen Kreis von Nachbarn und Bekannten mit diesen Ideen; eine Sekte entstand, die aber vorläufig im Schoß der reformierten Kirche blieb. An Daniel Schleiermacher sandte Eller in seiner drastischen Manier einen Boten, der ihm auf göttlichen Befehl das 48. Kapitel des Jesaja vorlesen sollte, mit jener Verheißung, daß aus dem starren Felsen der Kirche wieder das lebendige Wasser des Heils rinnen solle.

In Daniel Schleiermacher gärte Ähnliches. Schon ein Empfehlungsbrief von der Universität bemerkt, er scheine etwas zu fanatisieren. Aus diesem Grunde war er aus Schaumburg, wo er mit 25 Jahren Hofprediger geworden war, in großer Ungnade und ohne Abschied weggeschickt worden; die erzürnte hochfürstliche Durchlaucht hatte ihm nur auf die vielfältigsten Fürbitten Dimissorialien erteilen lassen. Hierauf war er dann in Oberkassel bei Bonn Prediger geworden, hatte dort die Tochter des Pfarrers Worms in Oberwinter geheiratet und war endlich an die große reformierte Gemeinde in Elberfeld berufen worden. Er war der beredteste und angesehenste Prediger der Stadt. Sein Leben schien endlich in eine ruhige, glückliche Bahn geleitet. Da verstrickte ihn der tiefe religiöse Zug seines Gemüts in das Treiben der Ellerschen Sekte. Ruf und Lebensglück opferte er dem ihn bewegenden Drang nach einer wahrhaft gotterfüllten Kirche des Geistes.

Das kommende Reich Gottes, der lebendige prophetische Geist in den Heiligen, seine wunderbaren Äußerungen in Gebet, Weissagung, Gewalt der Rede beschäftigten eine Zeitlang die Gläubigen. Aber auch hier machte sich jenes Gesetz der religiösen Phantasie geltend, welchem gemäß diese, wo sie nicht durch wissenschaftliche Bildung und gesellschaftliche Ordnung geleitet ist, ins Ungeheuerliche vorantreibt.

Eine Prophetin trat in dem Kreise hervor, und zwar ein junges, schönes Mädchen, Anna vom Buchel. Sie verstand sich mit Eller, und dessen verdrängte Frau starb elend, in einem Zustande, der an Wahnsinn grenzte. Nicht lange darauf heiratete Eller das Mädchen, und der Sohn, den sie gebar, ward als der in der Apokalypse Verheißene begrüßt. Um sofort den Bau des neuen Jerusalem zu beginnen, ließ sich die Sekte in dem benachbarten Ronsdorf nieder. Sie wuchs von Tag zu Tag in der Umgegend. Als die Prophetin starb, nahm Eller selber, in folgerechtem Fortschritt von Selbstbetrug zur Lüge, göttliche Offenbarungen für sich in Anspruch.

Zu spät gingen dem Prediger Schleiermacher die Augen auf. Er war den Gläubigen noch nach Ronsdorf gefolgt. Sobald er aber erst Bedenken zu äußern anfing, zeigte ihm sofort die jähe Leidenschaft Ellers, was für ein Geist auf diesem ruhte. Nun begann er furchtlos gegen Eller zu predigen. Die Sekte spaltete sich. Um den Tumulten in Ronsdorf ein Ende zu machen, entschloß sich der vierundfünfzigjährige Mann, sein Amt, Haus und Hof mit seinen Kindern zu verlassen und sich wieder in Elberfeld niederzulassen. Seine Partei folgte ihm dorthin zurück. Aber schon war durch diese Vorgänge Verdacht gegen die Ronsdorfische Sekte entstanden, und Eller mußte auf einen Schlag denken, durch den er sich Schleiermachers und seiner Anhänger entledigte. Er wollte es, denn er haßte ihn wie der Betrüger den, welcher den ersten Verdacht gegen ihn erweckt hat, der nun unaufhaltsam um sich greift. Er ließ vernehmen, er gedenke noch auf einem Stuhl zu sitzen und den abtrünnigen Prediger verbrennen zu sehen. So geschah das Unglaubliche, daß gegen Schleiermachers Großvater im Jahre 1749 bei der pfalzgräflichen Regierung zu Mannheim, nicht 20 Jahre vor Schleiermachers Geburt, ein Prozeß auf Hexerei und Zauberei eingeleitet wurde.

Noch war es möglich, deutsche Landgerichte zur Untersuchung dieser Verbrechen zu vermögen. In demselben Jahre ist zu Würzburg eine arme Nonne verbrannt worden, als letzte Hexe im Deutschen Reich. Es fanden sich Zeugen, die in verschiedenen Tiergestalten den Abtrünnigen erkannt hatten. Der Sohn des anderen Predigers, eines fanatischen Menschen, ward so lange eingesperrt, bis er beschwor, Schleiermacher habe ihn zur Hexerei verführen wollen. Das Geld der Anhänger des neuen Jerusalem ward bei der Regierung in Mannheim — man stand unter dem Pfalzgrafen Karl

Theodor — nicht gescheut. Dazu eine weitere Klage auf Majestätsbeleidigung. So erschien denn ein starkes Kommando kurpfälzischer Truppen von 160 Mann am 24. April in Elberfeld, um den Prediger und einen seiner Anhänger, den Knopfmacher Lukas, der im Armenhause saß, gefangen zu nehmen. Beide waren entflohen. Sehr zu ihrem Glück, denn andere Anhänger des Predigers, die in Ronsdorf ergriffen wurden, sind jahrelang gefangen gehalten worden, bis ihre Unschuld anerkannt ward. Der Steckbrief, durch den der Pfalzgraf den Prediger verfolgen ließ, ist noch vorhanden, und einige Züge in der Personalbeschreibung des Großvaters erinnern an den Enkel: „mittelmäßig, doch etwas kleiner Positur, eines bleichen Angesichts, blaulicht von Augen, mit einer aufgehoffelten Naß". —

Er war nach Arnheim zu seiner dort verheirateten Schwester entflohen. Dort ist er später einstimmig zum Ältesten der reformierten Gemeinde gewählt worden. Ein Amt nahm er nicht mehr an. Er erlebte die Genugtuung, daß 1751 seine Anhänger als unschuldig der Haft in Düsseldorf entlassen, die auf Hexerei und Zauberei gerichtete Inquisition niedergeschlagen, die Bestechung aufgedeckt wurde. In der umfangreichen Schrift von Knevels gegen die Ellerianer aus demselben Jahre sind zwei ausführliche Responsa der theologischen Fakultäten von Marburg und Herborn über diese Anklage auf Hexerei und Zauberei mitgeteilt. Eller war schon 1750 gestorben, kurz nach diesen Vorgängen.

Von so wunderbaren Begebenheiten fällt nun ein Licht auf den schwerverständlichen Charakter von Schleiermachers Vater. Nur wenige werden die Briefe desselben an seinen Sohn durchlesen haben, ohne zuweilen von einem starken Gefühl der Mißbilligung unterbrochen zu werden. Indem man nunmehr die Verhältnisse erkennt, in denen er sich entwickelte, weicht diese Empfindung vor dem wehmütigen Verständnis, mit dem durchblicktes menschliches Schicksal nur zu oft den Kundigen erfüllt.

Gottlieb Schleiermacher war das älteste der vier Kinder Daniel Schleiermachers, 1727 in Oberkassel geboren. Inmitten des Treibens der Ellerianer war er aufgewachsen. Er war unter Gelübde des Stillschweigens in die Sekte aufgenommen worden, und die Prophetin hatte die Verheißung über ihn ausgesprochen, daß er die großen Taten Gottes predigen werde. Nachdem er, mit Not und Wissensdrang kämpfend, Theologie studiert hatte, war er, noch nicht 19 Jahre alt, zur Wahl des zweiten Predigers in dem ronsdorfischen Jerusalem gekommen, erhielt aber, da Eller seinem Vater nicht mehr vertraute, das Amt nicht. Dann war er in der Gemeinde geblieben und hatte mit 22 Jahren die schreckliche Katastrophe erlebt. In den Protokollen der Verhandlungen von 1751 erscheint auch seine Darstellung der Verhältnisse neben der seiner Mutter, aus der Zeit, in welcher der Vater nach Arn-

heim geflohen war, die Familie noch in Elberfeld sich befand. Hier bricht unsere Kenntnis seiner Entwicklung ab; er selbst hat sich über seine Teilnahme an der Ronsdorfer Sekte und das, was darauf folgte, niemals dem Sohn gegenüber ausgesprochen.

Aber was war natürlicher, als daß diese Erfahrungen seiner Jugend ihn am orthodoxen Glauben irre werden ließen? Und wie er nun doch unter dem in seiner Familie herrschenden religiösen Geiste stand, in einem kirchlichen Kreise und in einem kirchlichen Beruf, daß er sich, angeekelt von dem willkürlichen, unheilvollen Treiben jener Sekte, an die einfache Objektivität des kirchlichen Glaubens, die zweihundertjährige Erfahrung ihrer heilsamen Macht hielt? In solchem Sinne gestand er dem Sohne: „Ich habe wenigstens 12 Jahre lang als ein wirklich Ungläubiger gepredigt; ich war völlig damals überzeugt, daß Jesus in seinen Reden sich den Vorstellungen und selbst den Vorurteilen der Juden akkommodiert hätte; aber diese Meinung leitete mich dahin, daß ich glaubte, ich müsse eben so bescheiden gegen die Volkslehre sein."

In dieser Wendung des Vaters spiegelt sich aber zugleich der ganz veränderte theologische Geist des Geschlechts, das im zweiten Drittel des achtzehnten Jahrhunderts hervortrat. Die letzte vor der Entwicklungsgeschichte Schleiermachers liegende Generation erscheint damit vor uns.

Vorüber sind die Kämpfe zwischen Reformierten und Lutheranern, zwischen Kirchen und Sekten. Der große Streit der Bildung, der Wissenschaft des 18. Jahrhunderts mit der Theologie hat auch in Deutschland begonnen. Aber es ist charakteristisch, daß die Verteidigungen der Kirchenlehre bei uns früher übersetzt werden als die Angriffe. Langsam ziehen die Semler und Michaelis ihre ausgedehnten Belagerungslinien. Ein wunderlicher Zustand: Jedermann empfindet, daß die Grundsäulen des moralischen und historischen Beweises, auf denen die altprotestantischen Dogmen ruhen, ins Schwanken gekommen sind. Bei allem, was die Theologen reden und tun, steht hinter ihnen stets empfunden das Urteil der englischen und französischen Bildung wie der Richterspruch eines Abwesenden, den kein Einwand, keine Ausrede der Verlegenheit tot macht. Und doch ist diese Generation, sind die Baumgarten, Semler, Michaelis, selbst ein Kant in der Schule des Pietismus aufgewachsen; ja eine kräftige, realistische Natur darf sich sagen, daß es für Gemüt und Willen des Menschen in diesem protestantischen Deutschland noch keine andere Lebensform gebe als die Kirche, und die mächtigen Wirkungen, die sie übt, dürfen ihre Diener noch mit dem höchsten Selbstgefühl erfüllen. So entsprangen die merkwürdigen Seelenzustände, die in Semlers Selbstbiographie, in Hippels Lebensläufen, im Sebaldus Nothanker mit einer ebenso unerfreulichen als höchst belehrenden Offenheit

dargestellt sind; dem inneren Zwiespalt, der hier wühlte, entsprachen in der Theologie die Theorien der Akkommodation, im Leben die gebrochenen Charaktere. So war diese Zeit, daß selbst Kants gerader und großer Verstand es rechtfertigte, wenn der Prediger das Moralgesetz durch einen ihm fremden Kirchenglauben stützte.

Ja, wir müssen zu einer noch weitergreifenden Betrachtung aufsteigen. Es ist überhaupt für den Zusammenhang der sittlichen Kultur eine höchst belehrende Tatsache, wie sich erst im Zusammenhang mit der streng wissenschaftlichen Bewegung, gradweise, seit dem Ende des 18. Jahrhunderts das allgemeine Gewissen in bezug auf religiös-wissenschaftliche Wahrhaftigkeit geschärft hat. Nicht nur bewußte Akkommodation, sondern auch das verworrene Spiel der Motive, jene sich selber fast unbewußte Unwahrheit, die sich den wahren Faden verbirgt, an dem sie ihre dogmatischen Erkenntnisse auf den Schauplatz zieht, erfüllen uns Heutige mit tiefem Widerwillen. Daher tut man vergangenen religiösen Zuständen, und dieser Epoche zumal, so schweres Unrecht, wenn man den Maßstab strengen wissenschaftlichen Wahrheitsgefühls, wie es bei uns in Lessing zuerst voll und ganz aufleuchtete, ihnen gegenüber anwendet. Ein solches fällte noch gar nicht in dem Gewissen dieser Menschen seinen Richterspruch, und so sind sie ihm auch noch nicht verantwortlich.

Schleiermachers Vater gehörte dieser Generation an, und der dargestellte besondere Gang seines Lebens machte ihm die Bedeutung des einfachen objektiven Kirchenglaubens so deutlich, so eindringlich, wie wohl bei wenigen andern dieser Generation geschah. Dies erklärt das Gepräge seines Geistes, wie es in seinen Briefen hervortritt, und dies allein. Er erscheint als eine kräftige, lebensvolle Natur, die durch ihre Gesundheit und ihre energischen Bewegungen die Umgebung mit Behagen erfüllt. Er hat jene Leichtlebigkeit, welche die Sorgen dem kommenden Tag überläßt, die idealen Ansprüche an Wahrheit den Forschern zuweist. Solcher Sinn entwickelt sich aus einer harten Jugend bei kräftigen Naturen nicht selten höchst überraschend. Sein starker Verstand bedarf der Wissenschaft. In engen Lebensverhältnissen ist er doch dem, was in der Theologie und Philosophie vorgeht, lebendig zugewandt, ein leidenschaftliches Mitglied des Freimaurerordens und mit dem Philosophen Garve in Verbindung. Er hatte von Jugend an sich in Schulden gesteckt, um die besten Bücher zu haben; er war ein ungeheurer Leser in seiner Einsamkeit, und, als der Sohn erst heranwuchs, unermüdlich zu hören und zu lernen. Aber die Verteidigungen des Kirchenglaubens, deren zahllose Bände er verschlang, blieben bei ihm ganz wirkungslos. Das tätige Leben im kirchlichen Amt ließ ihn erst sich von Jahr zu Jahr in die rechtgläubigen Überzeugungen einleben. Er diente der Kirche nach

der Regel, die er auch dem Sohne vorlegte: „Bedenke, daß du zu Menschen redest, die eine Offenbarung annehmen, und daß es deine Pflicht sei, dich zu ihnen herabzulassen; dazu aber ist notwendig, daß du dich von ihrer Wahrheit vollkommen zu überzeugen suchest, damit du redest, wie du glaubst." Er behandelt also die religiöse Wahrheit als ein gewaltiges Erziehungsmittel, sieht sie, dem entsprechend, immer in Beziehung zu den Bedürfnissen der Menschen, ja zeigt sich überall geneigt, nach dem Wechsel dieser Bedürfnisse die Wahrheit selber zu modifizieren. Hiermit aber verband sich noch ein anderes Moment im Seelenleben des merkwürdigen Mannes. Es war in ihm etwas Undiszipliniertes, Leidenschaftliches, Ruheloses, Zwiespältiges. Immer bewegten sich in ihm die religiösen Probleme. So hat er noch in vorgerückten männlichen Jahren eine Umwandlung erlebt [3]).

Er berichtet, wie er es an sich selber erfahren habe, daß der Glaube ein Werk der göttlichen Gnade sei. Und zwar ist eine starke Einwirkung auf diese Umwandlung von der Brüdergemeine ausgegangen. Eine Zeitlang hatte sein Glaube und der Geist seiner Familie herrnhutische Form. Er erfuhr diese herrnhutischen Einflüsse, als die Truppen, denen er als Feldprediger diente, während des bayrischen Erbfolgekrieges in Gnadenfrei standen. Die tiefe Jesusliebe und mächtige geistliche Beredsamkeit Bruiningks [4]) hat damals viele der Soldaten und auch ihren reformierten Geistlichen ergriffen. Der Christusglaube der Brüder machte sich von da ab in den Predigten Gottlieb Schleiermachers geltend; bei dem Konfirmationsunterricht seiner Tochter Charlotte (1780) bediente er sich eines herrnhutischen Lehrbuchs; die mit dem Unterricht verbundenen Morgenunterhaltungen, an denen auch Fritz teilnahm, waren von demselben Geiste erfüllt, und er las wohl Reden Zinzendorfs in ihnen vor. Und wie nun Mutter und Kinder in diese religiöse Erregung mithineingezogen wurden, bereitete dies den Entschluß vor, die Kinder zu den Herrnhutern übersiedeln zu lassen, und machte den Knaben für die Eindrücke empfänglich, die ihn dort erwarteten.

Doch war — höchst merkwürdig zu sehen! — der Kampf zwischen Glaube und Wissenschaft in dem Feldprediger Schleiermacher auch durch diese Umwandlung nicht beendigt. Als ein leiser Unterton geht die Unsicherheit seines Glaubens durch des Vaters späteren Kampf mit seinem Sohne. Bald verlangt er von ihm sorgsame Pflege für den Glauben, der

---

[3]) *Näheres über ihn bei E. R. Meyer, Schleiermachers und Brinkmanns Gang durch die Brüdergemeine (1905) S. 2 ff., 269 ff. und bei Hering, Theolog. Studien u. Kritiken (1919) S. 104 ff. Ehe er 1760 Feldprediger in Breslau wurde, war er kurze Zeit Lehrer am reformierten Waisenhause in Magdeburg.*

[4]) *E. R. Meyer 4 ff.*

andere beglückt, sei es durch eine Wahrheit oder durch eine Täuschung; bald wieder folgert er: weil allein der kirchliche Glaube dies Glück, diesen Frieden ganz gewährt, deshalb muß er allein wahr sein; von den Äußerungen einfachen Glaubens, die ihm ganz aus dem Herzen kommen, springt er plötzlich zum ebendigen Interesse an Schriften über, die alle objektive Anschauung des Übersinnlichen in das Gebiet heilsamer Symbole verweisen: in allem diesem einem Manne zu vergleichen, der nun seit langer Zeit sich seines geräumigen, behaglichen Hauses erfreut, der immer wieder vergißt, wie er es doch eigentlich auf unsicheren Fundamenten erbaut hat — und das doch nicht ganz vergessen kann. Und wie er dann in den folgenden Jahren dem Sohne sich offener gibt, tritt das Suchende, jeder Diskussion mit den Philosophen Offene in ihm ergreifend hervor.

So geschah es, daß der freie Sinn des Großvaters, in dem Vater gehemmt, erst in dem Enkel sich wieder Bahn brach und damit der religiöse Geist dieser Familie, der in schweren Gewissenskämpfen von Großvater und Vater sich entwickelt hatte, in ihm einen großen und freien Abschluß fand. Die unseligen religiösen Zustände zweier Generationen spiegeln sich in diesen inneren Schicksalen seiner Vorfahren ab, Zustände, in denen der gebundene Glaube seine Ketten schüttelte, mit Zweifeln kämpfte, aus denen nunmehr der Enkel einer glücklicheren Zeit entgegenwuchs.

Der Vater war reformierter Feldprediger für Schlesien in Breslau, als hier am 21. November 1768 sein ältester Sohn Friedrich Daniel Ernst geboren wurde. Auch die Mutter stammte aus einer geistlichen Familie; sie war die jüngste Tochter eines Hofpredigers Stubenrauch, ihr Bruder Professor der Theologie in Halle, die ganze Familie mit den Spaldings und Sacks, der Aristokratie der reformierten Prediger, eng befreundet. Von dem moralisch bestimmten Glauben dieser Kreise ist auch sie unter des Mannes Einwirkung zu Bedürfnis und Erfahrung göttlicher Gnade übergegangen. Sie erscheint als eine einfache, tief religiöse, höchst intelligente Frau, die ganz der Erziehung ihrer Kinder lebte. Außer unserem Friedrich waren ein Mädchen, Charlotte, und ein jüngerer Knabe, Karl, vorhanden; ein anderes Töchterchen war früh gestorben. Da der Vater meist auf Amtsreisen war, fiel ihr die Erziehung der Kinder beinahe ausschließlich zu; aus den Briefen, in denen sie ihrem Bruder über ihre Kinder den genauesten Bericht abstattet, spricht schlichter, treffender, ja tiefer Verstand mitten in überfließender Zärtlichkeit, jener ergreifende Adel der Seele, der auch in den engsten Verhältnissen, ja in Nahrungssorgen für die Zukunft der Kinder unverrückbar ihr inneres Glück im Auge behält. Sie sollte keins derselben erwachsen sehen. Wie eine Ahnung spricht es aus ihren einfachen Worten: „Ich kann es nicht begreifen, wie so viele Eltern so wenig wahre Liebe zu ihren Kindern haben

können, da wir doch nichts in diesem Leben besitzen, worauf wir uns noch jenseits des Grabes können Rechnung machen, als die Tugend und unsere Kinder."

Friedrich war von zarter Gesundheit. Schon der Knabe hatte ein Gefühl, er werde nicht alt werden. Seine ältere Schwester Charlotte hatte ihn als Kind fallen lassen; sein Wachstum war dadurch gestört und eine Schulter unregelmäßig geworden, doch so, daß es ihn kaum entstellte. Der zwölfjährige Knabe mit den klaren, edlen Linien des Gesichts und den strahlenden Augen erschien der Mutter zart durchgeistigt. Die außerordentliche intellektuelle Begabung, die sich später, wie bei den bedeutendsten philosophischen Köpfen, so langsam zur Selbständigkeit entwickeln sollte, trat in dem Kinde mit Frühreife hervor. Mit vier Jahren hatte er zu lesen begonnen. „Der liebe Junge — schreibt die Mutter etwas später — macht uns manche Freude und viel Hoffnung. Er hat das zärtlichste Herz und einen sehr guten Kopf." „Er ist der Kleinste in der ganzen Schule und kommt aus allen Klassen als einer der obersten heraus." So kam er in den frühen Ruf der Klugheit; ihn selber aber, der noch nicht zehn Jahre alt war, quälte, daß er nichts von dem, was die Schule abgerissen brachte, in seinem wahren Zusammenhange verstand, während er doch seine Mitschüler ganz ohne diese Unruhe sah; daher er denn heimlich an der gepriesenen Größe seiner Fähigkeiten zweifelte und beständig in der Angst schwebte, daß andere diese unvermutete Entdeckung nun auch machen könnten. Das dämpfte seinen kindischen Stolz mehr als die religiösen Einwirkungen der Mutter hätten tun können.

Er mochte etwa 10 Jahre alt geworden sein, als seine Eltern Breslau verließen und ihren Aufenthalt zu Pleß in Oberschlesien nahmen, ein Jahr darauf dann auf der reformierten Kolonie Anhalt, deren Predigtamt der Vater neben dem des Feldpredigers verwaltete. So war er denn von seinem 10. bis 12. Jahre größtenteils auf dem Lande und im Unterricht der Eltern. „Wir behalten ihn darum noch bei uns — schreibt die Mutter —, weil er für sein Alter schon genug weiß; wir möchten gern, daß sein Herz so gut wäre, als sein Verstand schon Kräfte hat; sein Herz ist schon durch das viele Lob, was man ihm in Breslau wegen seines Verstandes erteilt hat, verderbt, denn er ist dadurch stolz und eitel geworden. Hätten wir ihn in Breslau gelassen, wäre er im 14. Jahre gewiß zur Universität reif gewesen, so glücklich geht ihm alles vonstatten." Für seinen schwächlichen Körper war diese Hemmung seiner frühreifen Entwicklung sehr heilsam; Magenkrämpfe, die Leiden seiner späteren Jahre, quälten schon den Knaben.

Endlich in seinem 12. Jahre begann wieder ein regelmäßiger Unterricht, seitdem ihn seine Eltern nach Pleß in Pension gaben. Sein Lehrer, ein Schüler Ernestis, selbst voll Begeisterung für die alten Sprachen, erfüllte auch ihn mit dieser Liebe, die durch sein ganzes Leben hindurch gedauert hat,

und setzte ihn durch die Erzählung von berühmten Gelehrten in Flammen. Aber auch in dieser Zeit brachte ihm sein frühreifer Scharfsinn eigene Qualen. Er geriet auf die Idee, alle alten Schriftsteller, somit die ganze alte Geschichte sei untergeschoben; denn was er von dieser alten Geschichte wußte, erschien ihm romanhaft und unzusammenhängend. Auch diesen sonderbaren Gedanken verschloß er in sich, da das Aussprechen so abenteuerlicher Zweifel ihn wohl um den Ruf eines guten Kopfes bringen mußte; so erwartete er denn von dem, was er mit der Zeit selber entdecken würde, die Bestätigung desselben oder seine Widerlegung. Auch religiöse Kämpfe waren ihm damals nicht mehr fremd. Seine Kinderphantasie schon war durch die Lehre von den unendlichen Strafen und Belohnungen auf eine höchst beängstigende Art beschäftigt worden, und es hatte ihm in seinem 11. Jahre mehrere schlaflose Nächte gekostet, daß er bei der Abwägung des Verhältnisses zwischen den Leiden Christi und der Strafe, deren Stelle dieselben vertreten sollten, kein beruhigendes Ergebnis erhielt.

In dieser Frühreife, von so disparaten Elementen, als das Christentum und das klassische Altertum sind, wechselweise angezogen, durch einen selbständig grübelnden Scharfsinn schon über die Schule hinweggehoben, bevor er sie durchlaufen hatte, sollte er nun in eine religiöse Gärung eintreten, die über den Beruf seines Lebens entschied. Sein ganzes künftiges Dasein steht unter der Macht der Einflüsse, die in dem Knaben teils schon lebendig waren, teils nunmehr seiner warteten. Wie unsere Erinnerung in lebhafter Vergegenwärtigung dieser frühen Zeiten unserer Entwicklung sich kaum genug tun kann, so ist auch, ohne Ausnahme beinahe, in ihnen bereits in einer wunderbaren Weise die Gestalt unseres künftigen Daseins gegenwärtig. So durchleuchtet Goethes Knabenzeit überall das unbefangenste Sichregen dichterischer Phantasie, so die Kindheit und die Knabenjahre Schleiermachers die Macht des religiösen Gefühls. Er war — trotz jener widerstreitenden Einflüsse und Anlagen — im Frieden Gottes schon, bevor er die Unruhe der Welt kannte.

Zweites Kapitel.

Die herrnhutische Erziehung[1]).

Religion, und zwar solche von herrnhutischem Gepräge, war die Atmosphäre gewesen, die den Knaben Schleiermacher umgab. So hatte auch sein Gemütsleben sich zuerst vom religiösen Gefühl aus entwickelt. Er erinnerte sich später seiner ersten Regung auf einem Spaziergang mit seinem Vater, und das lag wohl vor seinem Eintritt in die Gemeinde. Die Morgenstunden, in denen er den religiösen Gesprächen des Vaters mit Lotte während ihrer Konfirmationszeit beigewohnt, hatten einen tiefen und dauernden Eindruck in ihm zurückgelassen. Und schon 1782, ehe er noch nach Gnadenfrei gekommen war, hate die pietistisch-herrnhutische Sehnsucht nach dem Erlebnis und der Gewißheit der Gnade ihm viel Schmerzen bereitet: er empfand, daß er „noch nicht von Jesu begnadigt sei". Und wie müssen doch auch die gläubige Seelentiefe der Mutter und das Schauspiel der Seelengeschichte der leidenschaftlich religiös veranlagten Schwester auf ihn gewirkt haben! So waren die zwei jungen Seelen der Geschwister ganz für die seelische Innerlichkeit der Brüdergemeinde vorbereitet, als der Vater sich entschloß, sie dieser zu übergeben.

In Gnadenfrei hatte sein religiöses Leben eine außerordentliche Förderung erfahren. Er hatte seitdem an den Schriften der Brüder sich erbaut, und auf seinen Amtsreisen hatte er viele Mitglieder der herrnhutischen Gemeinden persönlich kennengelernt, ihre Einrichtungen gesehen, ihre Gottesdienste besucht. Nicht nur für ihn war die Geschichte und Wirksamkeit dieser Gemeinden ein Gegenstand höchsten Interesses, sondern für jeden ernsten protestantischen Prediger dieser schlesischen Landschaften. Von diesen Fabrikdörfern aus, wie sie an den Abhängen des Riesengebirges und der Lausitzer Berge liegen, hatten sich die Brüdergemeinden verbreitet. An dem wüsten Hutberge bei Berthelsdorf in der sächsischen Oberlausitz hatten die mährischen Brüder, Christian David und die Neißer, über die Gebirge wan-

[1]) Für dieses zweite Kapitel trat zu persönlichen Anschauungen und Mitteilungen, zu dem handschriftlichen Tagebuch Okelys die bekannte umfangreiche Literatur über die Unität. *Dilthey hat in der 1. Auflage von diesen Schriften eine Anzahl genannt; wichtiger als diese allgemeine Literatur, die in jedem Nachschlagewerk (unter Herrnhuter, Brüdergemeinde oder Zinzendorf) verzeichnet ist, wurde für dieses Kapitel das oben genannte Buch von E. R. Meyer, Schleiermachers und Brinkmanns Gang durch die Brüdergemeine (1905), das vom Verf. für die Neubearbeitung dieses Kapitels eingehend benutzt worden ist.*

dernd, nachdem sie Hab und Gut verlassen hatten, das erste Haus von Herrnhut gebaut. Nun lagen rings umher, in Sachsen, Schlesien, der Lausitz, die Gemeindeörter. Nach der Wetterau, dem Rhein, bis nach Holland und England hatte die fromme Unruhe des Grafen mit Gemeindegründungen sich ausgedehnt; aber hier blieb die Heimat. Und hier blieben auch die großen, religiösen Erziehungsanstalten, die, sozusagen, im Herzen dieser ganzen kirchlichen Organisation lagen. In ihnen — und außer den berühmten auswärtigen Missionen in ihnen allein — entwickelte diese kirchliche Organisation, die sich sonst als eine brüderliche Gemeinschaft von Wiedergeborenen ganz von der Welt abgesondert hatte und beinahe ängstlich von jeder Einwirkung auf die Glieder der Staatskirchen sich fernhielt, eine lebendige religiöse Betriebsamkeit. Da nun die Eltern genötigt waren, ihre drei Kinder dauernd aus dem Hause zu geben, weil der Rektor der Schule in Pleß nach seiner Heimat abberufen worden war, so erschien ihnen in ihrer Besorgnis vor dem Geiste der Welt als einzige Auskunft die hier herrschende christliche Erziehung, deren Anforderungen auch ihre Verhältnisse nicht überstiegen. Sie unternahmen also im Herbst 1782 zusammen eine Reise, um die Erziehungsanstalt zu Niesky kennenzulernen. Sie kamen gerade zu der Zeit des Synodus in Berthelsdorf an, zu dem aus allen Weltteilen Deputierte erschienen waren, und dessen feierlichen Eindruck, unter der Leitung des weisen Spangenberg, auch die Geschichtschreiber der Unität nicht genug rühmen können; das tiefe fromme Gemüt der Mutter ward davon ganz ergriffen. So reisten sie denn von da weiter nach Niesky, fanden alles nach ihrem Wunsche, und nach ihrer Rückkehr kamen sie bei der Unitätsdirektion um die Aufnahme ihres ältesten Sohnes in das Pädagogium ein.

Und nun ergriff die drei Kinder eine immer zunehmende religiöse Erregung. Schon während die 17jährige Lotte in der Abwesenheit der Eltern die beiden jüngeren Geschwister behütet hatte, war sie vom heftigsten Verlangen ergriffen worden, in die Gemeinde einzutreten und hier für ihre unruhige Seele den religiösen Frieden zu finden. Wie wurde nun dies Verlangen durch die Berichte der Eltern verstärkt! Wenn auch zögernd, gaben Vater und Mutter am Geburtstag Friedrichs Lotte ihre Einwilligung zum Eintritt in die Gemeinde. Und da nun ihre Eindrücke sie schon bestimmt hatten, auch den jüngeren Sohn dahin zu geben, so beantragten sie die Aufnahme ihrer drei Kinder, der Tochter in das Gnadenfreier Schwesternhaus, der beiden Söhne in die Anstalt zu Niesky. Der Vater las den Kindern seinen Brief an die Unitätskonferenz vor, sie unterschrieben alle drei, und er empfahl sie nun in einem bewegten Gebet der göttlichen Leitung auf ihrem neuen Weg. Auch unser Friedrich wurde von des Vaters Erzählungen über die Gefahren der weltlichen Schulen und die unschuldige Frömmigkeit,

den ländlichen Frieden von Niesky hingerissen. Es war die tiefste Überzeugung des Vaters, daß er nur so das Religiöse in dem frühentwickelten Knaben gegen die vereinigte Macht der Welt draußen und des skeptischen Verstandes in ihm schützen und zur Entfaltung kommen lassen könne, und dieser selbst in seiner sanften, tiefen, stillen Innerlichkeit fühlte in sich die Bestimmung zu religiösem Leben. Es kam nun eine längere Zeit sehnsüchtiger Erwartung; auf den Vorschlag der Unitätsdirektion wurden die Kinder am 5. April nach Gnadenfrei gebracht. 11 Wochen sind sie dort geblieben, die Entscheidung über ihr Schicksal, die noch vom Lose abhing, zu erwarten.

Diese Wochen in Gnadenfrei, in denen der 14jährige Knabe, müßig und unter dem ersten Eindrucke der herrnhutischen Umgebung, durch die Gegenwart der Eltern über seine Jahre in das geistige Leben dieser Gemeinden hineingezogen, nach den persönlichen Erfahrungen der Brüdergemeinde rang, begannen ein erregtes religiöses Phantasieleben, das die ganze Zeit seines Aufenthalts in der Brüdergemeinde hierdurch nicht völlig zur Ruhe kam. Der Geist dieser bedeutenden Gemeinschaft bemächtigte sich seiner.

Schleiermacher selber bezeichnete später aus seiner persönlichen Erfahrung heraus als den Mittelpunkt der herrnhutischen Religiosität die Weise, in der in jeden Vortrag, in jede Stimmung, in jede Handlung die Lehre von dem natürlichen Verderben und den übernatürlichen Gnadenwirkungen verwebt wird, wie das Hindurchdringen durch diesen Gegensatz zum persönlichen Kampf, zur persönlichen Erfahrung eines jeden einzelnen gemacht wird. Ist doch das Herrnhutertum nichts anderes als der Pietismus in kirchlicher Organisation. Es ist das Genie Zinzendorfs, für jenen Umgang mit Jesu, jene Herzensgemeinschaft der Gläubigen, die er schon als Jüngling auf dem Schloß zu Hennersdorf bei seiner Tante, einer schönen Seele, gefunden hatte, immer neue Formen, neue Ausdrucksweisen in Lied, Wort, Einrichtung des Kultus und kirchlicher Organisation zu entdecken. Er verwirklichte das Ideal des Pietismus, indem er eine Gemeinschaft begründete, die nur aus Gläubigen besteht. Der ganze Wert des Lebens jenseits der Familie und des Erwerbslebens konzentriert sich für diese Gläubigen in der Rettung der Seele aus der Welt in das friedenvolle, vom Heiland geschaffene Gnadenreich. Was die Brüder von Kunst, Wissenschaft, Schönheit und Freude des Daseins haben, quillt nur aus ihrer Religiosität; von ihr ist ihre Geselligkeit ganz durchdrungen; die religiöse Gemeinschaft ist ihre Heimat und ihr wahres Vaterland. Jedes wichtige Lebensverhältnis ist durch das Los geordnet und so von vornherein göttlich bestimmt und geheiligt, und im kleinsten Zufall erblicken sie die göttliche Vorsehung. Diese Alleinherrschaft der Frömmigkeit über die vornehmen wie die einfachen Seelen erhielt nun in den Brüdergemeinden eine eigentümliche Färbung und Steigerung durch

die Vereinfachung des weitläufigen Apparates der protestantischen Dogmatik. Aus der Lehre von der Erlösung durch Jesu Kreuzestod und seine Wunden ergibt sich ihnen der ausschließliche Zugang der Seele zu Gott durch Jesus; so wird der brüderliche beständige Umgang mit dem Heiland zum Mittelpunkte des religiösen Lebens, und dieser Umgang wird nun hier zu einem innigen Liebesverkehr der Seele mit ihrem Bräutigam; darin stimmen die Herrnhuter überein mit der Mystik und mit der gleichzeitigen Musik Joh. Sebastian Bachs. Der Glaube ist hier aufgenommen in ein fast weibliches Gefühlsleben und in die Phantasie. Wie aber hätte diese Alleinherrschaft der Frömmigkeit möglich sein sollen ohne die beständige Richtung der Seele auf die religiöse Welt durch einen mannigfachen, jeden Tag erfüllenden Kultus? Nur durch ihn wurde die Macht der übersinnlichen Welt in der Phantasie aufrechterhalten. Unvergleichliche Möglichkeiten einer Neugestaltung des protestantischen Gottesdienstes eröffneten sich hier. Wenn sich die Übertragung der göttlichen Kräfte nach der Stufenfolge des hierarchischen Systems im katholischen Kultus eine überwältigende Formensprache geschaffen hatte, so gelangt nun die protestantische Innerlichkeit im Gottesdienst dieser kleinen, durch den Glauben zusammengehaltenen Gemeinden zur wirksamsten Darstellung. Das ganze Dasein wird hier zum Ausdruck der Religion, die es erfüllt und trägt, von der geordneten friedlichen Stille dieser Dörfer, dem abgemessenen Leben in ihren Chorhäusern bis zu dem heiteren Frieden ihrer Kirchhöfe, wo die Reihen der Gläubigen auf die Auferstehung harren. Der Ausdruck der Frömmigkeit im ganzen Leben hat so nur seinen Höhepunkt in den religiösen Versammlungen, die das ganze Tagesleben wie goldene Fäden durchziehen. Religiöse Lyrik und Musik sind die Seele des Gottesdienstes, und sie spricht sich am vollkommensten in den Singstunden mit ihrer freien Aneinanderreihung von Liedversen nach dem inneren Gesetz eines religiösen Stimmungsverlaufs aus und in der Musik der hohen Feste. Der Jahreskreis der Festtage wird zum Nacherlebnis des Lebens, der Leidensstationen und des Todes Jesu. In dem stillen, engen Leben dieser Gemeinden werden die leisen Bewegungen der Seele gefühlt, in den kleinsten Ereignissen wird die Hand Gottes gespürt. Und so wird nun das Verhältnis zur unsichtbaren Welt stärker als je vorher im Christentum in dem beständigen ununterbrochenen, friedvollen Umgang mit dem Heiland als ein gegenwärtiges Glück genossen. Tagebücher, Lebensläufe, brieflicher Austausch, die Gemeindestunden und die kleinen religiösen Zirkel haben an den Führungen der Seelen ihren Gegenstand, und wohl hatte Goethe recht, in den Bekenntnissen einer schönen Seele herrnhutische Frömmigkeit als Vorstufe einer intensiveren höheren Gestaltung des Seelenlebens anzusehen.

Das war das Leben, das nun in Gnadenfrei den 14jährigen Knaben umgab. Die religiöse Schönheit, die es hatte, bezwang ganz seine junge Seele. Seine Phantasie erlebte die Realität der Glaubenswelt beständig in der religiösen Geselligkeit und den Gottesdiensten der Brüder. Und so rang er nur darum, seine eigene Versöhnung durch Christus zu erleben. Denn Zinzendorf und seine Gemeinde trugen keine Scheu, die Gemüter der Kinder in diesen Kampf der Seele um Bekehrung und Gnade hineinzuziehen. Kein Alter sollte von dem ausgeschlossen sein, was den allein wertvollen Gehalt des Lebens ausmacht.

Indem nun der 14jährige Knabe seine kindlichen Beweggründe zerlegte, erschien ihm leicht auch seine beste Handlung als verdächtig. Aber war ihm damit seine Überzeugung von dem eigenen moralischen Vermögen des Menschen genommen, so rang er nun vergeblich zum Ersatz nach jenen übernatürlichen Gefühlen, von deren Notwendigkeit für das Heil seiner Seele ihn jeder Blick in sich selber überzeugte, von deren lebendiger Macht überall rings um ihn jede Predigt, jeder Gesang, ja jeder Anblick der Mitglieder der Gemeinde zu ihm sprach, die sich in solchen Augenblicken so friedlich, so glücklich ihm gegenüber darstellte, und welche nur vor ihm, vor ihm allein zu fliehen schienen. Glaubte er von diesen übernatürlichen Gefühlen einen Schatten erhascht zu haben, so erkannte er bald in ihnen eine unfruchtbare Anstrengung seiner Phantasie. Vergebens war seine Mutter bemüht, dem, was er stündlich in der Gemeinde vernahm, richtigere Anschauungen vom natürlichen Verderben, von den übernatürlichen Gnadenwirkungen unterzulegen. Seine ganze Hoffnung klammerte sich an die friedliche Erscheinung dieser Wiedergeborenen. Er war entschlossen, wenn ihm die Aufnahme in das Pädagogium versagt würde, ein ehrsames Handwerk in der Gemeinde zu lernen. Zum ersten Male schien er an einer übernatürlichen Wirkung in sich nicht zweifeln zu können, als er mit diesem Entschluß allen ehrgeizigen Plänen entsagte, zu denen ihn sein Lehrer in Pleß begeistert hatte. In dieser Gemütsverfassung trat er im Frühjahr 1783 in das Pädagogium zu Niesky. Die Eltern brachten selber die beiden Söhne dorthin, den jüngeren, Karl, in die Knabenanstalt, Fritz in das Pädagogium, und kehrten dann in ihr kinderloses Heim zurück. Eine Ahnung, er werde die Mutter nicht wiedersehen, machte dem Knaben beim Abschied das schon viel duldende Herz schwer. Auch die Trennung vom Vater sollte auf immer sein.

Von diesem Juni 1783 bis in den September 1785 hat nun Friedrich das Pädagogium von Niesky durchlaufen. Die Herrschaft des herrnhutischen religiösen Geistes über seine Seele dauerte in diesen Jahren ungemindert fort, sie nahm nur in der klösterlichen regelmäßigen, von religiösen Ideen geleiteten Ordnung der Anstalt die ruhigere Form eines unablässigen Um-

ganges mit dem Heiland an. Und die wunderbare Heilkraft, die in der Jugend durch neue Eindrücke und neues Voranstreben in uns lebendig ist, bewährte auch diesen leidenschaftlichen Zuständen des 14jährigen Frühgereiften gegenüber ihre Macht. Vor mir liegt ein Tagebuch seines Busenfreundes Okely, welches das heiterste Bild dieser Jahre von Niesky gibt, und Schleiermacher selber dachte nie ohne das lebhafteste Vergnügen an sie zurück.

Niesky liegt ein paar Meilen nördlich von Görlitz, mitten in wenig fruchtbarem Flachland. Wenn man von Görlitz kam, sah man das kleine, friedliche Dorf in der Ebene sich hinstrecken, die schmalen Glockentürmchen des Gemeinhauses hervorragend unter den niedrigen Häusern, links daneben das zweistöckige Brüderhaus, rechts das Knabeninstitut und das Pädagogium, in das nun Schleiermacher eingezogen war; es stieß an die Felder, und ein paar Minuten weiterhin rechts vom Dorf führten verschiedene Wege, hier und da von einigen Pappeln begleitet, nach Monplaisir, den Anlagen, in denen sich die Knaben vom Pädagogium tummelten, dicht angrenzend an eine Kiefern- und Tannenpflanzung. Es war eine dürftige Gegend; aber die einsame Ländlichkeit, der reinliche Sinn für harmonische Natur, der in allen Gemeindeorten mit so ganz eigenem Reiz die einförmige Stille des Gemüts abspiegelt, endlich das Behagen, das aus dem traulichen Verkehr der Schüler mit Inspektoren, Helfern und Predigern entsprang, verbreiteten die wohltuendste Empfindung. Die klösterliche Anstalt selber hatte in erster Linie in der Heranbildung der künftigen Theologen der Gemeinde ihre Bestimmung. Sie hatte daher, wie ihr pietistisches Vorbild in Halle, ihr Hauptziel in der Pflege des Glaubenslebens ihrer Zöglinge. So sollte in ihnen nur der eine Antrieb herrschen, dem Willen Gottes oder des Heilandes zu genügen. Sie standen unter einem milden, brüderlichen, aber unablässigen Bewachungssystem; jede der Stubengesellschaften, in welche die Anstalt sich teilt, war einem theologischen und einem ungelehrten Aufseher unterstellt. Das Direktorium erhielt einige Zeit nach Schleiermachers Eintritt Friedrich Gregor; er war der bedeutendste Musiker der damaligen Gemeinden, und aus seinem Gesangbuch hat damals der Knabe Schleiermacher gesungen. Es bezeichnet neben Spangenbergs Idea fidei fratrum gewissermaßen den Abschluß der bewegten ersten Zeit der Gemeinden. Auf den Unterricht aber übte der unstudierte Mann wenig Einfluß. Inspektor des Pädagogiums, der eigentliche Schulmann desselben, war der alte Zembsch, der den Herren von der Unitätskonferenz gegenüber den gelehrten Charakter des Pädagogiums als einer lateinischen Schule zu verteidigen verstand. Unvermischt mit religiösen Sonderbarkeiten war seine Philologie allerdings auch nicht; so notiert Okely gelegentlich mit großem Verdruß, wie Zembsch bei der Erklärung der bekannten Ode an Virgil einen ernsthaften Beweis

der Gottlosigkeit der Schiffahrt, zur Rechtfertigung des Horaz, wie er glaubte, antrat; dergleichen Sachen, wie daß die Menschen von einem Lande zum andern segelten, sich auf einem Mongolfierischen Ballon in die Luft erhöben oder sich mit der Elektrizität einließen, seien ganz gegen die Absicht des Schöpfers; Beweis: denn er hat sie uns von Natur nicht gegeben. Gelegentlich ärgerte er denn auch seine Schüler mit der Behauptung, daß alle neueren Dichter dem Horaz nicht das Wasser reichten. Aber er wirkte stark auf die Zöglinge durch die männliche, oft derbe Geradheit seines Wesens, durch Temperament, Leben, Originalität bis zur Paradoxie in seinem Unterricht und durch die treueste religiöse Fürsorge für die Schüler nach Brüderart. Schleiermachers tiefe religiöse Anlage zog ihn an, er liebte den Knaben väterlich, und auch sein Schüler bewahrte ihm lebenslange Verehrung. Aus all seinen Lehrern hebt Schleiermacher einen jüngeren, Hilmer, weit hervor. Bei einem immer leidenden Körper habe er einen wahrhaft philosophischen Geist, ein vorzügliches pädagogisches Talent und einen nicht zu ermüdenden Fleiß zum Besten seiner Schüler besessen. Wie traulich erscheint seine Art in Okelys Tagebuch, wenn er, während über ihrem Zimmer die Langeweile eines Sonntagsnachmittags brütet, sie da überrascht und ihnen einen witzigen englischen Artikel vorliest (das Englische hat Schleiermacher auch bereits in Niesky gelernt); selbst sein Ungeschick macht ihnen den verehrten Mann lieber. In seiner aus den Tiefen der Frömmigkeit stammenden Selbstlosigkeit, dem schönsten Zug dieser herrnhutischen Seelen, doppelt rührend, da schon die Schatten des frühen Todes sich auf ihn herabsenkten, ist er eine der bedeutsamsten Gestalten, die in diesen Jahren auf den Heranwachsenden gewirkt haben.

Vor allem bestimmte aber das Leben dieser Schulzeit der Verkehr der Schüler untereinander. Welches Jugendglück lag in den Freundschaften der Kameraden, in ihrer gemeinsamen Lektüre, in den fröhlichen Festen an den Geburtstagen bei Tee oder Schokolade und unter einer Flut von Versen im gemeinsamen Genuß der Musik, die durch das ganze Brüderleben damals hindurchklang, und im Austausch der Tagebücher, selbst im Überlisten der Helfer und dann doch wieder im brüderlichen gleichen Verkehr mit ihnen. Später hat es Zembsch seinem ehemaligen Schüler Schleiermacher ausgesprochen, die Zeiten seiner Generation seien doch die brillantesten des Pädagogiums gewesen.

Keiner aus dieser Generation hat später in der Brüdergemeinde eine solche herrschende Stellung gewonnen als Albertini, neben Novalis ihr größter Liederdichter und unter ihren religiösen Führern einer der reinsten und vornehmsten. Und mit ihm verband Schleiermacher eine sprichwörtliche Freundschaft, welche die beiden noch lange danach in Niesky unter dem

Namen Orest und Pylades berühmt machte. Sie waren wahlverwandt durch die Verbindung hervorragender geistiger Begabung mit religiöser Tiefe. So war auch diese Freundschaft ganz in Einklang mit der Macht der herrnhutischen Frömmigkeit über Schleiermacher in diesen Jahren.

Die literarischen Unternehmungen der zwei Genossen waren kolossalisch und abenteuerlich. Mit der geringen Sprachkenntnis, die ihnen die Schule an die Hand gab, verschlangen sie in verhältnismäßig kurzer Zeit den Homer, Hesiod, Theokrit, Sophokles, Euripides und Pindar. Bei dieser Lektüre machten sie Entdeckungen, die außer Nieskh bereits geläufig waren, und schrieben Abhandlungen, strotzend von Zitaten, die nichts enthielten, als was die ganze Welt wußte. Und dann dürfen wir uns die jungen Gelehrten wieder denken, wie Okelys Tagebuch seine eigenen Erholungen aus diesen Jahren beschreibt. Auf dem Rasen im Maiblumenwäldchen sitzen sie zusammen, Okely hat einen französischen Miszellaneenband vor sich, aber er kann nicht umhin, mehr auf das halb lustige, halb altkluge Geplauder um sich zu hören. Da ist von Hilmers vergeblichen Anstrengungen, Suppe auszuteilen, die Rede, und gleich darauf vom Verdienst der jüngeren Gemeindearbeiter. Recht altklug fassen die Knaben die tröstliche Hoffnung, daß es nicht leicht an tüchtigen Männern, die Stelle der Alten zu vertreten, fehlen werde. Oder am Sonntagnachmittag wandert Okely mit dem jungen Prediger Treschow zur Gemeinstunde hinüber nach Trebus, wo er denn über die 15 Zuhörer dort in heiligen Eifer gerät. Aber die Sage geht, daß Hilmer einmal nur drei dort vorgefunden und daß er, so unempfindlich er sonst ist, sich damals doch außerstande gefühlt habe, den Rückweg zu Fuß anzutreten. Und dann liest er wieder im Pavillon zu Monplaisir den Messias oder unter einer einsamen hohen Eiche die Ode an Göcking.

So hatten Jugendmut, erwachende wissenschaftliche Begeisterung und der gleichförmige Gang des von Frömmigkeit eingefaßten regelmäßigen Schullebens die religiösen Zustände von Gnadenfrei in dem Knaben umgesetzt in eine andere Form. Die Intensität des Strebens, immer mehr zu dem Frieden durch die Gnade zu gelangen, den er an den Brüdern um sich gewahrte, minderte sich nicht, wie die Briefe an seine Schwester beweisen. Lebenslauf und Tagebuch manches Freundes sprach von dem Erlebnis der Bekehrung, das diesen unter Tränen und Gebet gekommen war. Sein tägliches Leben war von einem viermaligen Gottesdienst umgeben. Die großen Feste erhöhten seine religiöse Stimmung; als er sich dem ersten Abendmahl näherte, steigerte sich immer mehr seine Hoffnung, der Heiland möge ihn ganz zu sich ziehen; „ich war damals lauter glühende Phantasie". Das Abendmahl selbst ist in der Gemeinde von besonderer kultischer Schönheit; die Stille des Abends, der Kerzenglanz und unter dem mannigfach

wechselnden Gesang des Liturgen, der Chöre, der Gemeinde das leise Dahinschreiten der weißen Gestalten der Spender des seligsten Geheimnisses ergriffen sein religiöses Gefühl mächtig. Der Vater hat Schleiermacher später daran vorwurfsvoll erinnert, wie er damals am Gründonnerstag 1784 mit Tränen der Freude und Herzenszerflossenheit der Welt entsagt und dem Herrn und seiner Gemeinde sich gewidmet habe.

„Ihn lieben" — so dichtete er zu Lottens Geburtstag im März 1785 — „das ist Seligkeit, das höchste Gut auf Erden. Und selbst dort in der Ewigkeit wird uns kein größres werden[2])".

Als er dann im August 1785 mit seinem Freund Albertini, nach erlangter Reife für das theologische Studium, aus dem Knabenchor in den Brüderchor aufgenommen wurde, schrieb der 16 jährige rückblickend der Schwester: „Ich bin etwas mehr als zwei Jahre ein Knabe in der Gemeine gewesen, ich habe in der Zeit viel erfahren, viel Schlechtes von meiner Seite und viel Gnade von seiten des Heilandes. Wenn ich bedenke, was man von einem Bruder fordert, so müßte ich freilich verzagen, wenn ich es im Vertrauen auf mich und meine Kräfte wagen sollte; darum denke fleißig meiner vor dem Heiland[3])." Seine innigen Verhältnisse zu den leitenden Brüdern, seine Freundschaft zu dem größten Genie der Frömmigkeit unter den Genossen erweisen ebenfalls die Intensität seines religiösen Lebens; aus diesem kam ihm damals, wie er später gesagt hat, selbst seine Freundschaft. Als er das Pädagogium verließ, lebte er noch vollständig im Glauben der Brüder. Es liegt in dem von der protestantischen Gnadenlehre erfüllten Glaubensleben, daß in ihm der eigene Gnadenstand zum Gegenstand der Prüfung wird; das geschah auch dem Zögling von Niesky. Aber immer mehr war nun doch sein religiöses Leben von dem ruhigen Streben nach ungestörtem und ununterbrochenem Umgang mit dem Heiland erfüllt. „Je ungestörter, desto besser, je einförmiger, desto ruhiger, desto näher dem Himmel, am liebsten aber ganz da." So entwickelt sich nun in ihm die Stetigkeit eines vom Verhältnis zum Unsichtbaren getragenen höheren Bewußtseins; der herrnhutische Geist des Friedens im Heiland verband sich hierin mit einer tiefen eigenen Anlage seines Wesens. Wenn er im Widerspruch damit in einem späteren Bericht sagt, daß er und seine Freunde auch damals nach übernatürlichen Gefühlen gejagt hätten, welche sich dann als Selbstbetrug der Phantasie erwiesen, so erschien doch wohl dieser damalige Zustand vor seiner Erinnerung kritischer, als er in Wahrheit gewesen. Aber jedenfalls sahen sie nicht ohne Angst den Zeitpunkt ihrer Versetzung nach Barby herannahen. Die Entscheidung über ihre ganze Zukunft trat damit vor sie.

[2]) Meyer 144. [3]) Br. I, 33.

Bisher hatten sie sich dieser Frage gegenüber mit griechischen Versen getröstet, und das war kein schlechter Trost. Aber es ging auch mit den griechischen Versen zu Ende.

Ungewöhnlich jung sollten die beiden Freunde in das Seminar zu Barby aufgenommen werden. Nach brüderischer Sitte wurden die neuen Seminaristen von Vorgesetzten des Pädagogiums nach Barby geleitet; unter frommem Gesang nahmen sie am 17. September 1785 Abschied und traten ihre Reise an, und nach fünftägiger Fahrt[4]) wurden sie dann in Barby von den Seminaristen abgeholt; unter diesen war auch Brinkmann, der bald in ein nahes Verhältnis zu Schleiermacher treten sollte. Ihm schrieb damals Schleiermacher in sein Stammbuch Klopstocks Verse:

„Sterbliche, kennt ihr die Ehre, die euer Geschlecht verherrlicht,
O, so singt dem ewigen Sohn durch ein göttliches Leben."

Das Seminar, in das sie eintraten, diente der Vorbildung der gelehrten Stände der Gemeinden für den Dienst an ihnen, besonders für ihr Predigt- und Schulamt. Waren bisher ihre Gedanken ins Weite geschweift ohne sichtbare Grenzen ihrer Zukunft, so machte sich jetzt in dieser Anstalt, die mehr einem katholischen Konvikt als einer Universität glich, die Enge ihrer künftigen Bestimmung fühlbar. Und andere noch tiefere Schwierigkeiten sollten sich bemerklich machen. In dieser neuen Lage trat die Seite der herrnhutischen Frömmigkeit hervor, in der die für wissenschaftliche Köpfe unerträgliche Schranke der Brüdergemeinde lag.

Diese Gemeinschaft war in Wahrheit aus einer theologischen Bewegung erwachsen, die ihr im Beginn bedeutende Kräfte der kirchlichen Leitung wie der religiösen Erbauung ganz ohne ihr Zutun zugeführt hatte. Jener allein um das Heil der Seele sorgende Pietismus, der sich von den Landeskirchen verfolgt sah, fand in dieser organisierten Gemeinschaft von Erweckten, die aus seinen Anregungen entsprungen war, nunmehr eine sichere Zuflucht. Aus diesem Verhältnis zu dem Pietismus draußen in der Welt erwuchs eine ganz natürliche Organisation. Damals, als Zinzendorf seinen Sohn nach Jena schickte, wo man schon mit den Erweckten in lebhafter Verbindung war, entstand dort eine gelehrte Hausgemeinde, die dann, nach Zinzendorfs Verbannung aus Sachsen, zu Lindheim in der Wetterau die Form eines Seminariums anzunehmen begann. Wie die Brüder- und Schwesterhäuser des Mittelalters hatte sich diese Vereinigung ganz natürlich gebildet. Solche, die auf Universitäten studiert oder schon in Ämtern gestanden hatten, bildeten sich hier, in einer ihnen gemäßen religiösen Atmosphäre, zur lebendigen Praxis, die den gemeinsamen Überzeugungen entsprach.

[4]) *Näheres bei Meyer S. 149 ff.*

Erst als der Pietismus auf den Universitäten zurücktrat oder sich mit den Landeskirchen zu einer Gestalt der Gläubigkeit verschmolz, die sehr weit davon entfernt war, in dem zurückgezogenen Dienst an diesen weltverborgenen Gemeinden Befriedigung zu finden, entstand nun für die Herrnhuter Unität die Aufgabe, eine ihre Überzeugung entwickelnde theologische Schule zu gründen [5]). Und zwar inmitten eines ganz veränderten Zustandes der theologischen Wissenschaften. Man hatte jenes Seminarium, sobald Sachsen die Unität anerkannte, (1754) nach Barby gelegt, ein paar Meilen von Halle, wo damals noch der Pietismus herrschte. Nun waren dort die philosophische Schule Wolffs und die Kritik Semlers zur Herrschaft gekommen; die allgemeine Bewegung der deutschen Aufklärung hatte auch diese Burg des Pietismus erobert. Und so trat in dem benachbarten Barby ein Widerspruch hervor, den keine äußere Organisation aufzuheben vermochte. Eine Gemeinschaft von Erweckten kann sich gegen die Wissenschaft nur abschließen. Ja sie vermag nicht einmal soviel Wissenschaft in ihrer Mitte zu erhalten, als junge lebendige Köpfe brauchen, die mit dem besten Willen für den Schul- und Kirchendienst sich vorbereiten. An der Sonne einer freien, auf der Höhe der Welt stehenden Wissenschaft gezeitigte Ideen dringen herein; wie kümmerlich muß alles sein, was inmitten einer Gemeinschaft, für die alle Wissenschaft Mittel des Glaubens, in enge Grenzen abgeschlossenes Mittel ist, ihnen entgegengehalten werden kann! So schwankte man zwischen einem unmöglichen Ausschließen der Wissenschaft und halbem, stumpfem Darstellen und Widerlegen ihrer Gedanken. Man pflegte Mathematik und Naturwissenschaften, weil diese damals noch keine unmittelbare Beziehung zu einer negativen Weltansicht hatten. Man entwarf 1772 ein Statut mit strengster Disziplin; aber so entstand eine so kümmerliche Bildung, daß mehrere Männer von der Unitätskonferenz selbst bald ihre Söhne lieber auf Universitäten schickten, als sie so verkümmern zu lassen. Ein Visitationsbericht Spangenbergs von 1779 zeigt sehr klar bei allem Wohlwollen starke Unzufriedenheit, und in dieser unverkennbare Hoffnungslosigkeit. Es ist bezeichnend, daß theologische Lehrer von Barby mehrere Male die wissenschaftliche Organisation von Niesky, die in das Altertum, in die griechischen Schriftsteller den Eingang nicht verschloß, als unüberwindliches Hindernis einer Reform von Barby bezeichneten. Es war unmöglich, denen, die in den griechischen Schriftstellern gelebt hatten, die neueren deutschen zu verschließen. So unhaltbar war der Zustand geworden, daß man ein paar

[5]) *Freilich wurden, den Bedürfnissen der Gemeinde und ihrer künftigen Angestellten entsprechend, auch nichttheologische Vorlesungen gehalten, sogar mehr als theologische; das Seminar war nicht eigentlich eine theologische Fakultät im kleinen, sondern eine Universität im kleinen.*

Jahre nach Schleiermachers Studienzeit eine radikale Reform durch Verlegung von Barby nach Niesky unternahm, um die Unität wenigstens von den Einwirkungen einer nahen Universität zu befreien.

Das ist der schwache Punkt dieser herrnhutischen Organisation, daß hier eine Frömmigkeit gepflegt wird, aus deren Tiefe nicht Wissenschaft und Kunst und alle idealen Mächte des Daseins Kraft und Richtung gewinnen; diese Form des Christentums entwertet das Leben, indem sie die Fülle der menschlichen Existenz in die Enge eines ausschließlichen religiösen Gemütsprozesses zieht; das ist nicht mehr das Christentum, dessen tiefe Innerlichkeit in den Gestalten Raphaels, in den Tönen Sebastian Bachs und Händels, in der Gedankenwelt eines Augustinus, Meister Ekhart, Pascal einen Ausdruck gefunden hatte — das Christentum der Konventikel, scheu sich bergend vor dem, was man Welt nannte, das mußte hier die Herrschaft gewinnen. Von hier aus versteht man den am meisten charakteristischen Zug des pietistischen Lebens. Indem es dem Berufsleben, der handelnden Existenz der Männer allen idealen Gehalt entzieht, der in Wissenschaften Künsten und heiterer Geselligkeit pulsiert, entwickelt es neben dem religiösen Leben die bloße nackte Erwerbslust. Demgemäß ist es nicht ein Zeichen von Heuchelei, wenn in den herrnhutischen Brüdern und den Pietisten so oft Betriebsamkeit, lebhafter Kaufmannsgeist, ja Habsucht sich zu einer strengen Christlichkeit gesellen, es ist nur ein Symptom des kranken, vor den Kulturinteressen flüchtigen Christentums; diese unedle Richtung des Lebens entspricht vollkommen einer Frömmigkeit, welche die idealen Gewalten, die das Leben allein adeln, von sich ausschließt [6]). In der Stille der schönen Seele oder in dem gefahrvollen handelnden Leben des Missionars hat diese pietistische und herrnhutische Religiosität allein ihren würdigen Ausdruck.

Es entsprach daher nur dem Naturgesetze dieser Gesellschaft, wenn sie durch keine Organisation eine Universität zu bilden vermochte, wenn, damit zusammenhängend, tief religiöse Naturen aus ihr schieden, weil sie die Kraft besaßen, an dem Fortgange des wissenschaftlichen Geistes handelnd teilzunehmen. So geschah es damals dicht hintereinander mit Schleiermacher und dem Philosophen Fries.

Der schwache Punkt in der Organisation der Brüdergemeinde ward also verhängnisvoll für die Universität von Barby. Eine Einrichtung, ein Zustand derselben ergab sich, der bedeutenden Jünglingen unbefriedigend und zuletzt unerträglich erscheinen mußte. Innerlich hilflos, wehrte sich die

[6]) *Dem Zusammenhang von Frömmigkeit und Erwerbssinn ist inzwischen weiter nachgegangen worden, namentlich von Max Weber (Ges. Aufsätze zur Religionssoziologie Bd. I, 192) und Ernst Troeltsch (Die Soziallehren der christlichen Kirchen 1912).*

Brüderunität durch eine äußere Disziplin, welche die Zöglinge von Barby gegen die neue Freude der fortschreitenden deutschen Gesellschaft an der Schönheit der Welt in Leben und Dichtung und gegen den Fortgang der religiösen Aufklärung in Wissenschaft und Philosophie abzusperren versuchte. Die Hausordnung band sie an die täglichen Gottesdienste, sie schloß sie von jedem Verkehr in der Stadt ab; sie übte eine Zensur, welche die Lektüre eines Kant, selbst eines Lavater ausschloß und, wo sie in den großen Dichtern der Zeit weltlichen Sinn oder Unreinheit witterte, sie banausisch verbot. Und drückender noch als ihre einzelnen Bestimmungen war die diskretionäre Gewalt, wie sie die Verbindung der Rechte von Lehrern und religiösen Aufsehern so schwer erträglich macht. Jede Studentenstube stand unter der beständigen Bewachung durch einen Aufseher, der den geistlichen Zensoren rapportierte; wie hätte sich da nicht ein Spionagesystem ausbilden sollen! Zumal der Seelenpfleger der Studenten, Moore, ein unstudierter Mann, ursprünglich der Leiter einer Tuchfabrik, in seinem einfältigen Brüderglauben dem Arbeiten der neuen Zeit in den jungen Leuten verständnislos gegenüberstand, immer mißtrauisch und immer überlistet. Selbst den verhärteten Brinkmann rührte es doch, wenn er ihn inbrünstig auf den Knien für die ihm Anvertrauten beten sah.

Die Dozenten des Seminars waren ihrer Aufgabe nicht gewachsen. Das Schlimmste war, daß ihre Vorlesungen die neue rationalistische Theologie widerlegten, aber nicht darstellten; so entstand, wie gerade der theologische Hauptdozent Baumeister es einräumte, der Verdacht unter den Zöglingen, man enthalte ihnen die modernen Lehren in der ganzen Kraft ihrer Beweisführung vor. Auch Schleiermacher empfand das. Weder damals noch später spricht er sich anerkennend über die Dozenten des Seminars aus. Und nun waren die Freunde doch zugleich von den vorgeschriebenen Arbeiten der Schule befreit: vier oder fünf obligatorische Kollegien des Tages und geringe Vorbereitungen dafür ließen ihnen Muße genug; kein Examen drohte; der Kreis der Vorlesungen war, wie bereits angedeutet, weit gezogen; er umfaßte neben der Theologie Philosophie, erstreckte sich aber auch auf Mathematik und Naturwissenschaften, die den Gläubigen noch unbedenklich waren. So konnte hier frei aus solcher Vielseitigkeit ein universaler und philosophischer Zug sich entwickeln. Hat doch Fries in Barby zu derselben Zeit die Grundlinien seines philosophischen Systems gezogen, und unwillkürlich gedenkt man, wie die freie Studienordnung des Tübinger Stifts damals in derselben Zeit die philosophische Entwicklung von Hegel und Schelling förderte.

Das war die Lage, in der nun der fromme Zögling von Niesky die Zeit vom September 1785 bis April 1787 im Seminar verbracht hat. Bis

dahin noch erfüllt vom Brüderglauben, trat er nun an die theologischen Beweisgründe für denselben heran. Gern vertiefte der philologisch Wohlvorbereitete sich im Beginn dieser theologischen Studien in die Exegese; aber schon hier mußte er bemerken, daß ihm die wirkliche Kenntnis der wissenschaftlichen Lage vorenthalten wurde. Bald jedoch fingen er und seine Freunde an zu philosophieren. Damit begannen die Fesseln sich zu lösen. In Niesky war die Wahrheit des Christentums und der Kirchenlehre die Voraussetzung seines religiösen Lebens gewesen. Wie mangelhaft er nun auch über den Kampf um das orthodoxe Christentum unterrichtet wurde, er ward doch in ihn hineingezogen. In der von beiden Seiten vorsichtig geführten Korrespondenz mit Onkel Stubenrauch ist er bemüht, zwischen der orthodoxen und der neologischen Behandlung der göttlichen Strafgerechtigkeit einen Mittelweg zu finden. So wird denn auch sein Urteil über Sitte und Lebensführung der Brüdergemeinde selbständiger. Die Schwester Lotte mahnt er, verständig, liebevoll und doch ein wenig knabenhaft pedantisch, da sie sich nach dem stillen Leben im Chorhause bei vorübergehendem Aufenthalt in der Heimat nicht in die Hauswirtschaft zu finden vermag, wie notwendig dies für ein junges Mädchen sei, das doch vielleicht nicht immer im Chorhause vor den Nähramen werde sitzen sollen. Auch nicht melancholisch solle sie sein, damit die Leute nicht im Verdacht bestärkt würden, die Herrnhuter seien Kopfhänger. Und vor allem solle sie sich keines Wortes bedienen, das sie im Schwesternhaus gelernt habe, denn die taugten alle nichts.

Seine neue philosophische Stellung zur Theologie hat sich nun aber in dem Zirkel gebildet, in dem sich die philosophisch Angeregtesten zusammenfanden. Zu unseren beiden jungen Freunden, Schleiermacher und Albertini, gesellte sich der junge Engländer Okely, ein edler, tiefdenkender Jüngling, der, an Alter und Reife den Genossen voraus, zuerst unter ihnen sich zu philosophischer Freiheit durchgerungen hatte und auch zuerst den Kampf mit den Oberen aufnahm. Zu diesem philosophischen Kleeblatt traten in dem kleinen Zirkel Beyer, dessen derbes Unabhängigkeitsbedürfnis hier zeitweilig eine Befriedigung im philosophischen Selbstdenken fand, bis dann seine massige realistische Natur in der Laufbahn des Mediziners zu dauerndem Genüge gelangte, und der Schweizer Zäslin, ein feiner, anmutiger Geist, der verehrungsvoll zu Schleiermacher aufblickte. Der Mittelpunkt des Klubs wurde doch Schleiermacher, vorsichtig fortschreitend in der Kritik des liebgewordenen Glaubens und doch von stählerner Energie im Festhalten und Ausnutzen jeder so gewonnenen Wahrheit.

Dem Gedankenleben, das sich so im Kreise der Freunde entwickelte, war keiner ihrer Lehrer gewachsen. Auf ihren Spaziergängen an dem

heiteren Elbufer, in ihren gemeinsamen Studien ging ihnen eine Denkart auf, welche sie von all ihren Umgebungen schied. Sie erwuchs aus der Gärung, in der sie sich fanden, die sie nicht müde wurden, zu beobachten. Und zwar bezogen sich die Anschauungen, aus denen sie ihre Begriffe gestalteten, alle auf die religiösen Kämpfe gegen die kirchliche Tradition. Sie durchlebten in sich, was seit zwei Dezennien Deutschland durchlebte, dessen sogenannte Aufklärung ebenfalls ihrem Wesen nach eine kritische Reinigung des kirchlichen Systems war, ganz abweichend von dem Gange, den die Aufklärung in England und Frankreich genommen hatte. So mußte sie auch, was von außen eindrang, in ihrem Streben bestärken. Sie lasen die Jenaer Literaturzeitung, die damals vom Standpunkte Kants aus einen trefflichen Überblick gewährte; verwandte Schriften liefen ihnen durch die Hände; doch bedurften sie kaum eines Stoffes von außen in dieser Richtung. Wenn sie sich durch meilenweite heimliche Gänge zu dem „freundlichen einäugigen Manne" in Zerbst, durch verbotene Korrespondenz Bücher aus dem Index der Brüdergemeinde verschafften, so waren das selten philosophische oder theologische Schriften, vielmehr Wielands Gedichte, Goethes Werther, poetische Werke, durch die sie ihr Empfinden nährten und von der religiösen Schranke befreiten, welche das Leben in der Brüdergemeinde ihnen zog. Noch von Halle aus sendet Schleiermacher an den in Barby gebliebenen Freund Clarissa, die Waldheime, die berühmtesten der sentimentalen Romane jener Epoche. Ihre innere Welt war der grenzenlose Stoff ihres Nachdenkens. Sie hatten zu philosophieren begonnen. Die erste Blüte des Geistes nennt Schleiermacher später in glücklicher Erinnerung diese Epoche.

Unter anderen findet sich ein Aufsatz Okelys unter Schleiermachers Papieren, Grund meiner Hoffnung benannt, gewiß damals als ein Ausdruck ihres gemeinsamen Strebens unter ihnen umlaufend. Okely überblickt in ihm die Entwicklung seines Denkens; wie der Einblick in die Verschiedenheit der Religionen, in die Rätselhaftigkeit und den verschiedenen Wert der biblischen Schriften ihn zum Naturalisten gemacht habe; er tröstet sich mit so edlen Genossen als Rousseau, Mendelssohn und Garve. In dem Bruchstück seines „naturalistischen" Systems, das dann folgt, begründet er aus dem Moralgesetz und dem Begriff der Gerechtigkeit den Glauben an Gott und an die Unsterblichkeit. Er hält keinen andern Gottesdienst für notwendig als den rechten Gebrauch der Vernunft. Ein Aufsatz ohne Unterschrift in Schleiermachers Nachlaß, der von ihm selber verfaßt sein mag, atmet eine tiefe philosophische Religiosität. Er schildert eine Wasserfahrt der Freunde im Mondschein. Eine von der Poesie genährte Freude an der Schönheit der Natur, der Genuß der Freundschaft, das frohe Bewußtsein, nun in freiem Denken dem göttlichen Urquell der Schöpfung sich nähern zu dürfen, der Stolz,

einer Seele, die aus eigener Kraft ihre Würde behauptet und die Menschheit in sich heilig hält, klingen zu einer tiefen Harmonie zusammen [7]).

In solchen Problemen lebten sie. Die ratlosen Lehrer in Barby begannen sie unmerklich noch mehr einzuschränken, noch schärfer zu beaufsichtigen. Okely tröstete sich: nicht an dieser oder jener Provinz der Studien hafte das Denken, und so könne keine Einschränkung erzwingen, daß man die Untersuchung ganz fallen lasse, anstatt nur ihren Gegenstand zu wechseln. Mit diesem Vorsatze greift er zur Naturwissenschaft und zur Geschichte, als einer nie versiegenden Quelle philosophischen Denkens.

Aber wie sollte das enden? Die Beaufsichtigung ward immer drückender. Selbst in der Freiheit ihres Umganges sahen sie sich beschränkt. Die religiöse Disziplin umschloß Morgen, Mittag und Abend jedes Tages. Ein schwer erträglicher Zustand! Doch hätte er überstanden werden können, hätte nicht vor ihnen gelegen, mit diesen dürftigen Ideen, mit diesen einander bekämpfenden Gedanken in den Gemeindedienst zu treten und nun in derselben abgeschlossenen Enge Jahr für Jahr des Lebens ohne Hoffnung auf geistige Befreiung verrinnen zu sehen. Das war nicht mehr zu ertragen; lieber die schwersten Kämpfe, die bitterste Not. Einer nach dem andern faßte den Gedanken der Flucht. Schon vorher war Beyer, ein altes Mitglied ihres Klubs, eine brave und treue Seele, die ihre überlegenen Einwirkungen mit treuester Anhänglichkeit vergalt, aus der Brüdergemeinde ausgeschieden. Es ist nicht zu erkennen, was nun Okely plötzlich zum Bruche trieb. Ruhig endigt das Tagebuch seiner Ideen mit dem Ausgange des September. Schon am 23. Oktober hat dann Beyer in Jena die Nachricht, daß dem armen Klub gänzliche Zerstreuung drohe. „So ist's denn wirklich geschehen, und Du ergreifst die Flucht, noch dazu im Winter. Eure Briefe haben mich sehr gerührt, und das Andenken an Eure eingeschränkte Lage vertrieb mir alle gute Laune." Als mit dem Beginn des neuen Jahres die Nachricht von Okelys guter Aufnahme bei seinem Vater, von dessen Duldsamkeit und dem gegenwärtigen Glücke des geliebten Freundes eintraf, fand sie Schleiermacher bereits in der Krisis seines eigenen Schicksals.

[7]) *Meyer 213 ff., aus dem Herbst 1786.*

Drittes Kapitel.

Religiöse Befreiung.

Schon Mitte des Jahres 1786 hatte Schleiermacher den Wunsch, eine Gemeinschaft zu verlassen, deren Überzeugungen er nicht mehr teilte. Aber wie so viel schwerer war ihm das gemacht als dem Freunde. Er liebte seinen Vater und wußte, daß diese Nachricht alle inneren und äußeren Hoffnungen, die derselbe von ihm gehegt hatte, vernichten werde. Und er fürchtete ihn; die kirchlichen Formeln hatten immer wie eine Scheidewand zwischen ihren Herzen und dem freien Ausdruck ihrer Gesinnungen gestanden.

Noch als er in Niesky war, am Ende des Jahres 1783, hatte er seine Mutter verloren. Wenn man die Briefe dieser edlen Frau liest mit dem einfachen Ausdruck unendlicher Sorge und rastloser Liebe und den ersten Brief des Knaben nach diesem Verlust damit vergleicht, so bemerkt man, wie wenig er damals noch wußte, was ihm geschehen war. Nun mußte er wohl sehen, was er auch in seinem Verhältnis zum Vater an ihr verloren hatte. Wie hätte sie mit ihren Augen in seiner Seele gelesen, wie wäre sie die einzige Vermittlerin gewesen! Nun hatte der Vater den Sohn, seit dieser aus dem Kindesalter getreten, nicht mehr gesehen; er hatte zum zweitenmal geheiratet; neue Sorgen waren gekommen, und er rechnete fest darauf, daß die alten abgetan seien: das war keine Lage, in der eine Verständigung leicht war.

Zunächst hatte der Sohn im Sommer versucht, seinen Vater auf die Nachricht vorzubereiten, daß er den kirchlichen Glauben aufgegeben habe und die Gemeinde verlassen müsse. „Ich möchte gern Theologie studieren und zwar recht von Grund aus. Aber von allen jetzigen Einwendungen und Streitigkeiten über Exegese und Dogmatik bekommen wir nichts zu lesen als in den gelehrten Zeitungen; auch in den Collegien erwähnt man ihrer nicht einmal hinlänglich. Dies Verfahren erregt bei Manchem den Verdacht, als müßten viele Einwürfe der Neueren wohl sehr acceptabel und schwer zu widerlegen sein, weil man sich fürchtet, sie uns vorzulegen." Die Antwort des Vaters zog mit harten Linien dem Sohn die Grenzen seiner geistigen Existenz. Wenn er ihm schrieb, wie er selber einst vergebens die Widerlegungen des Unglaubens gelesen und an sich erfahren habe, wie der Glaube ein königliches Vorrecht der Gottheit sei, so vergaß er, daß keine Generation der folgenden ihre Erfahrungen aufdrängen, ihr die eignen ersparen darf. Wenn er ihm seine Grenzen zumaß: er solle ja kein eitler Theologe werden, sondern

sich nur geschickt machen, dem Heiland Seelen zuzuführen, dazu aber bedürfe er das alles nicht, die Bibel vermöge allen Durst des Wissens überschwänglich zu stillen, höchstens finde er in den Schriften frommer Naturforscher eine angenehme Bestätigung ihres Inhalts: was für arme und zugleich harte Worte für eine Jünglingsseele, die der Welt und der Wissenschaft leidenschaftlich entgegenschlägt! Er mußte sich auf das schmerzlichste in sich selber zurückgewiesen fühlen. Er schwieg sechs Monate lang.

Aber er blieb entschlossen. Und schon drängte das Verhältnis zu den Oberen einer Entscheidung entgegen, da diese gegen die Freunde Verdacht faßten. Ende September schritten sie ein[1]). „Ich und meine Freunde", schrieb damals Okely in sein Tagebuch, „empfinden die Einschränkung, die uns ist auferlegt worden, sehr wohl. Ich glaube aber nicht, daß sie für unser Denken von gefährlichen Folgen begleitet zu sein braucht. Der Geist der Untersuchung findet überall Stoffe zur Bearbeitung." Aber schon Anfang Oktober, als Okely offen seinen Unglauben bekannte, begann gegen ihn das Verfahren, das mit seiner Entfernung endigte. Schleiermacher plante zur selben Zeit eine Flucht, wohl zum treuen Onkel. Denn auch seine Stellung zum Brüderglauben war bekannt geworden. Welche wahrhaftige und reine Seele vermöchte ihre ersten Zweifel, ihre ersten Erkenntnisse vor den Freunden zu verbergen? Sie konnten nicht geheim bleiben, und als Schleiermacher befragt wurde, teilte er sie auch seinen Vorgesetzten offen mit. Von einer Unterredung mit Baumeister, dem theologischen Hauptlehrer des Seminariums, schreibt Okely: „Sie hat mein Mitleiden rege gemacht; ach seine Katzenfreundlichkeit!" Man bedeutete ihm, daß man noch warten wolle, ob etwa die Stunde einer glücklichen Änderung bald schlage. Er möge an seinen Vater schreiben. Die ganze wissenschaftliche Ohnmacht dieses Seminariums, deren Gründe wir dargestellt haben, lagen in diesen Mitteln und denen, die man bald darauf ergriff.

Die Freunde sind aufgeregt, entrüstet zugleich und voll Schmerz. „O was ist es eine unglaubliche Pein," schrieb der sanfte Albertini, „wenn man seine liebsten Freunde muß verhöhnt und verstoßen sehen und ihnen nicht helfen kann." Der edle, treue Okely wagt gar nicht, sich seines eigenen Glückes zu freuen, indem er seiner gedenkt. „Mein armer Freund seufzt unter den Fesseln, von denen ich befreit bin; er muß alle die Beängstigungen und alle die Leiden noch erdulden, die ich überstanden habe, muß den sauern Kampf noch fechten, den ich ausgerungen, und weiß doch nicht, ob der Ausgang am Ende so günstig für ihn sein wird." Man sieht, daß die Brüder ihren Schülern das Ausscheiden nicht leicht machten.

---

[1]) Meyer 221 ff.

Inzwischen, am 21. Januar, öffnet endlich der Sohn dem Vater sein Herz. Sein Brief nähert sich der Mitteilung allmählich, wie man jemand auf eine Todesnachricht vorbereitet. Aber einmal da angekommen, entwickelt er klar und scharf und maßvoll die Punkte, die ihn damals und für immer vom kirchlichen Glauben getrennt haben.

Die Systeme der altprotestantischen Dogmatik ruhen auf der Gottheit Christi und seinem stellvertretenden Tode als auf ihren Grundsäulen. Der Pietismus und die aus ihm erwachsene Brüdergemeinde lösten nur die tote Dogmatik in den gläubigen Gemütsprozeß auf, und demgemäß diese starren Fundamentalbegriffe in erlebte Anschauungen. Und so erhielten diese, unverändert in ihrem Inhalt, durch die Gemütsform eine ganz neue Gewalt. Man weiß, was die Wunden Christi, seine „Seitenhöhle", im Gemütsleben Zinzendorfs und der Seinen bedeuteten. Diese Grundbegriffe verneint Schleiermacher, und die Motive seiner Verneinung sind die einfachen und unwiderleglichen, welche die Exegese und das moralische Bewußtsein der Aufklärung für immer festgestellt haben.

„Ich kann nicht glauben, daß der ewiger, wahrer Gott war, der sich selbst nur den Menschensohn nannte; ich kann nicht glauben, daß sein Tod eine stellvertretende Versöhnung war, weil er es selbst nie ausdrücklich gesagt hat, und weil ich nicht glauben kann, daß sie nöthig gewesen; denn Gott kann die Menschen, die er offenbar nicht zur Vollkommenheit, sondern nur zum Streben nach derselben geschaffen hat, unmöglich darum ewig strafen wollen, weil sie nicht vollkommen geworden sind. Ach bester Vater, der tiefe, durchdringende Schmerz, den ich beim Schreiben dieses Briefes empfinde, hindert mich, Ihnen die Geschichte meiner Seele in Absicht auf meine Meinungen und alle meine starken Gründe für dieselben umständlich zu erzählen, aber ich bitte Sie inständig, halten Sie sie nicht für vorübergehende, nicht tief gewurzelte Gedanken; fast ein Jahr lang haften sie bei mir, und ein langes, angestrengtes Nachdenken hat mich dazu bestimmt. Ich bitte Sie, enthalten Sie mir Ihre stärksten Gründe zur Widerlegung derselben nicht vor, aber, aufrichtig zu gestehen, glaube ich nicht, daß Sie mich jetzt überzeugen werden, denn ich stehe fest darauf."

Und dann gleich hinterher, wie ihn die schmerzliche Bewegung übermannt: „so ist sie denn heraus, diese Nachricht, die Sie so sehr erschrecken muß." Kaum könne er sich vorstellen, was dem Sohn diese Zeilen gekostet. „Sie sind nun geschrieben mit zitternder Hand und mit Thränen."

Wie er glaubt, daß der Vater den Brief in Händen habe, noch bevor er eine Antwort erhalten, treibt es ihn von neuem, zu schreiben. Seine Lage ist furchtbar. Mit innerem Widerwillen erwähne ich die Technik, mit der die Brüder ihn folterten und die solchen engen Seelen, die auf den

alleinseligmachenden Glauben pochen, stets zu Gebote steht. Wäre es nicht genug gewesen, daß man ihm angekündigt hätte, er müsse zu Ostern, also in wenig Wochen, unter allen Umständen die Gemeinde verlassen? Aber man stellte es dem Verlassenen, Aufgeregten als den wahrscheinlichen Fall hin, daß ihn sein Vater aufgeben und ganz seinem Schicksal überlassen werde. Und für diesen Fall erklärte man ihm, seine Phantasie zu foltern, zum voraus, daß er dann auf kein längeres Dableiben, keine Schonung, kein Mitleid zu hoffen habe. „Mein Blut kochte, da ich hörte, daß man Sie so verkannte, so lieblos urtheilte — aber ich verbiß es. O wie viel traurige Szenen stehen mir hier noch bevor." Er bittet den Vater, ja nicht in Herrnhut eine Vermittlung zu suchen. Ruhiger geworden, da er endlich sein Herz ganz geöffnet, kann er ihm nun auch seinen Plan, in Halle zu studieren, genauer vorlegen. Er war auf den Entschluß der härtesten Entsagung gegründet. „Mein Freund in Halle hat mir folgendes Schema der nöthigsten Ausgaben geschickt: Holz jährlich 12 fl., Miethe mit Aufwartung 24 fl.; hiervon läßt sich freilich kaum etwas abdingen. Mittagstisch 40 fl.; dieser Artikel wird sich um ein Beträchtliches verringern. Frühstück und Abendbrod 48 fl.; hiervon, dächte ich, müßte sich, da ich keinen Kaffe trinke, auch Abends nicht viel esse, wenigstens die Hälfte retranchiren lassen."

Gleich nach der Absendung muß er die Antwort des Vaters auf seinen ersten Brief erhalten haben. Weit über seine Befürchtungen hinaus geht die Leidenschaft, die aus ihm spricht. „O, Du unverständiger Sohn! wer hat Dich bezaubert, daß Du der Wahrheit nicht gehorchest? welchem Jesus Christus vor die Augen gemalt war und nun von Dir gekreuzigt wird. — Ach, mein Sohn, mein Sohn! wie tief beugst Du mich! welche Seufzer pressest Du aus meiner Seele! und wenn Abgeschiedene einige Notiz von uns nehmen, o welch grausamer Störer der Ruh Deiner seligen Mutter bist Du dann jetzt, da selbst Deine Dir fremde Stiefmutter mit mir Dich beweint. So gehe denn in die Welt, deren Ehre Du suchst. Du glaubst in der Welt den Weg zu finden, um zu der Gemeinde, in welcher Du warst, wieder zurückzukehren; und ebenso widersprechend sind Deine Einwendungen, welche Du stark nennst; ja stark und mächtig ist der Eigendünkel und Stolz Deines Herzens, aber nicht Deine Einwürfe, welche sogar ein Kind umzustoßen vermag. Du wähnst, Jesus habe nie selbst gesagt, daß er Gottes Sohn, oder welches eins ist, der wahre, ewige Gott sei, da doch der Hohepriester wegen dieses seines Bekenntnisses, welches er und alle Juden für eine Gotteslästerung hielten, ihn zum Tode verdammte. Du wähnst, der Mensch sei von Gott wohl zum Streben nach Vollkommenheit, aber nicht zur Vollkommenheit selbst erschaffen; also hat Gott den Menschen im Zorn und zu seinem ewigen Unglück geschaffen, indem er ihm ein Streben nach

etwas eingepflanzt hat, was der Mensch in aller Ewigkeit zu erreichen nicht fähig ist. Aber nicht das, was Du Vollkommenheit nennst, sondern Gottes Verherrlichung ist der erste und letzte Zweck aller seiner Offenbarungen und Werke. — Und nun, mein Sohn, den ich mit Thränen an mein beklommenes Herz drücke, ach! mit herzschneidender Wehmuth entlaß ich Dich, und entlassen muß ich Dich, da Du den Gott Deines Vaters nicht mehr anbetest, nicht mehr vor einem Altar mit ihm niederkniest. Ist es aber möglich (und warum sollte es nicht? denn bei Gott ist ja kein Ding unmöglich) so gieb der Bitte Deines Dich flehenden Vaters Gehör: kehre wieder! mein Sohn, kehre wieder! — Ich schreibe noch nicht nach Halle, weil ich hoffe, der Herr werde meine Worte und mein Gebet an Dir segnen. Schreibst Du aber an Deinen Onkel, wozu ich Dir auf den Fall, daß Du Deinen Sinn nicht änderst, die Erlaubniß gebe, so bist Du von mir und der Gemeinde entlassen." Anderthalb Jahre wollte er ihn studieren lassen; in dieser Zeit möge er sich zu einem Schulamt tüchtig machen. Zorn, Schmerz und Liebe schwanken leidenschaftlich in seinem Briefe auf und nieder; den Sieg hatte doch die Liebe behalten.

So hatte der Sohn seinen Wunsch erreicht, aber in welcher Form! ihm schien, er habe zugleich die Liebe seines Vaters verloren. „Ich war schon mehr als zu unglücklich" — antwortet er — „aber Ihr Brief hat mein Elend noch mehr als verdoppelt. Warum können wir nicht mehr vor Einem Altar knieen und zu unserem gemeinschaftlichen Vater beten? O wie unglücklich bin ich doch! wofür sehen Sie Ihren armen Sohn an? Ich habe Zweifel gegen die Versöhnung und gegen die Gottheit Christi, und Sie sehen mich an als einen Verleugner Gottes!" Er berührt nochmals diese Fragen, aber mit leiserer Hand; ein richtiges Gefühl treibt ihn, den Streit mit dem Vater nicht weiterzuführen. Er bemerkt nur, daß ihn des Vaters Argument für die Gottheit Christi nicht überzeugt habe; daß man damals mit dem Ausdrucke Sohn Gottes nicht immer den Begriff einer Einheit mit dem göttlichen Wesen verknüpft habe, gehe schon daraus hervor, daß die Apostel dieses Wort häufig von den Christen brauchen. Die tiefste Differenz berührt er nicht mehr. Es gibt keine Lage, in welcher der Kampf um religiöse Differenzen weniger am Orte wäre als die des Sohnes dem Vater gegenüber. Und so war es für beide höchst wohlthätig, daß nun praktische Fragen über die nächste Zukunft des Sohnes hervortraten.

Der Bruder seiner Mutter war in Halle Professor der Theologie und stand mit ihm schon, seit er nach dem Halle benachbarten Barby übergesiedelt war, in Korrespondenz. Auch jetzt hatte der Sohn, bevor noch die Antwort des Vaters da war, an ihn geschrieben, und der Onkel, der echte Bruder von Schleiermachers Mutter, war sofort bereit, ihn in seine enge Häuslichkeit

aufzunehmen. Es waren noch harte Tage in Barby. Hier war inzwischen beschlossen worden, ihn, falls er im Unglauben verharre, wie vorher Okely, aus der Gemeinde zu entlassen. Aber der Jüngling sah doch wieder, wenn auch durch Wolkenschleier, einer Zukunft entgegen Mit dem Mai 1787 verließ er Barby und die Gemeinde, das Angesicht der Zukunft zugewandt.

Es gibt Krisen, in denen die Charaktere sich offenbaren. Zäslin und Albertini schwiegen oder fügten sich; nur Okely und Schleiermacher hatten den Mut und die Wahrhaftigkeit zu völliger Befreiung. Auf dem Entschluß dieser Monate beruhte Schleiermachers Lebenswerk, das die Religion mit der Freiheit der Wissenschaft und der Schönheit des Lebens zu versöhnen unternahm. Er selbst hat diesen Entschluß öfters als den entscheidenden Moment seines Lebens bezeichnet. „Im schönen Genuß der jugendlichen Freiheit" so sagen die Monologen, „hab ich die That vollbracht, hinwegzuwerfen die falsche Maske, frevelnder Erziehung langes, mühsames Werk." Ihm folgte 1794 auch sein Bruder Karl [2]).

Ein Gegensatz zeigt sich hier, den wir nicht zurückdrängen mögen. Schleiermacher ging in sein 20. Jahr, als er die klösterliche Abgeschlossenheit von Barby verließ, um die Wahrheit und den Frieden seiner Seele in der Welt zu suchen; und er täuschte sich nicht. Nicht viel älter war der große Begründer unserer protestantischen Kirche, als er, wie Schleiermacher, gegen den Willen seines Vaters, der Welt zum Trotz, aus ihr in das enge Augustinerkloster zu Erfurt flüchtete, mit seinen Kämpfen und den Qualen seines Gewissens; dort suchte er die Wahrheit und den Frieden, die ihn in der Welt flohen. So scheiden sich die Zeiten.

Als Schleiermacher Barby verließ, empfand er noch nicht die Bedeutung seiner herrnhutischen Epoche, die in jenen Morgenstunden begonnen hatte, als das Kind aus dem Munde des Vaters Zinzendorfs Reden vernahm, und nun mit der Trennung von den Brüdern endigte. In verschiedenen Zeiten seines Lebens hat er später die Brüder wiedergesehen. Dann schien ihm wohl, als sei er selber nur Herrnhuter einer höheren Ordnung geworden. Wenn dann seine Jugend mit ihrer herrnhutischen Frömmigkeit vor ihm stand, so empfand er tief, wie der religiöse Grundzug seines Genius damals mächtige Nahrung und erste Gestalt erhalten hatte. Als er zuerst vor seiner Nation den Beruf aussprach, durch einen göttlichen Zwang getrieben, als eine der in der Welt zerstreuten religiösen Naturen, dem irreligiösen Zeitalter Wesen und Bedeutung der Religion zu enthüllen, da war

[2]) Br. III, 59.

es die Erinnerung an die Brüder, in der er sagen konnte: „Religion war der mütterliche Leib, in dessen heiligem Dunkel mein junges Leben genährt und auf die ihm noch verschlossene Welt vorbereitet wurde; in ihr atmete mein Geist, ehe er noch seine äußeren Gegenstände, Erfahrung und Wissenschaft gefunden hatte [3])." Sein religiöses Verhalten zur Welt bildete sich nicht durch Beobachtung von außen, sondern durch Erlebnis und Erfahrung — als Abdruck seiner eigenen Geschichte.

Und nun geht von dieser herrnhutischen Zeit ein tiefer Zusammenhang durch Schleiermachers Entwicklung. Wer vermöchte das Geheimnis zu durchdringen, wie geniale Anlage und die Gestaltung der Seele durch eine ihr gemäße äußere Welt in der ersten Bildung großer Persönlichkeiten zusammenwirken? Es macht die eigene Schönheit des herrnhutischen Lebens aus, wie es den Tag und die Stunde heilig und freudig macht durch den beständigen Umgang mit Jesus, wie von da Stille, Friede, Seligkeit, Herrschaft über das Leben und das Schicksal sich ausbreiten. Daß diese Seligkeit des Christen im Leben selber gegenüber der Richtung der Frömmigkeit auf die Sicherung des Schicksals nach dem Tode hier einen freieren Raum gewinnt, das war die höchste unter den großen geschichtlichen Tendenzen, die Zinzendorf in seiner Religiosität vereinigt hat. Wir sehen, wie dieser Zug das ganze religiöse Leben des Knaben Schleiermacher in Niesky durchdrang. Er entsprach sicherlich seiner eigensten Anlage. Und als der Jüngling vom positiven Glauben der Brüder sich schied, nahm er als Ertrag der Brüderzeit diese Seelenverfassung mit in die Welt hinüber. Das sagen seine eigenen späteren Äußerungen. Zeitig habe er bei den Brüdern gelernt, die Welt von einer Idee aus zu betrachten. „Hier ging mir zuerst das Bewußtsein auf von dem Verhältnis des Menschen zu einer höheren Welt, freilich in einer kleinen Gestalt, wie man auch sagt, daß auch Geister oft als Kinder und Zwerge erscheinen, aber es sind doch Geister, und für das Wesentliche ist es einerlei [4])." Er fühlt sich mit den Brüdern darin einig, daß sie das Ewige im Herzen trugen. Die Herrschaft des religiösen Gefühls erschien ihm als das Esoterische ihres Glaubens, Gefühl aber bestimmte er als „die ununterbrochene und gleichsam allgegenwärtige Tätigkeit gewisser Ideen". Er fand damit verbunden ihre Gewöhnung an Beobachtung seiner selbst, die an einem einfachen kleinen Lebenskreis erlernte Kunst, auch leise Regungen anderer Seelen zu verstehen.

So können wir auch durch die Jahre in Drossen, Schlobitten und Landsberg, in denen die Aufklärung ihn beherrschte, diese Haltung seiner Seele gewahren — eine beständige Gegenwart eines höheren Bewußtseins, welches

[3]) Reden [1] S. 14, Th. I, S. 152. [4]) Br. I, 294. [4]) Br. I, 317.

das eigene Leben einem idealen Zusammenhang der Dinge unterwirft; die so entstehende Stetigkeit einer gehaltenen friedvollen Stimmung, die beständige Kunst, durch innere Gegenmittel die Störungen des äußeren Weltlaufs unwirksam zu machen. Nicht nur theoretisch setzte er sich in den Schriften dieser Zeit mit dem Zusammenhang der Dinge, in den er gestellt war, auseinander; das war in ihm das Eigene, daß er immer stetig, ruhig, wenn auch nicht ganz siegreich, durch dies höhere Bewußtsein sich aufrechterhielt gegen Welt und Schicksal. Es war ein Verhalten zur Welt von einem eigenen Charakter. — War es Philosophie? War es Religion? Wie dürftig diese seine Haltung eine Zeitlang in den schlichten Verhältnissen, in denen er lebte, sich auch darstellen mag, immer war es der wahrhaftige Ausdruck dessen, was er in seiner bestimmten Lage der Welt gegenüber erlebt hat, unter den Einwirkungen dieses Ganzen auf ihn, nach den herrschenden Begriffen, unter denen er sich selbst und das Ganze um sich auffaßte. Wie ein unterirdischer Strom zog die darin verborgene Religion sich durch Jahre voll Kampf mit dem Leben. Manchmal schien dieses Lebendige im dürren Sand aufgeklärter Moralität zu versiegen; dann wuchs es, aus den Quellen von Kant, Spinoza, Fichte gespeist, bis es endlich, vermehrt von den Fluten romantischen Geistes, in den Reden hervorbrach — eine neue religiöse Welt. Nur von hier aus versteht man das stolze Bewußtsein, mit dem er als Redner, Prophet, Seher in den Reden auftrat. Er verkündete etwas, das er immer in sich heilig gehalten hatte und das nun Spinoza, Fichte und die Romantik ihm zur Besinnung gebracht, gesteigert, erweitert hatten — Religion als eine Haltung der Seele, als eine Stellung zum Universum.

Und so werden wir nun darzustellen haben, wie in dem Jüngling allmählich der Fortgang von der Religion, die aufgefaßt wurde als Wechselwirkung zwischen der Seele und der übersinnlichen Welt, als Sicherung der Sterblichen gegen die Schrecken des Todes, von der Magie des Kultus, wie sie noch im herrnhutischen Glauben und in der protestantischen Orthodoxie enthalten waren, zu einer Religion sich vollzog, die ihren Wert und ihr Wesen in ihrer seelenbildenden, lebengestaltenden Kraft erfaßt. Dieser Fortgang vollzog sich inmitten einer weltgeschichtlichen Bewegung, die auf Leibniz und Kant ruhte.

In dieser Entwicklung hat der Werdende das Exoterische in der Religiosität der Brüder abgestreift.

Außer den erwähnten lagen noch andere Momente in der Brüderreligiosität, die auf Schleiermacher gewirkt haben. Es handelt sich hier nicht um ein beständiges Grundverhalten Schleiermachers, wie es eben entwickelt wurde; es sind Tendenzen, Gefühlseindrücke, Ideen, die aus seiner Jugend fortwirken oder nach langen Unterbrechungen wieder auftauchen. Die Kraft

ihrer Wirkung abzuschätzen, ist nicht leicht. Zinzendorf hatte große fortschreitende geschichtliche Kräfte, welche die Entwicklung des Christentums durchwalten, in seinen Gemeinden vereinigt. Schleiermacher erfüllte sich mit ihnen in der Gemeinde. Aber sie bestanden auch außerhalb dieser fort und machten sich in Schleiermachers weiterer Entwicklung geltend.

Unter ihnen hat am frühesten die neue Stärke der christlichen Erfahrung auf Zinzendorf gewirkt, wie sie in den Sekten und dem Pietismus hervorgetreten war. Hinter der Erfahrung als Quell und Rechtsgrund der christlichen Gewißheit trat in dem Begründer der Brüdergemeine Bibel und Bekenntnis zurück. Die Bibel wurde in seinen Gemeinden gelesen als eine Anweisung, christliches Leben in sich hervorzubringen, und ein Zeugnis von solchem Leben. Die Bekehrungen, Gebetserhörungen, Seelenwunder, von denen die Bibel berichtete, wurden als fortwirkend und gegenwärtig erlebt. Das Individuum mit seinen Erlebnissen machte sich geltend. So konnte nun Zinzendorf der ganzen Schultheologie Herzensfülle, Gemüt gegenüberstellen. Das Gefühl bezeichnete er einmal als das einzige Mittel, das, was in der Religiosität beseligt, zu umfassen Wer sieht hier nicht die Verwandtschaft der Brüder mit Schleiermacher? Aber diese Verwandtschaft ist doch zugleich dadurch bedingt, wie diese Richtung in so bedeutenden Schriftstellern wie Lavater, Hamann, Herder, Jakobi neben den Gemeinden sich fortentwickelt hat und durch die Bibelkritik seit Semler, der ebenso mit dem Pietismus als mit der Aufklärung zusammenhing, ergänzt worden ist. So verschiedene Entwicklungslinien führen auf Schleiermachers Grundlegung der Glaubenslehre in der religiösen Erfahrung hin.

Eine andere historische Kraft des Fortschrittes, die Zinzendorf in sich aufnahm, lag in dem Streben nach Vereinigung der in den Konfessionen zerstreuten wahren Gläubigen zu einer brüderlichen Gemeinschaft. Er wollte die unsichtbare Kirche in seinen Brüdergemeinden zur Erscheinung bringen. Dies Streben stand in engem Zusammenhang mit der Lehre von einer den Konfessionen gemeinsamen religiösen Erfahrung. Pietistischer weiblicher Einfluß pflegte in Zinzendorfs Kinderzeit die Mystik der Jesusliebe. Als er sich dann in der vornehmen jansenistischen Gesellschaft zu Paris bewegte, nahm er die katholische Andacht zum Erlöser, das Ideal ihrer Vervollkommnung durch das Nacherleben seines leidenden Lebens in sich auf. Er hat eine Auswahl der Lieder des Angelus Silesius herausgegeben. Und dieselbe philadelphische Tendenz hat dann Zinzendorf zur Aufnahme der mährischen Brüder geführt und äußert sich in seinem Bewußtsein der Verwandtschaft mit Spiritualisten und Mystikern. Und wieviel nun auch von solcher ursprünglichen Freiheit in der regulierenden, ordnenden, unproduktiv gewordenen Zeit verloren ging, die Schleiermachers

Bruderzeit voraufging, es erhielten sich doch bedeutsame weitere Momente, welche die religiöse Entwicklung des Jünglings bestimmt haben: seine freie Stellung über den Konfessionen, seine Mystik, seine Auffassung Jesu unter dem Gesichtspunkt des Ideals, zu dem der Fromme sich gestaltet. Auch haben die geschichtlichen Kräfte, die Zinzendorf in sich aufnahm, neben den Gemeinden fortbestanden und von allen Seiten her auf Schleiermachers weitere Entwicklung gewirkt.

Es ist das Kennzeichen jeder vollen und ganzen Religiosität, daß sie einen Glauben, eine Gemeinschaft in ihm und einen Kultus umfaßt. Dieser lebendige Zusammenhang, wie er sich einheitlich in der Brüdergemeinde gestaltet hatte, ward von ihm in seinen Reden über die Religion als im Wesen derselben liegend erfaßt; solche Einheit schwebte ihm von da ab als Ideal der protestantischen Gemeinschaft vor, und er wollte sie ihr einprägen. Und in wichtigsten Zügen war sie der Einheit des christlichen Wesens bei den Brüdern verwandt.

Der Kultus der Brüder ist für die Reden vorbildlich als Ausdruck und Höhepunkt einer das ganze Leben durchziehenden religiösen Geselligkeit. Sie fordern eine freie, mannigfache Mitteilung der Frommen untereinander, und in dieser die in Lied und Musik ausströmende religiöse Phantasie. Und Schleiermachers kultische Reformvorschläge gehen durchaus hiervon aus. Ebenso stand die herrnhutische Verfassung ihm vor Augen, wenn die Reden die Aufhebung der unseligen Verbindung von Kirche und Staat verlangen, wenn sie die mechanische Sonderung des geistlichen Standes von der Laienwelt verurteilen, und in seinen Kämpfen um die Autonomie der protestantischen Kirche war unter den großen Kräften und Vorbildern der religiösen Selbständigkeit die herrnhutische Gemeinde ihm vor allen immer gegenwärtig.

Viertes Kapitel.

Die Universität[1]).

Man sieht mittelmäßige Naturen, nachdem sie sich in leidenschaftlichen Kämpfen freie Bahn für ihr inneres Leben errungen haben, nun für die entscheidenden Jahre des Lebens in eine Schlaffheit versinken, die sie mitten in der neuen Freiheit hindert, diese ganz zu gebrauchen. Etwas von dieser Müdigkeit, die auf erschütternde Kämpfe zu folgen pflegt, lag in dieser ersten Zeit selbst über dem stählernen Geiste Schleiermachers. Er erinnerte sich später selber, wie lange er noch die Folgen dieses Kampfes empfunden habe. Nur langsam und schüchtern dehnte der Geist der Jugend in ihm die Flügel; beinahe 30 Jahre war er alt, als er sich der freien Luft des Lebens anzuvertrauen, sich heiter von ihr tragen zu lassen wagte.

Wir finden ihn zu Ostern 1787 als Studenten der reformierten Theologie in dem Barby so nahen Halle eingeschrieben. Zunächst zittern noch die leidenschaftlichen Bewegungen der letzten Monate und ihre schmerzlichen Kämpfe in ihm nach; seine Gedanken sind noch in Barby. Er braust auf bei dem Gedanken über die Urteile, die nun dort über ihn umlaufen würden. Die Nachrichten des getreuen Albertini beruhigen ihn. Es wird in der Brüdergemeinde den einzelnen Abteilungen eine Andacht gehalten, die ihre besonderen Verhältnisse berührt, die sogenannte Viertelstunde. Allen Befürchtungen der Freunde entgegen, ward nun in dieser des Abtrünnigen mit keinem Worte gedacht, ja überhaupt in keiner Weise öffentlich. Nach Zembschs Urteil erkundigte sich sein alter Schüler besonders begierig. Das vorsichtige Gespräch, das Albertini mit ihm hatte, als er in den Osterferien nach Barby herüberkam, ist sehr charakteristisch für den herrnhutischen Schulmann, dessen eigene Begeisterung für Ovid in Barby für mitschuldig galt. Es hieß eben von Albertini, daß er nun Schleiermacher folgen würde, und die neuankommenden Schüler erkundigten sich bei ihm heimlich nach dem Tage, an dem er abreise. „Ich saß ganz allein in meiner Stube Nr. XXI, wo ich damals noch wohnte, als er urplötzlich hereintrat. „„Guten Tag, lieber Albertini, Du bist ja hübsch groß geworden. Also ist Schleiermacher wirklich fort?““ Dies war gleich seine erste Anrede. Ich antwortete: Ja. Er:

---

[1]) Für die Kenntnis der damaligen Zustände von Halle benutzte ich außer den Geschichten der Universität Halle von Förster (1794) und Hoffbauer (1805) die ausgezeichnete Sammlung von Universitätsschriften auf der Berliner kgl. Bibliothek. *Inzwischen sind diese Werke durch Schraders Geschichte der Friedrichs-Universität zu Halle (2 Bde., 1894) überholt.*

Warum hast Du ihn denn fortgelassen? Ich: Ich konnte ihn nicht halten. Er: Hat er Dir etwas von seinen Gedanken und Raisonnements mitgeteilt? Ich: Nein, nicht viel. Er: Was hatte er denn für Zweifel? Ich: Das kann ich nicht sagen. Ich wunderte mich über diese sonderliche Frage, da ich ihm eben erst gesagt hatte, daß Du mir nichts mitgeteilt hättest. Er: War er hier fleißig? Ich: Ja. Er: Wer waren denn seine Freunde? Ich: Ich und viele andere. Er: Also war ihm der liebe Heiland nicht mehr wichtig? Ich: brummte mein gewöhnliches Hm! welches mir schon so oft, besonders beim Pfleger, gute Dienste geleistet hatte, und wir kamen bald auf andere Materien. Dies Gespräch beweist doch, daß er keinen unchristlichen Haß gegen Dich gefaßt hat." Gegen den jungen Nachwuchs, der von Niesky ankam und sich schlecht genug anließ, mußte Albertini den Flüchtling noch lange verteidigen.

Eine Nachricht von Barby her hat Schleiermacher erschüttert. Okely war in Northampton im Bade ertrunken. Wie glückstrahlend waren seine Briefe gewesen! Er hatte die Eltern voll Duldsamkeit und Liebe gefunden, seine Verhältnisse so, daß er nach einigen Reisejahren auf seinem Gute in Arbeit und Studien leben durfte. Noch sein letzter liebenswürdiger Brief hatte mit heiterem Humor berichtet, wie sein älterer Bruder in einer tieffühlenden Frau, welcher der heimkehrende Jüngling auf der Reise in überschwellender Empfindung seine Schicksale, seine Wünsche und Befürchtungen anvertraut hatte, sein Lebensglück gefunden hatte. Er hatte sich von den Freunden die letzten Schriften Kants schicken lassen und über Kant an den bekannten englischen Philosophen Priestley geschrieben. Das Studium des deutschen Geistes und der deutschen Philosophie hätten an ihm in England einen warmherzigen, tiefblickenden Freund gehabt. Und wie hatte seine offene, klare Seele an Schleiermacher und Albertini gehangen! Es hatte ihn mit Entzücken erfüllt, daß ihm seine Lage später erlauben sollte, sich ihrer, wenn ihr ungewisses Schicksal es forderte, tätig anzunehmen. Damals, als Schleiermacher in Erinnerung noch einmal mit dem verlorenen Freunde die Zeiten von Niesky und Barby durchlebte, mag er dessen Reliquien, seine Tagebücher und Briefe so zusammengestellt haben, wie sie nun in einem Bande aus seinem Nachlaß vor mir liegen, ein Zeugnis des innigsten, klarsten, frommsten Gemüts.

Die letzten Fäden rissen, die ihn an die Vergangenheit knüpften. Herbst 1787 ist er noch einmal einen Tag in Barby gewesen. Okely hätte die Kraft gehabt, immer sein Freund zu bleiben, nicht so Albertini. Der Verkehr mit ihm läßt sich noch zwei Jahre hindurch verfolgen; Schleiermacher sendet ihm Romane und verbotene Schriften hinüber; Albertini besucht ihn in Halle. Aber innerlich ward er dem Freunde bald fremd. Seiner unbequemen Frage, inwiefern Albertini Philosoph und inwiefern er Bruder sei, wich

dieser aus, der den Philosophen in sich durch den Glauben zur Ruhe gebracht hatte. Damit endete ihr Briefwechsel. Pietät und Furchtsamkeit — so urteilte Schleiermacher noch 1801 — fesselten ihn in Verhältnissen, wo die Freundschaft sich bald gelähmt sehen mußte aus Mangel an Mitteilung. So riß die Beziehung ab, während die alte Liebe in Schleiermachers Seele blieb. „Wie es im Grunde seines Herzens aussieht" — so urteilt er noch 1798 — „das weiß ich doch recht genau, und sein ganzes Wesen kann ich mir, so wie es jetzt sein muß, sehr lebhaft denken [2]). Und der Anstoß aus jenen Jugendjahren hob auch Albertinis ruhige und beinahe apathische Natur weit über die Mittelmäßigkeit hinaus. Der Freund besaß nach einer frühen, weissagenden Charakteristik Schleiermachers [3]) keins von den kleinen Talenten, die im täglichen Leben als interessant hervortreten lassen und unablässig tätig erhalten. In größere Verhältnisse versetzt aber war er tüchtig für Geschäfte und das handelnde Leben. Als Redner, Dichter und Gelehrter ist er seit jener Zeit bis auf diesen Tag der bedeutendste unter den Herrnhutern gewesen. Und wenn man seine innigen Lieder liest, so fühlt man wohl, wie ihn mehr noch als jene von Schleiermacher erwähnten Motive ein tiefes Bedürfnis christlicher Gemeinschaft und weltfremden Gemütslebens in diesen Banden hielt, die sein ruhiger Geist so gern und so leicht trug. Wiedergesehen haben sich die beiden, nach Albertinis Besuch in Halle 1788, erst 1822, als Schleiermacher durch Herrnhut reiste.

Auch der Ton in den Briefen des Vaters ändert sich im Lauf dieses ersten Sommers. Nicht als ob er die Hoffnung aufgegeben hätte, den Sohn zum alten Glauben zurückkehren zu sehen. Aber wenn er in der Zeit, in der er diese Hoffnung noch aussprach, ihn beschwor, die Exegese der modernen Ungläubigen nicht zu hören, so verschwinden bald auch solche Mahnungen aus seinen Briefen gegenüber dem reifen Ernst, mit dem sein Sohn die Studien behandelte. Bald fand sich der Achtzehnjährige zum ersten Male ganz ungestört, von innen und von außen frei, nur vom eigensten Zug seines Geistes geleitet.

So trat er der merkwürdigen wissenschaftlichen Bewegung der achtziger Jahre gegenüber, deren Lärm schon in seine Barbysche Abgeschlossenheit gedrungen war und die ihn nun in Halle voll umgab. Diese Universität befand sich 1787 nach dem Regierungswechsel und gegenüber dem nicht minder einschneidenden Wechsel der philosophischen Systeme in einer Krisis. Sie war der volle Ausdruck des unter dem großen Friedrich die Kirche und Schule leitenden Geistes gewesen. Vermöge der freien und großen Art, in welcher der Minister von Zedlitz ihre Angelegenheiten behandelte,

[2]) Br. I, 186. [3]) Br. IV, 21.

hatte sie 1786 den Höhepunkt ihres Ruhmes und ihrer Frequenz erreicht. 1156 Studierende zählte sie, darunter 800 Theologen, in deren Fakultät damals auch die Zuhörer der Philosophen und Philologen eingeschrieben waren. Der Pietismus, der ein so gewaltiges Ferment ihrer Gründung am Ende des vorhergegangenen Jahrhunderts gewesen, war zurückgetreten, die Schule Wolffs und die kritische Theologie Semlers herrschten ungehindert. Ja noch jüngere, verwegenere Tendenzen hatte der lebhafte Geist des Ministers begünstigt, wie Basedows Erziehungsmaximen und Bahrdts Neologie, deren Zulassung an die Universität sich der ehrwürdige Semler vergebens widersetzte. Mit dem Jahr des Regierungswechsels änderte sich das System und begann die Frequenz und Bedeutung der Universität zu sinken, dergestalt, daß sie zehn Jahre darauf, 1796, nur noch 754 Studierende aufwies und die theologische und philosophische Fakultät ganz altersschwach geworden war. Freilich der Charakter dieser Fakultäten war unverändert geblieben, aber das Interesse der Regierung und der Geist hatten die alternden Herren gleicherweise im Stich gelassen. Denn nun hatte das System Kants, das seit 1781 aufgetreten war, seinen Siegeslauf begonnen. So kam es, daß Ostern 1787, als Schleiermacher ankam, die Frequenz der Universität auf ihrer Höhe stand, aber ihre Bedeutung für das geistige Leben im raschesten Sinken begriffen war.

Am wenigsten konnte ihm die theologische Fakultät bieten. Semler war alt, in den Bahrdtschen Händeln, in seinen Verhältnissen zum theologischen Seminar und Waisenhause vielfach zurückgesetzt und gekränkt, nunmehr in alchimistische Träumereien ganz versunken. Die andern Mitglieder der theologischen Fakultät, Knapp, Nösselt und Niemeyer, waren ohne selbständige theologische Bedeutung, die des letzteren lag auf dem Gebiet der Pädagogik. Die Befürchtung des Vaters war also überflüssig; diese Männer übten auf seinen Sohn keinen Einfluß; er hörte nicht einmal einen vollständigen exegetischen Kursus. In seinem Briefwechsel geschieht keines derselben so Erwähnung, als ob sie ihn im geringsten angezogen hätten. Die wahren Mitarbeiter und Nachfolger des großen, in seiner kritischen Konzeption des Urchristentums wahrhaft genialen Semler waren ganz andere als die hallischen Adnotationen- und Charakteristikenschreiber; das waren Michaelis in Göttingen und der aus seiner Schule hervorgegangene, damals in feuriger Jugend tätige Eichhorn, dessen großes Einleitungswerk in diesem Jahrzehnt begann, die Männer, von deren tiefer Kenntnis orientalischer Sprachen und Geschichte dann die kühnen Zweifel von Paulus und Bretschneider ausgingen. Es blieb das der in mehrfacher Beziehung verhängnisvolle Mangel in Schleiermachers theologischer Bildung, daß er in Halle dieser großartigen theologischen Bewegung, die sich von Göttingen her

ausbreitete, fernstand und so später für seine kritischen Arbeiten des wahren historischen Gesichtspunktes und des breiten Fundaments der orientalischen Sprachen entbehrte, was dann für seine allgemeine Stellung zu dem Fortgang der Theologie in unserem Jahrhundert entscheidende Folgen hatte.

Dagegen fand er sich in Halle mitten in die philosophische Revolution versetzt, die mit Kants Kritik der reinen Vernunft begonnen hatte. Hier war Wolff aufgetreten mit jenem System, das die von Cartesius, Spinoza und Leibniz Schritt für Schritt aufgebaute Gedankenwelt mit mathematischer Schärfe und regelmäßiger Konsequenz abschloß. Dies System befaßte den ganzen Geist des Jahrhunderts der Aufklärung, in seiner deutschen Form, in den Ketten seiner mathematischen Demonstrationen. Wolffs vielgepriesene Schüler, die beiden Baumgarten, waren dann hier hervorgetreten, und nun war die Erbschaft ihrer Katheder herrschaft auf Johann August Eberhard, den Verfasser der Apologie des Sokrates, übergegangen. Wie er das System Wolffs vortrug, in eleganter Form, von den Bedürfnissen der theologischen Aufklärung geleitet und hier über Wolffs erste Schüler mit Kraft hinausschreitend, entsprach es ganz den Bedürfnissen des Tages. In faßlicher Form demonstriert er das Ziel des Menschen, die Unsterblichkeit, das intelligente und gütige Wesen Gottes. Die Möglichkeit des Wunders und der übernatürlichen Einwirkung bleibt offen, da die Welt im Geiste von Leibniz als zufällig, nicht als die notwendige Folge des göttlichen Wesens gedacht wird. Die Philosophie breitet wenigstens noch den Mantel ihrer Toleranz über den Glauben an das Wunderbare [4]). Nun aber zerschnitt Kants alles auflösende Kritik auch dies System der reinen Vernunft, an dessen Zusammenhang anderthalb Jahrhunderte gewoben hatten. Hier in Halle, in Berlin und in Schwaben wehrte man sich am längsten gegen das neue System. Indem nun aber in Jena Eichhorn die Erbschaft Semlers, Reinhold die der Wolffianer antrat, erhob sich diese Univer sität in demselben Maße, als Halle sank. Hätte er auch gewollt, es wäre für Eberhard unmöglich gewesen, das neue System zu ignorieren. Seine Taktik war vielmehr, die ganze vergangene Philosophie gegen Kant ins Feld zu führen, indem er bald den Ursprung, bald die Widerlegung der Sätze Kants in den älteren Systemen aufsuchte. In diesem Geiste gründete er seine Zeitschrift, das philosophische Magazin, dessen erstes Heft noch vor Schleiermachers Abgang von der Universität erschien; alle bisherigen Angriffe gegen Kant wurden hier zusammengefaßt. Hatten Ökely, Albertini und Schleiermacher schon in Barby sich aus den Prolegomenis mit

[4]) *Ob Schleiermacher von Leibniz zuerst durch Vermittlung Eberhards Kenntnis erlangt hat, wie Schrader (s. o. Anm. 1) I 615 vermutet, oder direkt, diese Frage ist minder wichtig als die Tatsache, daß Schleiermacher seine Gedanken über das Individuelle früh mit den Leibnizschen auseinandersetzte.*

Kants Schriften bekannt zu machen begonnen, so ward hier Schleiermacher mitten in die zwischen diesem System und aller bisherigen Philosophie schwebenden Fragen eingeführt.

Und das entsprach der damaligen Stimmung seines Geistes, daß er so Sätze und Einwendungen der Denker aller Zeiten über die wichtigsten Fragen abhören durfte. Er machte den ganzen philosophischen Kursus Eberhards durch. Noch in Drossen wiederholte sich immer wieder die Sehnsucht, noch einmal Eberhard hören und mit ihm leben zu können, seinen Unterricht ganz so zu nutzen, wie er es nun vermocht hätte. Aber dieser Unterricht machte den jungen Autodidakten keineswegs zum Wolffianer. Gerade das billige, alle Meinungen durchprüfende Verfahren in Eberhards Vorlesungen hatte ihn angezogen, wie es so trefflich mit dem alle theologischen Ideen durchwühlenden Geiste der Semlerschen Theologie stimmte. So eifrig er Kant studierte, war in ihm etwas gegen ihn; er „lavierte", wie er sich später ausdrückte. Eberhards Begeisterung für die platonischen und aristotelischen Studien führte ihn zu diesen Quellen der ganzen abendländischen Philosophie, und hier schlossen sich die Vorlesungen des jugendlichen Friedrich August Wolf an, die im Briefwechsel des Jünglings mit seinen Freunden neben denen Eberhards allein als einflußreich hervortreten. Aristotelische Übersetzungen war das Erste, was er auf der Universität ausgearbeitet zu haben scheint. So entschied sich schon in diesen Universitätsjahren seine Neigung für die griechischen Denker, aus der eines seiner bedeutendsten Werke entspringen sollte; es entschied sich seine kritische Stellung inmitten der bisherigen Systeme, sein Verhältnis zu Kant. In der Abhandlung über das höchste Gut, die der letzten Studentenzeit anzugehören scheint, beginnt er bereits seine kritische Auseinandersetzung mit dem Königsberger Meister.

Das waren die Studien, in die sich der abtrünnige herrnhutische Theologe in seiner einsamen Dachstube bei dem Onkel Stubenrauch [5]) versenkte. Bis nachts um 2 Uhr war er bei seinen Büchern; er arbeitete nicht wie ein fleißiger Schüler ein Gebiet durch, sondern, über seine Jahre reif und autodidaktisch, wie er war, studierte er, um der Wahrheit so nahe als möglich zu kommen, mit der ganzen leidenschaftlichen Unruhe dieses Strebens, zwischen den verschiedensten Objekten wechselnd, „auf Mord", wie er an Albertini schreibt. Die Orthodoxie machte seinem gesunden Wahrheitssinn keine Unruhe mehr. Wenn ihn der Vater immer wieder auf seine Sündhaftigkeit verweist, für die allein in Christo Rechtfertigung sei, so hält er ihm sein ehrliches Streben entgegen, seine Fehler abzulegen, das nach der Beschaffenheit, die einmal die menschliche sei, notwendig Gott genügen müsse; er beruft

[5]) *Diesen hat eingehend Hering geschildert, Samuel Ernst Timotheus Stubenrauch und sein Neffe Schleiermacher (Gütersloh, Bertelsmann, 1919).*

sich auf die Tatsache, daß er ebensoviel treffliche Menschen gesehen, die ganz ungläubig gewesen seien, als herzlich ans Evangelium Glaubende, die sich darum doch nicht fehlerfreier zeigten als andere, ja sich oft und leicht hinreißen ließen. Er bespricht das mit einer ruhigen Entschiedenheit, die alle leidenschaftlichen Anklagen unmöglich macht. Aber sein Leben ist so weltabgeschieden, so bedürfnislos, wie je das eines Herrnhuters. „Ich glaube nicht — meinte er in späterer Zeit —, daß es je einen jungen Menschen gegeben, der weniger an die Zukunft gedacht und doch auch den Augenblick weniger genutzt und genossen hätte." „Todt war ich eigentlich damals nicht, aber äußerlich wenigstens lebte ich gar nicht." Zehn Jahre später fand ihn ein Freund jugendlicher, als er damals war. Ihm war es so zu jener Zeit keine Entsagung, wenn seine Verhältnisse ihm unmöglich machten, in den Gesellschaften Eberhards und Niemeyers zu erscheinen. Die einzige Spur, die von Beteiligung Schleiermachers an studentischer Geselligkeit erhalten ist, haben wir in einem Gedichte. Unter den zum Teil sehr burschikosen „Tafelliedern der Hallischen akademischen Zeitgenossen 1785—1790" [6]) stehen mit der Unterschrift „Schleiermacher" zwei ernste alkäische Strophen:

Den Vollendeten.

Nicht seyn vergessen unsre Vollendeten,
Noch, Brüder, freut euch, daß sie uns angehört!
Und ihres Lebens Werk und Streben
Weiter zu fördern sey heilge Pflicht uns.

Wie bald manch Andrer selbigen Weges zieht,
Schließ' enger stets sich hier der vertraute Kreis!
Wer einst der letzte bleibt, der halte
Aller Gedächtniß in treuer Seele.

Bunter noch und verlockender, als sie in Wirklichkeit war, malte sich die vornehme Geselligkeit vor dem Auge der Phantasie Schleiermachers an der Wand seines engen Stübchens durch das wunderliche Medium eines Jünglings, der gleich ihm aus den herrnhutischen Anstalten kam, der aber vor allem Empfindungen und das Glück ihres ruhelosen Spiels in der Welt suchte, und der so dem noch ganz lebensunkundigen Herzen Schleiermachers nicht nur ein Freund, sondern der interessanteste Vermittler mit dem Schauspiel der Welt war.

Gustav von Brinkmann war ein Schwede aus guter Familie; der Vater war ein angesehener Sachwalter. Da die religiösen Ansichten der Eltern sich zur Brüdergemeinde hinneigten, sandten sie ihn, nachdem er die Universität Upsala besucht hatte, nach Barby. Von dort war Brinkmann nach Halle gegangen. Nun fand ihn der Nachkommende ganz eingewöhnt in den

[6]) Berlin 1820, S. 22. Den Hinweis darauf verdanke ich Erich Schmidt.

angenehmsten geselligen Verhältnissen. Er besaß, nach einem Briefe Schleiermachers aus diesen Jahren, die neidenswerte Gabe, auf den ersten Blick und das erste Wort zu gefallen; mit dieser Gabe habe ihn eine geistige Fee als mit einem Patengeschenk bei seinem Eintritt in die Welt begnadigt und dieselbe werde stets das Glück seines Lebens machen. „Ich habe Ursache — fügt er scherzhaft hinzu — zu glauben, daß Du in gehörigem Maß von allen Deinen angeborenen und erworbenen Vorzügen unterrichtet bist [7])." Und wirklich war sein Leben schon damals in erster Linie auf die geselligen Talente gestellt, die hieraus entsprangen. Es ist ergötzlich, den jungen Theologen, der an eine Pfründe oder Hofpredigerstelle in Stockholm dachte, ganz so zu sehen, wie er nachher in verschiedenen teilweise sehr boshaften Schilderungen als Gesandtschaftssekretär in Berlin erscheint; auch er war ein sehr merkwürdiges Resultat Barbyscher Erziehung. Mit gutem Geschick bewegt er sich in der Universitätsgesellschaft; während Eberhard und Niemeyer ihn ganz zu fesseln scheinen, spinnt er mit den anmutigen Töchtern zarte Verhältnisse; während man ihn ganz von einer seiner Leidenschaften erfüllt glaubt, benutzt er dieselbe, philosophische Episteln an die Damen zu richten. Er brennt ewig in unschädlichen Flammen, glättet an glatten Versen, in denen Eberhard als Theophron, die Töchter der Professoren als Julien und Pamelen, wie in einem Schäferspiel, erscheinen. Er sammelt an einem Archiv von Denkmälern der Freundschaft. Da waren denn die ebenso tugendsamen als in Herzensschicksalen unerschöpflichen Romane Leben geworden, an denen sich die Freunde m Barby ergötzt hatten. Man konnte ihnen doch näher treten.

Wer die Romane jener Zeit, ja die biographischen Aufzeichnungen gelesen hat, weiß, was empfindsame Herzensschicksale jener Zeit bedeuteten. Und hier spiegelten sie sich in einem See von wasserklaren Versen. Denn Brinkmann war unerschöpflicher Dichter, und eben während die beiden zusammen studierten, dichtete und sammelte er die beiden ansehnlichen Bände, die 1789 von ihm unter dem Namen Selmar erschienen [8]). Es ist ein hübsches Talent Verse zu machen darin. Aber Empfindungen wie Gedanken sind flach, und man erkennt leicht bloße gesellschaftliche Verhältnisse unter dem aufgebauschten Gewand der von Schicksal, Leidenschaft und Trennungsschmerzen tönenden Verse. Indes widmete sich ihnen Schleiermacher mit dem lebhaftesten Interesse. Zeitlebens empfand er das Gewicht, das überlegene Eigenschaften seinen Freunden gaben, mit einem gewissen Vergnügen. So ordnete er sich auch damals gern dem 23 jährigen welterfahre-

[7]) Schleiermacher an Brinkmann, handschr. [8]) Leipzig 1789, während die unter Brinkmanns Namen herausgekommenen „Gedichte" (1804) aus seiner Berliner Zeit stammen.

nen, vielgeprüften Freund und Dichter unter. In Briefen über Schwärmerei und Skeptizismus, die er damals schrieb, schilderte er den Freund und dessen religiöse Ideen mit einem erstaunlichen Glauben an den Ernst der Gemütsvorgänge in diesem Leichtherzigen. Er unterbrach zuweilen willig seine ernsten Arbeiten, um dessen Episteln an die Pamelen und Julien zu verbessern und abzuschreiben. Gelegentlich fand er dann, während er dem ewig überbeschäftigten Freund eine Abschrift abgenommen hatte, diesen ruhig in dem benachbarten Passendorf beim Kaffee sitzen. Aber was verzeiht man nicht einem Dichter! und was verzieh nicht Schleiermacher denen, die er liebte! Sie waren durch die in der Gemeinde entwickelte Besinnung auf das eigene Leben und die Kunst, andere bis ins Kleinste hinein zu verstehen, miteinander verbunden.

So gingen die zwei Jahre, die ihm die Verhältnisse des Vaters zu studieren gestatteten, in glücklicher Enge vorüber. Frühzeitig hatte ihn der Vater darauf hingewiesen, die neuen Sprachen zu treiben und sich mit den Edelleuten seiner Provinz in Verbindung zu erhalten, damit er sich dann zu einer Hauslehrerstelle qualifiziere. Das war damals so die gewöhnliche Laufbahn. In der Tat hatte der Vater sich diese Verbindungen, da ein Spiel bei ihnen unumgänglich war, manchmal mehr Geld kosten lassen, als seine Verhältnisse gestatteten. Aber als die Zeit herankam, zeigte sich keine Aussicht. Auch die Verhandlung wegen einer Schulstelle in Breslau zerschlug sich. Schleiermacher war von kleiner Figur und, doch nur wenig sichtbar, verwachsen. Da man dies zum Vorwand nahm, wegen seiner Anstellung als Lehrer bedenklich zu sein, so war es gegen seinen Stolz, noch länger hierauf zu bestehen. In Halle, wo im Gedränge derer, die von ihrer etwaigen Gelehrsamkeit leben wollten, äußere Vorzüge und Verbindungen allein durchhelfen konnten, war seines Bleibens auch nicht. So war denn wieder der Onkel, der im Herbst 1788 eine Landpredigerstelle in Drossen in der Neumark angenommen hatte, seine einzige Zuflucht. Als er sich so im Sommer 1789 zur Abreise rüstete, ohne andere Aussicht, als sich von Drossen aus in dem benachbarten Frankfurt bekannt zu machen, nahm wieder die alte schwermütige Stimmung, in der er zwei Jahre zuvor Halle begrüßt hatte, von dem Geiste des Ausziehenden Besitz. Kaum vermochte der Vater ihn mit Geld für diese Reise zu versehen. Es war ihnen beiden schmerzlich, daß er dem selber in eingeschränkten Verhältnissen lebenden guten Onkel dort ganz zur Last fallen sollte. Aber keiner der hallischen Freunde, auch Brinkmann nicht, hatte eine Ahnung, wie ihm zumute war. Denn schon gesellte sich in dem Jüngling zur frühzeitigen Sorge ein festes, stolzes Selbstgefühl, das ihn die Besorgnis um seine äußere Lage in sich selber verschließen ließ.

Fünftes Kapitel.

Einsame Vorbereitung auf das Predigtamt[1]).

Die Reise ging über Berlin und Frankfurt an der Oder mit der Post. Berlin und die dortige Revue hielt den Reisenden, der es damals in ein wenig engen Umständen zuerst sah, doch ein paar Tage länger fest. So begrüßte er zuerst diese Stadt, auf deren geistiges Leben er viele Jahre hindurch einen Einfluß gewinnen sollte, wie kein anderer Mann im vorigen Jahrhundert. Unter den Linden, wo sich damals alle Welt fand, traf er alte Freunde, Ulrich Sprecher und besonders Beyer, den alten Genossen von Barby, dessen derbe und kecke Denkweise für ihn, Albertini, Brinkmann ein beständiges Problem war. So viel war leicht abzunehmen, daß er seine Denkweise nicht im geringsten geändert hatte. Nur toleranter fand er ihn. Von Frankfurt ab wanderte der Student dann zu Fuß und kam am 26. Mai 1789 bei dem Onkel an, von dem er auf die freundschaftlichste väterliche Weise aufgenommen ward. Ein Jahr lang, bis er examiniert wurde, blieb er in Drossen.

Es ist ein hübsches märkisches Landstädtchen, vier Meilen etwa von Frankfurt gelegen. Als der Landprediger ankam, schrieb er, unverwöhnt, wie er war, dem Neffen in Halle ganz glücklich über die Annehmlichkeiten der Gegend: Ganz nahe ein Tannengebüsch, und vor dem andern Tore ein Eichenwald, der nicht weit vom Städtchen entfernt sei und an dessen Anfang ein Jägerhaus liege, das für Gäste eingerichtet sei. Das werde wohl ihr gewöhnlicher Spaziergang sein. Mauer und Graben und wohlverwahrte Tore umgaben noch den Ort. Frankfurt war nahe genug, um von da Bücher und Zeitschriften zu erhalten, vor allem die für einen Gelehrten jener Zeit ganz unentbehrliche Jenaer Literaturzeitung, deren Lektüre das höchste gelehrte Fest war. Aber freilich, es war schwer, sich in betreff der Literaturzeitung, der theologischen Annalen und anderer gelehrter Zeitschriften monatelang zu gedulden. Das politische Journal des Februar bekam der Onkel erst im Juni, aber dann wurden die mitgeteilten Aktenstücke getreulich nachgelesen. Aus Halle wurde Eberhards Magazin durch Freund Brinkmann verschrieben. Diesem allem gewann der klare Sinn des Onkels für das,

[1]) Aus dem handschriftlichen Material liegt diesem Kapitel die (eine Reihe von Mappen umfassende) Sammlung von Briefen Stubenrauchs an Schleiermacher zugrunde, dazu einzelnes aus den Briefen an Brinkmann, was nicht in die gedruckte Briefsammlung übergegangen ist.

was sich auf echte geistige und sittliche Kultur bezog, ein ungemeines Interesse ab.

Hier ist der Ort, aus den Briefen dieses Mannes, der für Schleiermacher wie ein zweiter Vater war, ein Bild seiner Persönlichkeit und seines Verhältnisses zu dem Neffen zu entwerfen.

Das Herrnhutertum, die Akkommodation, die Orthodoxie haben sich vor Schleiermachers junger offener Seele entfaltet. Er hat mit ihnen gekämpft und sie hinter sich gelassen. Nun aber tritt ihm in diesem Manne eine Gestalt des Christentums nahe, welche die einfache tätige Frömmigkeit seiner Mutter mit männlicher Reife des Denkens verknüpft. Diese zuerst erfüllte und befriedigte ihn viele Jahre hindurch völlig. Und wenn sich von da ab in seiner Seele ein Ideal des Predigtamtes ausbildete, von keinem theoretischen Zweifel berührbar, so daß er nie, auch damals nicht, da ihm inmitten seiner romantischen Freunde das Christentum als positiver Lehrgehalt ganz fern getreten war, dies Amt mit irgendeinem andern der Welt hätte vertauschen mögen, so lag in dieser schlichten Gestalt des märkischen Landpredigers die erste Kraft, an der seine ernste Überzeugung von der unermeßlichen Bedeutung des Predigtamtes sich gefestigt hatte. Er war einer jener ernsten, besonnenen Rationalisten, als deren literarischen Vertreter ich den herrlichen Tzschirner bezeichnen möchte. Ihre Gesinnung und Einsicht ist weit erhaben über die vieler späteren Theologen, die durch ein Gerede von überwundenen Standpunkten und flacher Aufklärung die bleibende Bedeutung dieser Männer beseitigen zu können glauben. Wie leuchtet aus den engsten Verhältnissen, in denen Stubenrauch lebt, überall die Rechtschaffenheit einer ganz edlen und gewissenhaften Seele hervor! Das Leben gewinnt ihm keinen egoistischen Schritt ab; keine Beschränkung, und mag sie bis zur Dürftigkeit gehen, preßt seine Seele in die Enge selbstischer Interessen und Sorgen; er begleitet den großen Gang menschlicher Aufklärung mit seiner männlichen Teilnahme, was auch persönlich auf ihm laste, wie das alles seine edelsten Amtsgenossen inmitten ihrer dürftigen Lage in jener Epoche bezeichnet.

So vergegenwärtigt der treffliche Mann den eigensten Geist der norddeutschen protestantischen Aufklärung, der das Auge des Historikers nicht durch glänzende Erscheinungen besticht, aber die segensreichste historische Macht war. Wenn man den Briefwechsel dieser beiden Menschen, beide von höchster Bildung, erwägt, so erscheinen die Interessen der Kreise, in denen sie lebten, völlig heterogen allem dem, was bei der Vorstellung unserer damaligen Literatur zunächst vor die Seele tritt. Ich finde in der ganzen umfangreichen Korrespondenz, die von literarischen Nachrichten ganz voll ist, von alle dem, was damals unsere Dichter schufen, nichts auch nur berührt

als den Allwill Jakobis, der ein philosophisches Interesse bot. Man begreift auf diese Weise, wie Kant von dem allem so abgeschlossen leben konnte. Was man heute Bildung nennen würde, war dem alten Herrn recht fremd. Er erscheint bis zur Planheit realistisch. Dagegen ist das Interesse an dem Gange der allgemeinen Kultur und den politischen Dingen das allerlebendigste. Der Nachfolger des großen Königs begann gegen den Fortgang der Aufklärung Maßregeln zu ergreifen. Noch als Student in Halle hatte Schleiermacher die ersten neuen Anordnungen an der dortigen Universität gesehen. Nun drang allmählich eine endlose Menge von Gerüchten über die skandalösen Verhältnisse am Hofe, über die Lichtenau, über Bischofswerder und ihre lichtscheuen Pläne auch an den abgelegenen Ort und erfüllte den ernsten Landprediger, der durchaus kein Freund von den Bahrdt und ihresgleichen war, ja der sogar gegen die Art, wie Niemeyer die Aufklärung betrieb, gewichtige Bedenken hatte, mit der größten Besorgnis. Wie dann die französische Revolution sich am Horizont erhebt, wie Preußens Einmischung in unmittelbare Berührung mit ihr bringt, zeigen die beiden eine leidenschaftliche politische Teilnahme. Kurz die Interessen dieser Menschen unterscheiden sich wenig von denen, die auch heute im Vordergrunde stehen; nur daß Theologie und Aufklärung, wie sie heute unterschätzt werden, damals in erster Reihe standen, und daß zwischen allem Fragen und Besprechen immer wieder eintönig durchklingt: „Sed quid hoc ad nos? Mögen die oberen Götter dafür sorgen."

Und neben den großen Interessen läuft eine enge, aber behagliche kleinstädtische Geselligkeit. Der Neffe lebte sich recht in sie ein; wenigstens erhielt er nach seiner Abreise die genauesten Berichte über die Honoratioren des Städtchens, die alte und junge Frau Bürgermeisterin, den Einnehmer und seine Frau. Zumal die kleinen Reibungen mit dem lutherischen Inspektor und Kaplan machten dem Onkel doch bisweilen den Kopf heiß. Schloß sich einmal der lutherische Teil aus einer gemischten Ehe an die Gemeinde Stubenrauchs an, so war darüber ein großes Geschrei. Daher wollte denn auch der Onkel von einer Union durchaus nichts wissen, da diese doch nur zur völligen Unterdrückung der Reformierten ausschlagen würde.

So etwa dachten, sannen und sprachen in diesen Jahren Onkel und Neffe. Der Neffe führte freilich noch sein apartes Leben. Aus der stillen, aber etwas grauen Luft dieser Umgebung hebt sich seine sich gestaltende Individualität klar ab, eine geistige Organisation von weit feineren, schärferen Mitteln, als in diesen Verhältnissen angebracht und dem Auge des guten Onkels sichtbar war, Lebenskräfte treibend, deren Tragweite ihm selber noch ganz unbewußt war.

Vor allem drängt sich das lebendigste Bedürfnis nach inneren und äußeren Erfahrungen hervor, überall versuchend über den engen, umgebenden Horizont zu blicken. Immer noch mußte unser Freund die Welt durch das wunderliche Medium seines Brinkmann ansehen. Da gab es gerade jetzt merkwürdige Ereignisse. Die Lage dieses zarten Dichters der Freundschaft war in Halle zu einer Krisis gediehen. Der Kampf zwischen Eberhard und dem jungen feurigen, von Jena herüber wirkenden Kantianer Reinhold war wie eine Bombe in seine friedliche Welt gefallen; die Agnes, Jenny, Auguste, Elise — wer könnte seine Freundinnen aufzählen? — flohen verschüchtert nach entgegengesetzten Seiten. Große Katastrophen brachen über seine komplizierte lyrische Situation herein. Er verließ Halle mit seinem ganzen Archiv der Freundschaft, um über Berlin nach Schweden zurückzukehren, voll von Zweifeln über seine Zukunft und sehr wenig tröstliche Erfahrungen über die Dauerhaftigkeit freundschaftlicher Liebe mit sich fortnehmend, aber, wie wir bald sehen werden, bereit, in Berlin das alte Spiel neu zu beginnen. Und der kleine Freund in Drossen zeigt sich inzwischen unermüdlich, den Schatz von Beobachtungen, der hier zu sammeln war, aufs Trockne zu bringen. Inmitten der sehr schwierigen Untersuchung, ob die Gefühle seines Freundes für Jenny Liebe oder Freundschaft seien, und in welchem Gemütszustand sich ihm gegenüber die verschiedenen Damen befänden, bemerkt er dann gelegentlich: „Ich kenne die Weiber nur vom Hörensagen [2])." Und nur mit großer Besorgnis sieht er den Freund nach Berlin gehen. Er schildert mit Hilfe einer durch Wieland geschulten Phantasie die dortige große Welt, als ob er sie gesehen hätte: durchgängig die verhärtetsten Egoisten, die der Freundschaft und moralischen Gefühlen gar nicht zugänglich sind. Wie leicht konnte das sinnlich-sentimentale Naturell des Freundes unter ihnen in Ausschweifungen oder in die alte herrnhutische Schwärmerei verfallen!

Ebenso zeigt seine wissenschaftliche Physiognomie wesentliche Abweichungen von dem rationalistischen Typus. Noch immer nimmt er inmitten der philosophischen Gegensätze dieser Jahre eine skeptische, zuschauende Stellung ein. Gegen die Systeme der Dogmatik ist seine Stimmung geradezu verbittert. Und hier regt sich eine kritische Ansicht, die ihn auch über die Grenzen der theologischen Aufklärung hinaus führen mußte. Er verwirft die Anwendung der Philosophie auf die Theologie; er will von den frommen Köpfen oder philosophischen Christen nichts wissen. Gerade aus dieser Vermischung sei das verderbliche Geschlecht der dogmatischen Systeme ent-

[2]) Schleiermacher an Brinkmann, handschriftlich.

standen, das sich als abhängig von dem Wechsel der philosophischen Systeme gezeigt hat.

So war das doch ein unruhiges Leben, das der Jüngling im Bibliothekzimmer des Oheims zu Drossen führte, ohne daß der treffliche alte Herr davon eine Ahnung hatte. Die Unsicherheit seiner Lage gab seinen Gedanken eine düstere Färbung. In das Behagen der Gegenwart trat die ernste Sorge um die Zukunft. Die Gelehrtenlaufbahn schien ihm verschlossen, denn die Verbindung mit Eberhard, die er unterhielt, indem er diesem seine philosophischen Arbeiten mitteilte, bedeutete wenig. So trat die unumgängliche Notwendigkeit immer näher, die theologischen Kenntnisse und den Geldbeutel gründlich aufzubessern, um wohl equipiert, wie sich's für einen Kandidaten der Theologie in der Hauptstadt schickte, nach Berlin zu reisen, endlich dort sein Examen zu machen und sich den alten Freunden des Onkels vorzustellen. Besonders Sack war in dem Kreise zu Drossen oft mit besonderer Hoffnung genannt. Aber, es kann das nicht verschwiegen werden, die theologischen Studien erfüllten ihn mit Widerwillen, beinahe mit Ekel; auch zu predigen war ihm kein angenehmer Gedanke. Und was das Schlimmste war — denn im übrigen tröstete er sich damit, daß sich doch auch Eberhard mit all seinen Heterodoxien einst habe examinieren lassen —, es war nicht abzusehen, wann ihn sein Vater zu dieser Reise ausstatten würde. In dieser Zeit klagt er einmal bitter über dessen eigensinnigen Wankelmut, wie er mitten in seiner Liebe zu ihm sichtbar werde. Er scherzt mit Brinkmann, der das Recht des Menschen, sein Leben selbstwillig zu enden, verteidigte, wie dieser ein solches nie in Anspruch nehmen werde; ihn dagegen werde vielleicht seine Lage, so ernsthaft er den Selbstmord mißbillige, demselben entgegentreiben. Es ist in solchen Reden etwas Jugendliches, aber zugleich eine bittere Empfindung seines Schicksals. Endlich, im April 1790, konnte er nach Berlin reisen.

Auch das Verhältnis zu seinem Vater klärte sich in diesen Wochen auf. Noch immer hatte etwas Trennendes aus jenen furchtbaren Zeiten zwischen beiden gelegen. Nun brachte der Vater seinen Geburtstag (5. Mai) bei Charlotte in Gnadenfrei zu, und am Morgen des Geburtstages las ihm diese aus den Briefen des Bruders vor, an dem sie leidenschaftlich hing und der seinerseits ganz so aufrichtig und heiter sich ihr gegenüber aussprach, als in seiner edlen, freien Natur lag. An diesem Morgen empfand es der Vater, daß er das offene Herz seines Sohnes nicht besaß. Die Art, wie er zu ihm darüber redet, macht seinem Verstand und Herzen die größte Ehre; von nun an wollte er nur als der beste und zärtlichste Freund des Sohnes angesehen werden. Mit eigener Aufrichtigkeit ging er dem Sohne voran, und dieser berichtet ganz glücklich darüber an den Onkel. Von da an begann

erst das Verhältnis zwischen Vater und Sohn wahr und tief zu werden. Denn das ist die Klippe dieses Verhältnisses, daß sich Stellungen der Autorität so schwer in solche der Freundschaft verwandeln.

Es kam ihm sehr zustatten, daß der Onkel in Berlin, wo er geboren war, viele Freunde und Verwandte hatte. Er wohnte bei einem Vetter, dem Prediger Reinhard an der Parochialkirche, einem in den Achtzigern stehenden, beinahe blinden Manne. Heimisch ward er freilich nicht in seinem Hause, wie bei dem Onkel in Drossen, und die Kälte des alten Mannes ging ihm in manchen Momenten sehr nahe. Der seiner aussichtslosen Jugend eigene spröde Stolz hinderte ihn, Bekanntschaften zu machen, die ihm angenehm oder nützlich hätten sein können; er gestand das später selbst der Schwester und wie es ihn damals um Zufriedenheit, Ruhe, lebendige und heitere Tätigkeit des Geistes gebracht habe. Auch anderes machte seine Lage unbehaglich. Als er von Drossen abreiste, war er mit seinen Ausarbeitungen noch nicht fertig gewesen, so daß er nun mitten in den mancherlei Visiten seine Not hatte. Überhaupt klagt der Onkel, daß er alles bis auf den letzten Augenblick verspare. So war er nun auch bereits drei Wochen in Berlin, ohne an den Haarbeutel zu denken, in dem er vor den Herren Examinatoren erscheinen mußte. Übrigens war sein Respekt vor der Wissenschaft, in der er examiniert werden sollte, selbst für einen Kandidaten von 1790 von unglaublich niedriger Temperatur. „Ich fürchte — schreibt er Brinkmann —, mein guter Genius wird ominös die Flügel über meinem Haupte schütteln und davonfliehen, wenn ich von theologischen Subtilitäten Rede und Antwort geben soll, die ich im Herzen — verlache." Wir merken an, daß auch er nicht von einigem Examenfieber verschont blieb. Da war besonders aus einer sehr befreundeten Familie ein Herr Wilmsen, der auf die Universität zurückgeschickt worden war und dessen Schicksal den Onkel in große Aufregung versetzte, da ein solcher Verlauf ohne Intriguen gar nicht zu erklären war. Schleiermacher fand dann nach dem Examen erstaunt, daß man ihm alles zu leicht gemacht. Seine Examinationspredigt war einem der Herren nicht populär vorgekommen, indes antwortete der Kandidat spitzig und geschickt auf diesen Vorwurf.

Aber keine Kleinigkeit war es nunmehr, den Neffen zu allen notwendigen und unnötigen Besuchen anzuhalten. Mama, in deren Namen der alte Herr dergleichen Monitorien ergehen läßt, schiebt es besonders Herrn von Brinkmann zu, daß Verwandte und Freunde ein wenig vernachlässigt werden. Dieser war in Berlin in eine ganz neue Welt eingetreten. Er hatte die Theologie aufgegeben und bereitete sich zu einer Laufbahn in diplomatischen Geschäften vor. In dieser Umgestaltung seines Schicksals war er dem Freunde gegenüber verstummt; wie sie sich nun aber wiedersahen, tauchten alle alten

Pläne gemeinsamer Arbeiten wieder auf. Da mußte denn der Onkel immer wieder an die Hauptsache mahnen, bei seinem alten Freunde Sack, der das reformierte Kirchenwesen dirigierte, sich irgendeine Versorgung auszuwirken. Sack erzeigte sich freundschaftlich, klagte indes, wie es ihm schwarz vor den Augen werde, wenn er an die Menge von Kandidaten denke. Der Trost des Onkels war für einen 22 jährigen Kandidaten gerade nicht der beste: er erinnere sich, daß Sacks Vater ganz ebenso geseufzt und gejammert habe, als ob alle 30 unversorgte Kandidaten sämtlich an seinem Fleische nagten, und doch sei kein einziger als Kandidat gestorben. In seinem 36. Jahre habe auch der letzte ein Amt bekommen. Hätte wenigstens der Neffe diesen Augenblick benutzt, um eine Hauslehrerstelle anzuhalten! Er ermahnt immer wieder, da er ihm wenig zutraut, daß er die nötige Hartnäckigkeit im Besuchen und Erbitten besitze. Man bemerkt Gott sei Dank, wie hierin eine Generation nach der andern in Deutschland an Übung abnimmt.

Inzwischen ließ ihn Sack rufen, sagte ihm über seine Predigt Verbindliches, und die Möglichkeiten wurden erwogen, die sich eben darboten. Vom Eintritt in das Domkandidatenstift riet Sack ab; es war auch schwer, mit 150 Talern auszukommen. Am großen Waisenhause waren eben ärgerliche Dinge vorgekommen, so daß der Onkel meinte, die dortigen Informatoren würden geraume Zeit in Blame oder wenigstens suspekt bleiben. Um eine Stellung als Seminarinspektor am Joachimsthalschen Gymnasium waren zu viele Bewerber da. So entschied man sich denn für eine Informatorstelle bei der Familie Dohna in Ostpreußen. Schleiermacher sollte den freilich etwas lebhaften jungen Grafen auf die Universität nach Königsberg begleiten. Die Familie war sehr angesehen; sie hatte drei reformierte Predigerstellen zu vergeben, und dabei blieb ja, bei Sacks Geneigtheit, die Aussicht auf eine Anstellung in der Provinz Brandenburg immer noch offen.

Unserem jungen Freunde erschien freilich nach nunmehr halbjährigem Aufenthalt in Berlin diese Hauslehrerstelle in dem fernen Preußen wie ein Exil, und mit gar nicht glücklichen Vorahnungen reiste er in der Mitte des September über Drossen, wo ihn der Onkel mit tausend Freuden empfing, dem fernen Osten zu.

Sechstes Kapitel.

Hofmeisterjahre in Schlobitten[1]).

Ein oft verspotteter, dennoch unwiderstehlicher Trieb treibt die Menschen, die ganze äußere Welt mit anschaulicher Klarheit zu umfassen, in der die großen Dichter lebten. Der Jüngling, dessen Entwicklung wir nachgehen, war kein Dichter, und die Bilder der äußeren Welt besaßen demgemäß keinen besonderen Glanz in seiner Seele. Aber die innere Welt des Menschen, das wunderbare Reich des Gemüts war vor ihm aufgetan, in anderer Art, aber in gleicher Kraft als je vor einem Dichter. Wir wissen von keiner zweiten genialen wissenschaftlichen Natur, die einen Blick in die Gemütswelt besessen hätte, dem seinen vergleichbar. Und so hat sich auch an die Schicksale seines Lebens von jeher das tiefste Interesse geheftet, das aber ganz auf das Innere der Menschen und Verhältnisse gerichtet ist, die ihm das große, helle Auge für die moralische Welt öffneten. Das ist es, was uns ihn so gern durch Niesky und Barby und Halle begleiten läßt, und weiter dann, wie er mit dem alten, würdigen Geistlichen durch die Felder der märkischen Landstadt geht, in Gesprächen über das große Ding, das der Name der Aufklärung nur notdürftig bezeichnet, und das damals die Herzen der edelsten Menschen seines Standes mächtig erhob. Und dies Interesse haftet an keinem Ort seiner Jugendgeschichte mit solchem Recht als an den einsamen Alleen und dem Park des ostpreußischen Schlosses, denen er nun in nicht guten Vor-

[1]) Handschriftlich lagen mir für diese Zeit die Briefe des Onkels und der Schwester Charlotte an Schleiermacher vor: eine große Anzahl, deren Inhalt vielfach Rückschlüsse erlaubt. Schleiermachers eigene Briefe an die Schwester sind bei dem Brande des Schwesterhauses zu Gnadenfrei untergegangen. „Der schreckliche Brand hat mich dieser mir so theuren Schätze beraubt, drei ausgenommen, die ich erst dies Frühjahr von unsrem guten Vater retour erhielt" (es sind die gedruckten Briefe aus der frühesten Zeit). „Deine Götzen sind also dahin — sagte unser guter Vater, als ich ihm mein Leidwesen klagte." Über das Dohnasche Haus vgl. Denkmal der Erinnerung an Alexander Dohna, 1831. Voigt, Das Leben des Staatsministers Alexander Dohna, 1833. (*v. Boenigk*) *Schleiermacher und seine Lieben. Nach Briefen der Henriette Herz (Magdeburg, Creutz, 1910).* Ich durfte außerdem durch die freundliche Vermittlung von Herrn Professor Dorner eine Abschrift der Briefe Schleiermachers an die Brüder Dohna benutzen, die im Besitz der Dohnaschen Familie sind *(jetzt gedruckt: J. L. Jacobi, Schleiermachers Briefe an den Grafen zu Dohna, 1887; im folgenden ziliert als: Dohna).* Endlich lagen mir Aufzeichnungen der edlen Friederike selber, mit Briefen über ihre letzten Tage vor, welche in das Innerste dieser schönen Seele blicken lassen.

ahnungen und in dem schlimmsten halbwinterlichen Wetter, das ihn an der Weichsel sogar in Lebensgefahr brachte, entgegenfuhr.

Die Familie, in die er damals als Hofmeister eintrat und die er als Freund verließ, gehörte zu den ersten preußischen Häusern, durch den Großen Kurfürsten mit dem königlichen Hause selber verwandt. Der alte Graf war noch ein Soldat aus dem Siebenjährigen Kriege; er war Generaladjutant des Herzogs von Braunschweig gewesen und hatte seinen Abschied genommen, da er sich in der Beförderung zurückgesetzt glaubte, ein militärisch strenger, nicht immer das Richtige, weder in der Familie, noch in der Verwaltung seiner Güter treffender, aber sehr beharrlicher alter Herr. Seine von ihm immer noch ritterlich angebetete Gattin Karoline war aus dem gräflichen Hause von Finckenstein. Unter den Söhnen war Alexander, der nachmals für Preußens Befreiung so einflußreich tätige Minister, der älteste. Er hatte damals eben seine Studien für das Verwaltungsfach beendet und trat bei der kurmärkischen Kammer als Referendarius ein, drei Jahre jünger als Schleiermacher, eine vornehme Natur durch den Adel seiner Grundsätze, durch sein persönliches Bedürfnis der Einsamkeit, durch ein starkes Pflichtgefühl seiner Familie gegenüber; schweigsam im Verkehr; sobald es Sachen galt, eifrig bis zur Leidenschaftlichkeit. Nur vorübergehend berührte er die vornehme Welt; unerschütterliche Gewöhnung an Studien und Arbeiten verbanden ihn näher mit den Ständen der geistigen Arbeit, so stark ausgeprägt in ihm auch das Wesen eines wahren Aristokraten war. Eine Natur dieser Art mußte sich von Schleiermacher mächtig angezogen fühlen, und er zeigte ihm eine Offenheit in Hinsicht der intimsten Verhältnisse der Familie, wie man sie nur wahren Freunden zeigen kann. Wilhelm, der zweite Sohn, war der Schleiermacher bestimmte Zögling; er studierte in Königsberg. Auf der Reise zu ihm stellte sich Schleiermacher in Schlobitten vor.

Am 22. Oktober 1790 langte er dort an. Ein Unwohlsein zwang ihn wochenlang, seine Reise aufzuschieben; inzwischen lernte man sich gegenseitig kennen und gefiel sich. Da der Graf einen Erzieher der jüngeren Kinder suchte und Schleiermacher, nicht ohne Absicht, hervorhob, wie glücklich er sich fühle und wie er das Landleben liebe, verständigte man sich darüber, daß er dablieb. Da ging freilich die Aussicht auf Studieren, wissenschaftliche Lektüre und gelehrte Bekanntschaften in Königsberg verloren; aber dafür boten sich Vorteile, die im Auge eines Menschen, der überall seine Glückseligkeit suchte — das ist sein Ausdruck —, weit überwiegen mußten. Ein instinktives Bedürfnis seiner Seele wird erfüllt. Aus der stillen, von Büchern gefüllten Pastorenwohnung sah er sich nun in einen ganz weltlichen und im besten Sinne aristokratischen Kreis versetzt. Bis dahin hatten die Verhältnisse seine fein und reich organisierte Seele immer wieder schmerzlich

eingeengt, so sehr er sie geliebt hatte. Diese Seele weitete sich nun aus in glücklichen und den Reichtum der feinsten Empfindungen umfassenden Verhältnissen, wie er sie hier vorfand, als ob er in ihnen geboren wäre. Und ich finde keine deutlichere Offenbarung seiner geistigen Organisation, als wie er, nachdem in seinen früheren Briefen immer wieder etwas Gedrücktes, ja nicht selten in Ausmalung von Empfindungen und Charakteren Schwärmendes hervortrat, nun, obwohl jetzt doch jeder wissenschaftliche Fortschritt zurückgehalten war, überall ein überströmendes Gefühl von Glück zeigt, ein tiefstes Auffassen des ihn Umgebenden, völliges Genüge ohne Sehnsucht nach seinen Büchern und den Problemen, die ihn da beschäftigt hatten. Ja, er pries es in dieser Zeit, wie sein Herz hier nicht unter dem Unkraut kalter Gelehrsamkeit welke, seine religiösen Empfindungen nicht unter theologischen Grübeleien stürben.

Eine begeisterte Charakteristik des Kreises von Schlobitten wurde an Charlotte abgeschickt und zirkulierte dann bei Onkel und Vater — der Onkel war von der Charakteristik wie von den dargestellten Menschen ganz entzückt; sein altes Herz empfand etwas wie Sehnsucht nach einem solchen Leben in edlerem Stil und feineren Gemütsformen, wie es bis dahin dem eingeengten Bürgertum in Deutschland noch versagt gewesen war und wie es selbst unsere großen Dichter noch in den Kreisen des Adels und der Höfe suchen mußten. Diese Charakteristik — auch der Vater nannte sie ein Meisterstück — ist verloren, dagegen ist eine an Freund Catel, mit dem Schleiermacher in Berlin die Leiden des Examens überstanden hatte, erhalten, deren frischen Eindruck — sie ist vom 17. Dezember, nach zweimonatigem Leben dort — jede Umschreibung beeinträchtigen würde.

„Die Gräfin, welche die Krone des Hauses ist, ist eine Dame von etwa vierzig Jahren, von einem schönen Wuchs, der nichts weniger vermuthen läßt, als daß sie zwölf Kinder gehabt hat, einem großen air, voll hoher grace und Spuren von nicht ganz conservirter Schönheit. Ob sie gleich von Kindheit an die Gespielin und Freundin der Erbstatthalterin gewesen ist, und überhaupt viel am Hofe und in der großen Welt gelebt hat, so liebt sie doch weit mehr die natürlichen häuslichen Freuden und ist lieber Mutter, Gattin und Hausfrau, als Gräfin und eine der ersten Damen des Landes; aber sie fühlt doch, so weit das sein muß, daß sie das ist, und weiß bei aller Herablassung und Leutseligkeit doch die Würde ihres Standes sehr gut zu souteniren. Ihr Verstand ist vortrefflich gebildet und ihr Charakter flößt in gleichem Grade Ehrfurcht und Liebe ein. Der Graf, der als ein ganz junger Mann die letzten Campagnen des siebenjährigen Krieges mitgemacht hat, aber sehr bald vom Militär abgegangen ist, hat bei vielem bon sens doch einen Kopf, in dem es lange nicht so aufgeräumt ist als bei der Gräfin, noch viel

Liebe zum Militär und bisweilen sehr sonderbare Einfälle, über die er aber auch mit sich handeln läßt, und ist übrigens von gutem Charakter, jovialisch und voll komischer Laune. An sich mag er sehr aufbrausend und hitzig gewesen sein, was aber die Weisheit seiner Gemahlin sehr gemildert hat; überhaupt kann man mit einiger Aufmerksamkeit sehr leicht unterscheiden, was in seinem Wesen ihm eigen und was von ihr modificirt ist. Zehn von den zwölf Sprößlingen dieser Ehe leben noch, und acht von ihnen sind hier zu Hause. Der älteste Graf ist auf Reisen gewesen und jetzt beim Generaldirectorio engagirt; der zweite in Königsberg; diese kenne ich bis jetzt nur vom Hörensagen und bleibe nur bei denen stehen, die ich täglich um mich habe. Die älteste Comtesse Caroline ist ungefähr 20 Jahre alt (sie ist primus omnium), und ungeachtet eines weniger einnehmenden Aeußeren, wegen eines sehr feinfühlenden Herzens, einer treffenden Urtheilskraft und eines kleinen, ganz kleinen Hanges zur Schwärmerei sehr interessant. Die zweite Comtesse Friederike, zwischen 16 und 17 Jahren, vereinigt Alles, was ich mir jemals von Reiz und Grazie des Geistes und Körpers gedacht habe. Jede Beschreibung wäre gewagt. Zu allen geselligen Empfindungen geschaffen und gestimmt, mit einer ruhigeren Einbildungskraft, einem tiefblickenden Verstande, und dabei so voll attachement und ohne Prätension: wie glücklich wird sie nicht einen Mann machen, der dieses Schatzes würdig ist. Fast schöner als sie, aber bei weitem noch nicht so gebildet und bedeutend, ist ihre dritte Schwester Auguste, die ein Jahr jünger ist. Die jüngste Tochter Christiane von zehn Jahren verbindet mit vielen Talenten und Annehmlichkeiten viel Eigenliebe und ich gebe mir viel Mühe, es ganz unter der Hand ein wenig zu beugen. Aber nun zu meinen Grafen, deren es hier noch vier gibt, von denen aber der jüngste Graf Helvetius noch nicht zu meinem Departement gehört. Der älteste Graf Louis nahm mich gleich beim ersten Anblick so ein, daß ich schon um seinetwillen hier zu bleiben wünschte, und wir sind uns beide sehr attachirt. Graf Fabian, der zweite, ist neun, und Graf Fritz, der dritte, ein charmanter Junge, aber leider der Liebling des Vaters, sechs Jahre, und von diesen Kinder-Charakteren will ich Dich nicht unterhalten."

Das war der Kreis, in den er eintrat. Hier verlohnte es zu unterrichten. Sein eigentlicher Zögling, der damals etwa vierzehnjährige Louis Dohna, später einer der Begründer der preußischen Landwehr, war eine bedeutende Natur, die sich lebhaft an ihn anschloß, feurig und doch von jener biegsamen Weichheit, die dies Alter zuweilen so unwiderstehlich macht. Schleiermacher bedauerte immer wieder, daß ihm unweigerlich die militärische Karriere vorgezeichnet war: „Schade — schreibt Charlotte — um den sanften Geist und fähigen Kopf, das lenksame Gemüt, welches, wie Du selbst

sagst, durch manche rohe Gesellschaft die zarten Eindrücke und guten Begriffe von so manchen Sachen verlieren kann; ich glaube Dir daher sehr gern, daß die Aussicht in das künftige Schicksal Deiner Zöglinge Dich nicht mit dem Muthe anfeuern wird, als vielleicht der Gedanke thun würde, sie zu Ministern, Kriegsräthen und dergleichen zu bilden [2])." Mit dem ältesten Sohne, Alexander Dohna, trat er, bevor ein Jahr in Schlobitten vergangen war, in Briefwechsel. Auch ein gemeinsames Verhältnis zu Brinkmann vermittelt diese Beziehung. „Es muß — schrieb er an ihn — eine alte Erfahrung für Sie sein, daß auch ein Fremdling, wenn ihm anders Kopf und Herz nicht ganz am unrechten Flecke stehen, nicht lange in unseren Verhältnissen in Schlobitten sein kann, ohne mit einem lebhaften Interesse für Alles, was eine solche Familie betrifft, erfüllt zu werden! Ich wünschte nur — fügt er hinzu —, daß ich in Schlobitten so nützlich wäre, als ich durch Schlobitten glücklich bin [3])." Die Tagesordnung seines Lebens machte ihn ganz zu einem Mitgliede der Familie; nur die frühesten Morgenstunden und die späten Abendstunden gehörten ihm allein.

Es nahm ihn dann noch besonders in Anspruch, daß er zu predigen begann. Schlobitten war ein Filial des benachbarten Schlodien, in dem der dortige Prediger nur alle vierzehn Tage predigte. Seine Predigten waren der Familie wert. Und für ihn selbst ergab sich aus dieser Lage der Gesichtspunkt, unter dem dies ihm so heilige Amt, dem er sich doch bis dahin ganz fremd gefühlt hatte, seinem innersten Wesen entsprach. Er begann zu Menschen zu reden, die seine Gemütswelt teilten, und dieser Grundzug seiner Behandlung der Predigt, dem Worte zu geben, was verstehende, befreundete Gemüter bewegt, stellte sich gleich damals fest, als er zuerst durch inneren Antrieb diese Aufgabe ergriff. Etwas von der gewöhnlichen Weise Abweichendes empfand die Familie in seinen Predigten; die junge Gräfin Karoline bezeichnete es als etwas „zu Neues" darin. Er selbst hätte gewünscht, zuweilen das Urteil eines Kenners zu hören; aber der treffliche Onkel antwortete, jeder aufgeklärte Zuhörer, dem die Religion wert sei und der ein Gefühl für Menschenglück habe, sei der beste Kenner. Inzwischen wanderte manche Predigt von Schlobitten nach dem fernen, stillen Drossen, wo der Onkel sorgfältige Prüfungen anstellte und das einfachste edelste Urteil aussprach.

Es waren schöne Weihnachtstage, in denen Schleiermacher seine ersten Predigten aus vollem Herzen hielt. Der Graf Wilhelm war aus Königsberg gekommen und wußte von Kant, der interessantesten Person für diese Zeiten und diese Kreise, mancherlei zu erzählen.

[2]) Handschr. Charlotte vom 10. April 1791. [3]) 9. Sept. 1791, Dohna S. 6.

Allmählich sah Schleiermacher alle seine Kräfte in glücklicher Tätigkeit. Er hielt den beiden jungen Gräfinnen wissenschaftliche Vorträge. „Allerliebst — meint die Schwester — muß die Gruppe aussehen, wenn die Collegien über die schönen Wissenschaften oder Deine Ausarbeitungen über den Styl gelesen werden, und Du alsdann der Professor vor einem so aufmerksamen Auditorio bist." Diese Vorträge über den Stil sind noch unter Schleiermachers Papieren; ohne Originalität zu beanspruchen, erscheinen sie vortrefflich für ihren Zweck. Tiefer noch beschäftigten ihn persönliche Verhältnisse des Hauses. Die Gräfin Karoline, 20jährig damals, von selbständigem Nachdenken und hochgespannten Empfindungen, fühlte sich inmitten des kräftig-heiteren Treibens im Hause einsam, unverstanden; „die liebe enthusiastische Seele", nannte sie Charlotte, die sie ganz verstand, ja der sie der Bruder sehr ähnlich fand; sie entdeckte dem Lehrer, was sie peinigte von hochgespannten Ansprüchen an die Menschen, schwärmerischen religiösen Ideen und Zweifeln, und dieser fühlte sich ganz in seinem Elemente, sie zu einer ruhigeren, weiter umblickenden Sinnesart zu leiten. Es gelang ihm, und ein herzliches Vertrauen entstand, so daß er ihr sogar seine philosophischen Aufsätze mitteilte.

Da setzte sich der junge Philosoph denn, freilich nur langsam und etwas umständlich, wieder in Positur für die unterbrochenen Studien. Erst im neuen Jahre holte er sich den Rat des Onkels ein. Die Theologie durfte nicht ganz vergessen werden, da das Examen pro ministerio doch noch abgemacht sein wollte. Er selbst aber hatte von Anfang an für keinen ihrer Zweige besondere Vorliebe — oder genauer zu reden, besondere Liebe gehabt. Mehr lagen ihm seine philosophischen Untersuchungen am Herzen, und hier riet und trieb der Onkel, die Drossener Arbeiten, die als „philosophische Versuche" zum Drucke bestimmt gewesen waren, doch zu vollenden. Auch Sack wünschte, daß er ein solches Zeugnis seiner Studien der wissenschaftlichen Welt vorlege. Denn so sah man damals noch gern Schriftstellerei an, als ein vor dem Publikum abgelegtes Examen für irgendein Amt. Und Onkel und Tante hatten in Frankfurt wie in Halle die schönsten Pläne für den Neffen, an dem sie mit elterlichem Stolze hingen, zumal sie wohl sahen, daß ihr eigener Sohn einem solchen nie genugtun würde.

Eine Differenz mit der Gräfin, welche die ersten Monate dieses Jahres 1791 brachten, war leicht geschlichtet; er hatte seinen Abschied gefordert, ward aber auf gute Art bewogen, ihn zurückzunehmen. Der Onkel, der keine Gelegenheit versäumt, an seinem Adoptivsohn, obwohl mit großer Vorsicht und Zurückhaltung, zu erziehen, bittet ihn doch, vor allzugroßer Empfindlichkeit auf seiner Hut zu sein, besonders aber sich im Ausdruck

zu überwachen, da er zuweilen, obwohl auf eine feine Art, doch sehr beißend sein könne. Er kannte also schon diese schwache Seite seines Neffen.

So kam der glücklichste Sommer. „Wenn man Ihre Briefe liest — schrieb der Onkel, — ist's, als ob man in eine andere Welt versetzt würde; was es da für vortreffliche Seelen gibt, was für herrliche Unterhaltung, welche erhabene Denkungsart; wenn man das Alles mit unseren armseligen Gesellschaften vergleicht, so erscheinen jene als Wesen aus höheren Regionen [4])."

Was Schleiermacher selber am tiefsten im Anschauen dieses Familienlebens ergriff, wenn er es mit der damals gewöhnlichen bürgerlichen Häuslichkeit verglich, war die Freiheit, die da herrschte. „Im fremden Hause — sagen die Monologen [5]) — ging der Sinn mir auf für ein schönes, gemeinschaftliches Dasein, ich sah, wie Freiheit erst veredelt und recht gestaltet die zarten Geheimnisse der Menschheit, die dem Ungeweihten immer dunkel bleiben, der sie nur als Bande der Natur verehrt."

Gewiß, er liebte seinen Vater zärtlich; aber, wie so oft in engen bürgerlichen Verhältnissen begegnet, an den Anspruch der Kinder auf eine freie Entwicklung ihrer selbständigen Denkart und ihres Charakters konnte sich dieser nicht gewöhnen; so bestand er darauf, daß ihm die Briefe des Sohnes an die herzensvertraute Schwester alle und unverkürzt mitgeteilt würden, und die beiden konnten ihre kleinen Geheimnisse nur durch eine doppelte Buchführung retten, die Charlotten manchmal Gewissensskrupel machte. Und er nahm dann doch zugleich das Recht in Anspruch, das Mitgeteilte streng zu beurteilen. „Ich bitte auch für ihn — schreibt die Schwester bei einer solchen Gelegenheit —, wie ich es schon oftmals getan; er ist einmal unser Vater! sehr besorgt für dein äußeres Glück, und daß seine und deine Ansichten und Gesinnungen nie harmonieren werden, dies glaube ich gern: auch ich erfahre manchen Widerspruch mit meinem Charakter. Doch er meint es gut. Gieb dem Mißtrauen in deinem Herzen nicht wieder Platz, noch weniger der Kälte."

Und wie der Sinn für ein durch die Freiheit geadeltes Familienleben, so ging dem Jüngling, wie er es später aussprach, in diesem häuslichen Zirkel zu Schlobitten der Sinn für Frauen zuerst auf; nur durch die Kenntnis des weiblichen Gemütes habe er dann die des wahren menschlichen Wertes gewonnen. Das Bild jener glücklichen Epoche wäre unvollständig, wollten wir verschweigen, daß sich ihm selber unbemerkt eine tiefe Zuneigung in seinem jungen und so sehr empfindsamen Herzen gestaltete, unter der Decke eines

[4]) Stubenrauch an Schleiermacher handschr. [5]) 1. Aufl. S. 108, Ph. I, 399.

von den Formen, welche die verschiedene Stellung mit sich brachte, klar begrenzten, von den klugen und edlen Augen der Mutter überblickten freundschaftlichen Verkehrs aufwachsend, ohne daß der Gegenstand dieser Zuneigung auch nur eine Ahnung dieser Empfindungen gehabt zu haben scheint.

In dem, was von Papieren der Gräfin Friederike, von brieflichen Äußerungen über sie vorhanden ist, liegt noch etwas von dem Zauber, der ihre Person umgeben haben muß. Allem erscheint ein Adel und eine Grazie eingeprägt, wie sie die Zeichen höchster weiblicher Vollendung sind. Es ist unter Schleiermachers Papieren ein Blatt wie eine Reliquie von ihm aufbewahrt, auf dem sie im Gespräch mit Gott ihren Entschluß befestigt, einem ungeliebten Manne, mit dem die Familie sie verlobt hatte, nicht zu folgen. Eine rührende Mischung von kindlich peinlicher Gewissenhaftigkeit und selbstbewußter Hoheit der Seele liegt darin: „Vor dir, Allwissender, will ich mich prüfen. Von dir kommen gute Gedanken, lehre mich so handeln, daß ich einst mit unschuldsvollem Herzen vor dich treten kann; ich komme zu dir, mein heiliger Vater, dem Beschützer meiner Unschuld und dem Führer meiner Jugend." Sie erwägt ihren Charakter den sie als „heftig, warm und sehr empfindungsvoll" bezeichnet, den seinen auch, darauf: „Nein, ich habe nicht die Kraft, ihm die reine Pflicht der Tochter, Schwester, aufzuopfern, und schaudert mich nicht vor dem Gedanken, mich ihm ganz zu widmen? Mein Vater, ich weiß, daß keine schöneren Pflichten erfüllt werden können, als die Pflichten einer tugendhaften Frau; sie sind aber auch die schwersten, wenn man keinen Freund hat, sondern einen bloßen Mann. Und wie sollte nicht Gram in meiner Seele wüthen, entfernt von einer Mutter, die mein Theuerstes ist, von den Meinigen, ganz allein, vielleicht leidend, — ohne Stütze, jeder Laune ausgesetzt, Beispiele glücklicher Ehen vor Augen." Dann wieder: „Ich werde einen Mann beleidigen, der es ehrlich mit mir meint, das schmerzt mich; allein ist ihn auf eine Zeit beleidigen nicht besser, als ihn auf immer eines Glücks berauben, das er mit einer andern genießen kann?" — Ich darf mir nicht gestatten, ihre einzelnen Erwägungen mitzuteilen, die von der reinsten, zartesten Empfindung durchhaucht sind. Ganz ungesucht war sie der Mittelpunkt aller Zärtlichkeit ihrer Brüder.

Es bezeichnet unsern Freund ganz, daß er die Schwester Lotte in Herrnhut und den alten Onkel zu Vertrauten seiner Empfindungen, beinahe zu Hütern und Wächtern derselben machte. Die Schwester ist ängstlich; es drückt beinahe auf ihrem herrnhutischen Gewissen, in diese kleinen Schmerzen des Bruders eingeweiht zu sein. Der Onkel zeigt sich wieder höchst verständig und behaglich. Er gibt dem Neffen sein Erstaunen zu erkennen, den „kalten Denker" in solche Empfindungen verstrickt zu sehen, macht ihm aber zugleich scherzhaft bemerklich, wie seine Empfindsamkeit schon in Drossen

wohl bemerkt worden sei. Er fürchtet nur das eine, daß die Erinnerung solcher Anmut ihn künftig des Glücks der Ehe berauben könne, da er in seinem bürgerlichen Stande schwerlich ihresgleichen finden werde. Und da der Neffe in einer gründlichen Defensionsschrift über die Grenzen von Achtung, Freundschaft und Liebe gehörig handelt, ist er geneigt, ihn völlig freizusprechen. Ganz kannte er auch diese Natur nicht mit ihrem damals noch unbewußten Drange, alle Formen der Beziehungen von Mensch zu Menschen in klarer Einsicht ihrer Grenzen zu durchleben.

Auch einen Freund gewann er in der Nähe, den herrlichen Wedeke in Hermsdorf, das zum Patronat der Grafen Dohna-Schlodien gehörte, eine mystische Natur, die ihm das Ideal des Predigers wieder von einer neuen Seite vergegenwärtigte. Ganz einfach, von echter Sittlichkeit und patriarchalischem Stil des Lebens, unbekümmert um die Welt für sich selber, dagegen, wie die beiden Bände seiner Bemerkungen auf einer Reise durch Preußen zeigen, voll großen lebendigen Sinns für die Entwicklung seines Vaterlandes. Die anwachsenden Übel der protestantischen Kirche waren oft der Gegenstand ihrer ernsten Gespräche. „Das Ärgste, die Beschaffenheit unserer Amtsbrüder ist oft genug der Gegenstand unserer Klagen und Seufzer gewesen": so sagt Schleiermacher in der Widmung der Schrift, worin er Mittel zu einer radikalen Heilung zuerst vorschlug [6]). Es machte ihn glücklich, dies Haus ganz kennenzulernen, in dem zugleich die Frau Wedekes mit ebensoviel Freiheit als Kraft, mit Selbstbewußtsein und doch Anspruchslosigkeit, Gefühl und doch Festigkeit im Handeln waltete; hier erblickte er die Vereinigung von Freiheit und Liebe, die ihm den höchsten Charakter der Familie ausmachte.

So verstrich der Sommer 1791 in ganz neuen Gemütsbewegungen, in langen, einsamen Spaziergängen, in freundschaftlichen Gesprächen. Die kurze Blüte ganz ungestört glücklichen Gemütslebens ging mit ihm dahin. Die winterlichen Festtage sehen ihn wieder mehrmals auf der Kanzel in Schlobitten. Am Neujahrstage zog er da die Summe vieler einsamen Erwägungen über das Problem des Glücks, das ewige Problem der Jugend, und die Einsicht, die ihn tröstete, war, daß man es in der Tiefe des eigenen Innern allein suchen dürfe. Diese Gedanken umspannen ihn seitdem immer wieder, und er sprach dem Onkel seinen Wunsch aus, sie in einer besonderen Schrift zu behandeln. Er begann wieder, sich in seine Bücher und alten Papiere zu vertiefen. Schon im Mai 1792 fragte er bei Freund Catel um einen Verleger der nun so lange zurückgelegten philosophischen Versuche

[6]) Zwei Gutachten 1804. Widmung: „meinem Freunde J. C. W. in H." vgl. Br. I, 142 f.

an, die er seit dem Winter ihrem Abschluß nahegebracht hatte. Dabei zeigten sich seit dem Frühjahr Symptome, die ihn von seiner Lunge wenig Gutes hoffen ließen.

Etwas anderes trat hervor, das ihn lebhaft beschäftigte. Die Heimat seines Denkens war die gemäßigte theologische Aufklärung. Aber schon in Drossen war aus seiner Individualität eine zeitweilige lebhafte Abneigung gegen alles Theologische, ironische Schärfe gegenüber der kirchlichen Terminologie, ja eine zweifelnde Erwägung auch der Grunddogmen dieser Aufklärung hervorgetreten. Jetzt gestand er dem alten Onkel, seinem getreuen Beichtiger, wie ihn ein Übermut der Phantasie quäle, der sich zuweilen in völligem Unglauben gefalle. Der Dogmatik der Aufklärung gegenüber, die einen in Bibel und Vernunft gleichmäßig enthaltenen rationalen Kern des Christentums, ein System der Religion Christi lehrte, gestalteten sich in seinem Innern immer klarer Bilder ganz anderer, weit von jener Dogmatik abstehender Möglichkeiten des Weltzusammenhanges. Die Exzesse des damaligen deutschen Unglaubens, Bahrdts Schriften, Wielands neue Göttergespräche waren ihm ungefährlich; aber anderes regte sich in ihm, kam und ging in unbewachten Bildern, das er doch dem Onkel nicht deutlich machen wollte oder konnte. Möglichkeiten beschäftigten seine Phantasie, die Fortdauer der Seele und das göttliche Wesen sehr anders zu denken als die Aufklärung. Seine Geständnisse hierüber sind höchst merkwürdig als ein klassisches Beispiel, wie, inmitten von allen Seiten her gefestigter theoretischer Überzeugungen, der unaufgeklärte, aber in dem Gemütsleben sich regende und bewegende Drang einer anders gearteten Natur wenigstens in theoretischen Phantasiebildern seine spätere denkende Ausgestaltung vorwegnimmt [7]).

[7]) Stubenrauch an Schleiermacher 20. August 1792: „Es freut mich, daß Sie noch immer das alte volle Zutrauen gegen mich haben und mir so ganz Ihre geheimsten Gedanken entdecken — aber etwas bekümmert hat mich dieser Theil Ihres Briefes gemacht und das vornehmlich darum, weil ich so gern Rath geben möchte und doch noch keinen Ausweg finden kann, wie Sie es anfangen sollten, um diesem Uebermuth Ihrer Phantasie (denn so nennen Sie es ja doch) Schranken zu setzen; indeß haben mich manche Aeußerungen wieder sehr beruhigt, besonders was Sie mir bei Gelegenheit von Wieland's neuen Göttergesprächen schreiben und da Ihr Verstand jene Zweifel mißbilligt, so werden solche gewiß auch nie das Uebergewicht erlangen und Gott sei Dank, ich bin von wegen Ihrer ernsten Denkungsart so beruhigt usw." 24. August: „Was Sie über Wieland und dessen seltsame Idee, Jupiter und Christus zusammen contrastiren zu lassen, schreiben, hat mir eine herzliche Freude gemacht; ich sehe daraus, daß Sie bei allen Spukereien Ihrer Phantasie noch nicht eine Hand breit gewichen sind von dem vernünftigen Ernst, mit welchem ich Sie immer so gern über Orthodoxe und Heterodoxe sprechen und urtheilen gehört." 3. Februar 1793: „Ich sehe aus Ihrem Brief, daß Sie mein Urtheil über Ihren Unglauben, wie Sie

Und ebenso begann ihm die praktische Stellung, welche die Theologie der Aufklärung gegenüber dem Staat der Kirche gegeben hatte, zweifelhaft zu werden. Die Gestalt des religiös-moralischen Lebens, wie sie in der damaligen theologischen Aufklärung vorliegt, hatte die Staatskirche zu ihrer Voraussetzung. Aus dieser engsten Verkettung von Kirche und Staat erhob sich für die Religion die Aufgabe einer Vorbereitung zu allgemeiner Moralität und demgemäß für die Theologie die Aufgabe, einen ganz allgemein gültigen Zusammenhang religiöser Überzeugungen aufzustellen, auf den Moralität begründet werden konnte. Die hiervon ganz abweichende kirchliche Verfassung der Brüderunität mag zuerst das Bild einer anderen Stellung der Kirche zum Staat in Schleiermachers Seele geprägt haben. Der Antrag Manuels in der französischen Nationalversammlung ließ ihn nun diese Verhältnisse von neuem erwägen. Er wollte, daß der Staat sich gar nicht um die Religion der Untertanen bekümmere [3]), weil in einer solchen Einrichtung allein das Radikalmittel gegen Gewissenszwang und Intoleranz liege, langgeduldete Übel, deren Keim jede Verbindung der Kirche als einer Gesellschaft mit dem Staate fortbestehen lasse. In ihren brieflichen Verhandlungen gibt ihm der Onkel gern zu, daß der naturgemäße Zustand der christlichen Kirche in kleinen, sich selber regierenden Gemeinden zu suchen sei; wie nun aber die gegenwärtige Verfassung sich gestaltet habe, wie die Leitung der Erziehung zur Moralität ganz in den Händen der Kirche liege, müsse eine so radikale Umgestaltung für den Staat schädlich, ja gegenüber der nunmehr entstandenen religiösen Gleichgültigkeit für die Kirche selber verhängnisvoll werden. In seinem Neffen war eine stolzere Zuversicht auf die ewige Macht der religiösen Empfindung.

Es ist, als sähe man wie zu einzelnen Kristallen ihm eigentümlicher Vorstellungen die bewegte Masse seines Gemütslebens an dem Faden dieser oder jener Frage anschießen. Tiefer als vordem hatte er in der Schrift seines eigenen Herzens gelesen; Freude und Schmerzen dieser Zeit, nun zu ruhiger Resignation gesänftigt, hatten ihr Werk an ihm zu tun begonnen. Er schied sich als ein eigener Mensch von seinen Umgebungen. Und so drängte es seinen selbstbewußten, von Jugend auf mit sich selber vielbeschäftigten

es nennen, verlangen — wenn ich Sie recht verstanden habe, so ist Ihr Unglaube ein bloßes Spiel Ihrer Phantasie und Sie schreiben daher auch, daß Sie genugsam auf Ihrer Hut sind, um ihr den Zügel nicht ganz zu überlassen. Da sehe ich denn für jetzt nichts Gefahrvolles. Wenn ich recht urtheile, so rührt das, was Sie Unglaube nennen, bei Ihnen nur davon her, daß Sie an ganz strenge Demonstration durch fleißiges Studium der Mathematik gewöhnt sind. Dergleichen giebt's nun freilich, meiner Meinung nach, über blos intellektuelle Gegenstände nicht. Nur frägt's sich, ob wir für die Gegenstände, die uns am meisten interessiren, als Gott, Vorsehung, Unsterblichkeit, nicht zu einer moralischen Gewißheit gelangen können?"

[3]) Stubenrauch an Schleiermacher handschr.

Geist, sich über die wahre Bestimmung seines Daseins in sich selber klar zu werden, jetzt, da er noch die volle Freiheit genoß, den Gang seiner Zukunft zu bestimmen. Aus diesen Stimmungen entsprang das Werk über den Wert des Lebens. Was waren das doch für Zeiten, in denen eine Lösung dieser Frage nach dem Wert und dem Glück unseres Daseins in der Tiefe des eigenen Innern gesucht wurde!

Es war an seinem 24. Geburtstage, am 21. November 1792, als er diese Auseinandersetzung mit seinem inneren Schicksal begann, die schon in jener Neujahrspredigt am Beginne dieses Jahres ihn bewegt hatte, und deren Gedanke ihn seitdem nicht verlassen hatte. Er fand, daß er nun auf der Höhe des Lebens angelangt sei, auf der er seine Jugendexistenz zu überschauen vermöge. „Die Zeit der Jugend liegt hinter mir; es ist mir nicht mehr erlaubt, nach den Rechten der Minderjährigkeit die Unwissenheit meines Verstandes in seinen Rechten und Pflichten vorzuschützen und in Hoffnung auf bessere Erleuchtung die wichtigsten, dringendsten Aufgaben unaufgelöst zu lassen. Die Herrschaft der Phantasie hat ein Ende; ihre unsteten Freuden haben der heiteren Ruhe Platz gemacht, die aus einer Betrachtung der Dinge, wie sie in ihrem Zusammenhange sind, entsteht. Der Egoismus des Vergnügens ist der Begierde, etwas für andere zu sein, gewichen [9]). Mein Streben nach Wahrheit hat seine Gründe und seine Grenzen gefunden. Ein gewisses Gefühl von Gesundheit der Seele macht mich unparteiisch, und du, holde Freiheit, setzest dem Ganzen die Krone auf! Noch bin ich nicht ohne Erlösung in irgendeinem Kerker gefangen; ich habe keine Ursache, mir meine Endmeinung über das Leben zu verbergen, weil es vergeblich wäre, sie mir zu sagen. Sie sei, welche sie wolle, so wird unter den tausend Wegen, die mir noch durchs Leben offen stehen, doch einer sich ihr angemessen einrichten lassen. [10])" Zu dieser ruhigen Freiheit hatte sich seine Seele erweitert.

---

[9]) Es ist höchst bezeichnend, auch für die Zeit der Entstehung dieser Schrift ein wichtiges Zeugnis, was er an seine Schwester um dieselbe Zeit schreibt. Stubenrauch sagt nämlich darüber am 3. Februar 1793: „Mir war zu interessant, was Sie über Ihren Geburtstag schrieben und darüber hätte ich denn auch ein Wörtchen mit Ihnen abzuthun. Es dünkt mich doch, als ob das Bild, das Sie da von dem geschäftigen Mannesleben entwerfen, zu sehr mit dunklen Farben überladen sei, zu viel Schatten habe; es ist alles nur ein trauriges Muß." Wenn es die Sache der Jugend sei, meint dann der alte Herr, von dem Gedanken der Glückseligkeit, welcher der Phantasie entspringt, geleitet zu werden neben dem nackten Gefühl der Pflicht, so sei er wenigstens jung geblieben. [10]) Über den Wert des Lebens. Handschr. wie auch das Folgende, soweit nicht im Anhang der 1. Auflage: Denkmale der inneren Entwicklung Schleiermachers (S 47 ff.) und in Schieles Ausgabe der Monologen, 2. Aufl., 1914, S. 66 ff. abgedruckt.

Erwog er die vergangenen Jahre, ja die letztverstrichenen Zeiten, wie wenig konnten sie dem tiefen Ernst genügen, mit dem er nun sein Leben zu gestalten entschlossen war! Aus dem gesammelten Bewußtsein von dem Wert, der Bestimmung des Lebens zu handeln: wie wenig fest war er in dieser ernsten, sittlichen Aufgabe gewesen! „Es bildete sich zwar in mir aus jenem Urtheil des Verstandes eine gewisse Idealempfindung des Lebens, auf die ich mich zuweilen beziehe; aber doch oft genoß ich das Leben und schätzte seinen Genuß, ohne die wirkliche Empfindung gegen diese Ideale abzumessen. So kamen vielleicht durch neue Erkenntnisse, durch neue Maximen und neue Ansichten des Lebens unvermerkt in meine Ideen und Empfindungen über dasselbe neue Theile, die ich mit den alten nicht in Harmonie gebracht habe. Und so wäre ich unausbleiblich inconsequent geworden, bald neuen, bald alten Ideen anhangend, ohne den Doppelsinn meiner Grundsätze zu fühlen — das schreckliche Zeichen undenkender, leichtsinniger, getheilter Menschen." Das war bei einem Jüngling natürlich, der zuerst in die Welt eintrat. „Ohne Beschämung kann ich also an die kritischen Momente meines bisherigen Lebens zurückdenken und mir gestehen: ich habe mehr als einmal geändert — hab' ich doch dabei gedacht!" Nun ist es anders; die Zeit ist da, die Zeit ruhiger Reife, in welcher er unachtend auch der stärksten Empfindungen, die ihn heute bewegen, aus der erkannten Bestimmung des Menschen für immer feststellen kann, was für ihn nach der Verfassung seiner Natur den Wert des Lebens ausmache.

Sie treten alle an ihn heran, diese Empfindungen, die nun seine Gemütswelt bilden; und indem er ihrer eindringenden Gewalt sich zu erwehren sucht, ist es, als ob sich für uns sein reines Innere öffne, damit wir bis auf den Grund blicken. „Verlaßt mich, all' ihr theuren Triebfedern meines jetzigen Daseins! Geh, du unglückliche und doch geliebte Liebe, die du mir bei dem edelsten, nie so empfundenen Einfluß auf Herz und Geist dennoch nichts als trübe Stunden und einen schweren, langen Kampf der Vernunft mit unerreichbaren, aber innig genährten Wünschen weissagst! verbirg dich nur für jetzt und klopfe nicht an die Thür meines Gedächtnisses. Du Bild des geliebten Freundes, dessen Schicksal die Freuden der Mittheilung durch eine weite Trennung aufhält, errege mir jetzt keine schwermütige Sehnsucht! Ihr guten jungen Geschöpfe, denen ich die liebsten Stunden meiner Tage so gern widme, die ihr Stunden der Sorge und des Kummers durch manche belohnende Augenblicke aufwiegt, schmiegt euch jetzt nicht mit solcher Anhänglichkeit an meine Seele. Und ihr mir noch neuen, noch nicht abgenutzten Freuden eines nützlich geschäftigen, häuslichen Lebens, bestecht mich nicht zu Gunsten des Zeitpunktes, wo ich euch in eurer ganzen Süßigkeit kennen lernte." Das war die ganze Welt, in der er damals lebte.

Indem er so über einer von allen gegenwärtigen Verhältnissen unabhängigen Bestimmung seines inneren Lebens sann, war schon ein Vorgefühl in ihm, daß diese zu schwanken begannen; er war noch mitten in dem Umkreis von Gedanken, die sich aus einer solchen Aufgabe erhoben, als diese Verhältnisse zusammenbrachen.

Es stand viel zwischen ihm und dem Grafen, der alte Herr eigensinnig, der junge Kandidat von scharfer Zunge. Da begegnete man sich schon in den politischen Fragen nicht sanft, die damals Schleiermachers Leidenschaft erregten. Er war noch in den Jahren, in denen man der Zukunft und der Entwicklung menschlicher Dinge mit vor Erwartung klopfendem Herzen entgegengeht. So liebte er die französische Revolution, und auch der alte Onkel muß ihn gelegentlich bitten, ihm seinen preußischen Patriotismus zugute halten zu wollen; er sei zu alt, um mit dem Neffen über die Revolution gleich zu denken, die auch von ihm einst als Befreiung vom Despotismus freudig begrüßt worden sei, die aber nunmehr alle Schranken verlassen habe. Nach der Hinrichtung des Königs klagt dann Schleiermacher, wie man dies schreckliche Ereignis, das auch ihn mit Abscheu erfülle, in seiner Umgebung ganz falsch betrachte. In dem politisch höchst unreifen Radikalismus seiner Jugend entsetzte ihn, wenn man im gräflichen Hause das Schreckliche der furchtbaren Tat darin sah, daß der Hingerichtete ein König oder daß das Dekorum verletzt sei, da es doch in der Hinrichtung eines Unschuldigen, gegen den keine Anklage irgendeiner Art bewiesen sei, allein liege. Dergleichen unpolitische Paradoxien mußten freilich übel vermerkt werden, so sehr man den jungen Mann achtete und schonte.

Auch die Grundsätze über Erziehung gingen sehr auseinander, und Schleiermacher hatte im Beginn die gegenseitigen Verhältnisse nicht genau genug geregelt. So hatte er den Kindern gegenüber nicht die rechte Stellung erhalten. Er klagte, wie ihre kleinen Freuden nicht von ihm abhingen, und wie er dann bei ihren ernsten Beschäftigungen doch allein die Last trage, allen Vernachlässigungen, Unordnungen und dem eingewurzelten Hang zur Ungründlichkeit entgegenzuarbeiten [11]). Zu gründlichen Erörterungen über die streitigen Punkte konnte er es nicht bringen, da es bei dem Grafen und der Gräfin Grundsatz war, solche Erörterungen zu vermeiden; ein älteren Leuten immer höchst natürlicher, jüngeren erstaunlicher Grundsatz. So mußte er lavieren. Das Übelste war, daß der Graf leicht von neuen Ideen überrascht wurde; indem er dem Unterricht der Kinder zusah, faßte er sie; gleich in Gegenwart der Kinder wurden sie vorgebracht und sollten sofort ausgeführt werden. Tat der Hauslehrer festen, kalten und entschiedenen

[11]) Br. I, 313.

Einspruch, so war er sicher, recht zu bekommen, zugleich aber den Grafen sehr verdrießlich zu machen. Denn nicht immer ging es an, die Einfälle so unschädlich als möglich zu modifizieren und nach Gelegenheit der Umstände wieder einschlafen zu lassen [12]), und er hielt doch in Differenzfällen für seine erste Pflicht, den Kindern ein Beispiel der Ehrlichkeit und Wahrheit zu geben, lieber etwas weniger klug zu handeln, als ihnen versteckt und listig zu erscheinen. Und sein Stolz wie die Schärfe seines Geistes standen bei dieser Pflicht. Das war denn kein behagliches Verhältnis, zumal die Charaktere beider erwogen. Im Geiste des damaligen Hofmeisters lag zu jeder Zeit seines Lebens einiger Überfluß an spitzen und schneidigen Werkzeugen, die sich in manchen Fällen schwer gewissermaßen gedeckt halten ließen; andrerseits mußte der alte Herr seinem von Natur heftigen Naturell viel Gewalt antun, was ihn auch nicht gerade angenehm stimmte. So sah Schleiermacher schon seit langer Zeit voraus, was kommen mußte. Er war doch schmerzlich überrascht, wie von einem leicht vermeidlichen Zufall, als es kam. Noch am 5. Mai 1793 hatte er ahnungslos an den Vater geschrieben; am Abend des folgenden Tages reizte ein Widerspruch seinerseits den Grafen, so daß er herausbrach: auf dem Fuße ginge es nicht, er hätte seine Kinder immer ohne den Hofmeister zu erziehen gewußt. Beide Parteien, so sehr sie sich achteten, waren vermöge ihrer bisherigen kriegerischen Stellung in einer Lage, in der, nachdem das Wort einmal heraus war, das Zurücknehmen desselben nichts Wünschenswürdiges gewesen wäre. Die Vermittlung der Gräfin in Anspruch zu nehmen, was der einzige Ausweg gewesen wäre, verschmähte Schleiermacher, schon der Kinder wegen, denen dies im Lichte einer Machination hätte erscheinen können. Sie sprachen sich noch einmal am folgenden Tage aus. Bei vielen Versicherungen von Freundschaft und Achtung erklärte ihm der Graf mehrere Male, daß ihm die gestrigen Äußerungen im Eifer, gegen seinen Willen entfahren seien. Der Hofmeister gab ihm, so fein er konnte, zu verstehen, daß er diesen Eifer gleich mit in Anschlag gebracht und deswegen nichts weiter erwidert hätte, äußerte indes, daß schon lange keine rechte Harmonie gewesen sei, ja der Graf schon lange mit ihm unzufrieden geschienen hätte. Das wollte dieser gerade nicht zugeben, aber das Gespräch kam doch auf Materien, bei denen die gegenseitigen Beschwerden an den Tag kamen, auf den Charakter der Kinder und auf die Methode ihrer Behandlung — sehr gelassen und freundschaftlich von beiden Seiten. Da zeigte sich denn allerdings am Ende der Hauptfehler darin,

[12]) In dem Brief an Catel III, 55 erscheint sein Benehmen etwas unvorsichtiger, als er es dem Vater I, 115 darstellt.

daß man sich von Anfang an nicht gehörig verständigt und auf den rechten Fuß gesetzt hatte.

Es war doch ein schweres Opfer, das Schleiermacher brachte. Aber er brachte es seinem Selbstgefühl und mehr noch seiner ernsten Überzeugung, daß man sich in einer solchen Sache, wie die Erziehung sei, unmöglich damit bei sich rechtfertigen könne, daß man nachgegeben und das Befohlene getan; hier müsse man seinen Grundsätzen treu bleiben. Auch hier trat der in ihm lebendige Geist sittlicher Selbständigkeit und Mündigkeit, nicht mit polternder Leidenschaft, aber bis an die Zähne gerüstet, sich in den durchdachten Grenzen zu verteidigen, einem Stück guter alter d. h. schlechter deutscher Traditionen, der üblichen Hauslehrersubordination, scharf entgegen.

Wie litt sein Herz dabei! Die glücklichen Tage, die er hier verlebt, die schönen Orte, die er nicht mehr wiedersehen sollte, die trefflichen Menschen, von denen er schied, anderes, das er in seiner Brust verschloß —: „Was es mich kostet, von hier zu gehen, weiß hier so Keiner, indem ich mich immer wenig über meine Gefühle ausgelassen habe." „Auch das ist für das Fortkommen in der Welt ein Fehler, der aber zu tief in meinem Charakter liegt: ich hasse das Schwatzen bis in den Tod; wer nicht sehen kann, was in mir vorgeht, dem werde ich es niemals aussprechen, und das Aussprechen von Empfindungen ist bei mir schlechterdings nur für die Abwesenden, die aus meinem Betragen nichts davon sehen können." Das gehörte auch wie jener schneidige sachliche Ernst zu der Kehrseite seines weichen, ewig regsamen, tiefbewegten Empfindungslebens.

Über vierzehn Tage hielt es ihn noch in Schlobitten, dessen nun wieder grünende Alleen so lange glückliche Tage gesehen hatten. Er fühlte lebhaft, wieviel Liebe und Achtung er mit hinwegnahm. Den 17. Mai nahm er noch von hier aus Abschied von dem Grafen Alexander. „Mein aufrichtiges Bestreben — so resümierte er ihm gegenüber das Verhältnis — ist nur gewesen, Ihren kleinen Brüdern so nützlich zu sein als möglich; wenn es mir auch nicht gelungen ist, alles mit ihnen zu erreichen, was ich gewünscht habe und mir auch ihre Liebe in einem Hause, wo sie schon so viel zu lieben haben, nicht so habe erwerben können, wie es vielleicht mancher Andere gekonnt hätte, so hoffe ich doch, daß mein Aufenthalt bei ihnen nicht unnütz gewesen ist und wünsche von Herzen, daß auch meine Entfernung ihnen möge nützlich werden, wenn sie auf dem leichteren Wege, den sie nun nach mancher überwundenen Schwierigkeit vor sich haben, auch einen leichteren und angenehmeren Führer bekommen, dem die Erinnerung an alle diese überwundenen Schwierigkeiten bei ihnen nicht so im Wege steht. Von Ihnen, bester Graf, habe ich immer geglaubt, daß Sie mir ein wenig gut wären, und es ist meine herzliche Bitte, daß Sie mir das so lange erhalten, als meine so

gänzliche Entfernung nur zulassen will. Mir ahndet, als ob Sie von der ganzen hiesigen mir unvergeßlich schätzbaren Familie der erste sein werden, den mich mein gutes Glück wiedersehen läßt; lassen Sie es dann mit einem freundschaftlichen Blick geschehen, der mir zeigt, daß ich Ihre gute Meinung nicht verloren habe[13])." Man fühlt die Bewegung zittern in den Worten. So fest hielt ihn die Idee des Scheidens, daß der Gedanke an das Ungewisse seiner nun beginnenden Lage gar keinen Eindruck auf ihn machte. Die freigebige Weise, in welcher der Graf das Verhältnis behandelt hatte, sicherte für die nächste Zeit seine Existenz; nur daß er eine Zeitlang das Brot, das er aß, nicht verdienen werde, machte ihn ängstlich; doch war auch das ein kalter Eindruck. Sein höchster Wunsch, wenn er nur die Zusicherung einer andern Stellung gehabt hätte, wäre gewesen, das Geld zu einer Reise nach Schlesien anzuwenden, nach so vielen Jahren den Vater wiederzusehen und Schwester Lotte, die Vertraute seines Herzens. Aber er mußte die Ungewißheit seines Schicksals bedenken.

Zwei weitere Wochen blieb er in dem benachbarten Schlodien bei dem befreundeten Prediger, als zaudere sein Fuß von neuem, sich von dieser Gegend zu trennen. Dann reiste er über Landsberg an der Warthe, wo er bei den Verwandten acht Tage blieb, dem alten lieben Drossen zu, wo er den 17. Juni 1793 wieder den Onkel umarmte. Wie gern war er einst, es waren nun drittehalb Jahre, gegangen und wie ungern war er jetzt zurückgekehrt. Seine klare, treue Seele spann die Fäden, die ihn an Menschen knüpften, aus einem unzerreißbaren Stoff: für ihn Ursache sehr vieler tiefer Schmerzen und edelster Freuden. Von solchem Stoff war auch, wie wir sehen werden, diese Beziehung zu dem tapferen ostpreußischen Hause, die nun abzubrechen schien; in fester Freundschaft blieb er ihm verbunden, Alexander Dohna vor allem, und die Zeit sollte kommen, in der er neben den Söhnen dieses Hauses für die höchsten Güter des Lebens einstehen durfte.

[13]) 17. Mai 1793, Dohna S. 7 ff.

Siebentes Kapitel.

Der Landprediger.

„Eine jede Periode meines Lebens ist mir bis jetzt als eine Schule erschienen und aus diesem Gesichtspunkte betrachtet, war es wohl Zeit, meinen Schlobittener Aufenthalt zu endigen, denn was ich da lernen konnte, glaub' ich, hab' ich gelernt. Mag nun eine neue Schule angehen, wenn sie auch nicht so angenehm ist; ist sie nur lehrreich, so werde ich immer glauben, als ein liebes Kind von dem ewigen Vater geführt zu werden" — Worte, in denen der Zurückgekehrte die von herben Lebenserfahrungen genährten Sorgen des Vaters und wohl auch insgeheim den rückwärts gewandten Zug des eigenen Herzens fester bekämpft; er war nun ein anderer, als da er, von den ersten Eindrücken Schlobittens bezaubert, „Glückseligkeit" für das Einzige, das er suche, erklärt hatte; der erste Lebensdrang gestillt, die erwogene ernste Bestimmung des Menschen vor seiner Seele.

Gleich nach der Reise, noch von Schlobitten aus, hatte er seinem Gönner Sack den ganzen Vorfall offen und ehrlich dargelegt und ihn gebeten, ihm wieder zu einer Art von Geschäft behilflich zu sein; denn die Amtlosigkeit ward ihm gewaltig schwer, selbst nun wieder auf dem Bibliothekszimmer des Oheims, inmitten seiner alten Studien. Das einsame Grübeln und Graben — fand er — halte man doch nur wenige Stunden des Tages aus: er war keine Gelehrtennatur. Da Sack nichts von sich hören ließ, machte er sich im Monat August mit seinen Ersparnissen nach Berlin auf, selber zu sehen, wie die Herren über den Schlobittener Vorgang dachten und „sich auf die Lauer zu legen". Er fand Sack sehr freundschaftlich, in seiner Familie fühlte er sich wohl. Er predigte auch vor ihm und gefiel ihm und den andern Hofpredigern sehr gut. Durch seinen Vortrag und mehr noch „durch ein gewisses Etwas", das der kühle Moderantist nicht definieren konnte, aber wohl empfand, fand er sich von dem Jüngling ungemein angezogen [1]). Bei Meierotto war er einen heiteren Tag auf dem Lande [2]). Aber man schien ihn, der hier Monate lang zuzusehen doch nicht in der Lage war, zu vergessen, und er hatte schon, ein wenig trotzig, einen Platz auf der Post bestellt, als Sack beim Abschiedsbesuch ihn dahielt und ihm einen Platz im Gedikeschen Seminarium verschaffte. Es ist das eine damals berühmte Anstalt, die zur Bildung junger Schulmänner bestimmt war. Schleiermacher hatte 120 Taler

[1]) Charlotte an Schl. 16. Oktober 1793 handschr. [2]) Vgl. auch hier die von seinem Stolz verhüllte Darstellung an Catel III, 56 mit der offenen an den Vater I, 121

Gehalt, im übrigen wollten Sack und Gedike für auskömmliche Stunden sorgen. Sack wünschte freundschaftlich, ihn in der Nähe zu haben, und ein solcher Wunsch war sehr beachtenswert. So siedelte er denn am 23. September 1793 nach Berlin über.

Auch dieser neue Aufenthalt in Berlin war wieder vorübergehend und dazu höchst unbehaglich, nur wie eine Anknüpfung für die Zukunft. So unaufgelegt fühlte er sich, daß er sich vom Onkel, ja von der Schwester, die doch niemanden in Gnadenfrei hatte, der gleich stark mit ihr empfand und dem sie ihr Herz hätte öffnen können, zum ersten Male zum Schreiben mahnen lassen mußte. Drei Monate lang schwieg er auch gegen den Vater. Er wohnte zuerst bei dem Prediger Reinhard, seinem Vetter: „Ist das nicht — meint die Schwester — der alte Griesgram, in dessen Hause Du vor drei Jahren so eigene Fata, auch mit einer mürrischen Köchin hattest? Freilich ein eigenes Logis wird auch ziemlich theuer sein." Das fand er denn auch, als er ein solches bezog. Er muß sich in der ersten Zeit mit dem schmalen Gehalt behelfen; später trat er dann zugleich in das Kommesserschе Waisenhaus ein und erhielt dort freie Station, so daß er dann von diesem aus seinen Unterricht am köllnischen Gymnasium gab. Dieser Unterricht war ihm so widerwärtig als möglich, die Ordnung unter Gedike keineswegs so, wie sie in der Provinz gepriesen worden war; in den unteren Klassen durch seine Kurzsichtigkeit und die Milde des Direktors manche Unannehmlichkeit.

Er, der in jeder Beziehung des Lebens im stillen Pädagog war und so vielen bedeutenden Menschen die Lebensrichtung geben sollte, war doch am wenigsten geeignet, eine Herde schlecht disziplinierter kleiner Jungen zu dirigieren. Dazu war ihm der berlinische Ton verhaßt. Er fand selbst an Freund Brinkmann die Einflüsse desselben. „Zur großen Welt hatte ich natürlich gar keinen Zutritt, für die feine machte mich der Schulstaub noch ungeschickter, als ich schon von Natur bin, und bei der gelehrten hatte ich noch nicht recht Zeit gehabt, mich einzuführen, als ich von meinem Schicksal hierhergeführt wurde. Mein Umgang beschränkte sich also auf einige neueren Vorgesetzten, ein paar alte Bekannte meines Vaters und ein paar alte Universitätsfreunde" [3]). Auch bedeutende Beziehungen, die damals angeknüpft wurden, waren nur wie Andeutungen der Zukunft. So fand er dort den Grafen Alexander Dohna, der bei der Kriegs- und Domänenkammer angestellt war; ein Brief aus jener Zeit spricht von dem „bewunderungswürdigen und fast unbegreiflichen Gang" in Alexanders Lebensweise, unter gehäuften Geschäften, einer erstaunend emsigen Lektüre, „doch noch sehr viel Umgang in sehr verschiedenen

[3]) An Wilhelm, den zweiten Grafen Dohna, 9. Januar 1795, S. 10.

Zirkeln". Damals brachte ihn auch Alexander zuerst in das Haus von Henriette Herz, das später von solcher Bedeutung für ihn werden sollte: jetzt, in Schulstaub, ganz unfertig noch und doch ohne Mut das Leben frisch anzugreifen, blieb er da sehr fremd.

In solcher Verfassung war denn wenig an schriftstellerische Arbeiten zu denken. Für das Seminar lieferte er einen lateinischen Aufsatz über die Staatslehre des Platon und Aristoteles. Selbst seine Weihnachtsferien nahm Gedike in Beschlag, so daß beim Onkel ein Zornausbruch erfolgte. Ihm selbst war es ohnehin nicht ums Schreiben zu tun, und auch der Onkel mußte einsehen, daß er hier in Berlin, unter den Augen seiner Gönner, nicht Bücher zu schreiben nötig hatte. Dagegen predigte er, wie auch die Frau Postmeisterin triumphierend aus dem Intelligenzblatt ersah, im Dom und in anderen Kirchen fleißig, hatte außerdem eine hübsche Anzahl Kommissionen für den Onkel und die halbe Stadt Drossen zu besorgen und, vor allem, die Politik machte ihm viel zu schaffen. Obschon der Onkel außer der Vossischen Zeitung die politischen Annalen, das historisch-politische Wochenblatt, Archenholz' Minerva und nicht wenig andere Schriften studiert, welche die ungemeine politische Neugier befriedigten, so ist er doch ebenso erpicht und begierig, Nachrichten und Urteile zu hören, als der Neffe voll von Interesse sie zu geben. Zumal aus Berlin weiß dieser jetzt viel zu erzählen, und wenig Erfreuliches darunter, leise erzählte Anekdoten über „herrnhutisierende Maçonnerie" der Wöllner und Bischoffswerder. Aber vor allem hingen die Augen an dem, was im Westen geschah.

Immer blutiger erhebt sich am Horizont der furchtbare Schimmer der französischen Revolution. Doch beide bewahren ihr gegenüber ein besonnenes Urteil, ja der Neffe immer noch ein gut Stück der lebhaften Sympathie. Die Hinrichtung der Girondisten erschütterte diese ganz fernstehenden Zuschauer furchtbar; den flüchtigen und gefangenen Lafayette begleiten sie mit Begeisterung durch seine Gefängnisleiden, die von den abenteuerlichsten Gerüchten ausgeschmückt werden. In bezug auf die kirchlichen Vorgänge trat der Radikalismus Schleiermachers der wohlmeinenden Mäßigung des Onkels noch schärfer gegenüber. Als die Gesetze vom September 1792 Ehescheidungssachen und Zivilstandsregister der Kirche entzogen hatten, Manuel die Würden der Geistlichen und ihre Feste angriff, hatte Schleiermacher darin, nach Ausscheidung falscher, leidenschaftlicher Motive, eine richtig gedachte Sonderung von Staat und Kirche erblickt, von deren Notwendigkeit er ja durchdrungen war. Nun, da bis zum Herbst 1793 diese Angriffe eine immer radikalere Gestalt angenommen hatten, erfreuten sie ihn doch immer noch mehr, als daß sie ihn erschreckten; es gehe doch daraus hervor, „daß Aberglaube und Vorurteile bei weitem nicht so tief in der Seele des Volkes

lägen, als man gewöhnlich glaube“ [4]). In seinem Urteil drückt sich die politische Unbildung aus, die er mit seinem Bildungskreise teilte, aber ebenso die ganze folgerichtige Schärfe, die ihm eigen war und die schon in den frühesten Entwicklungsformen seine Natur kennzeichnet.

Schon mit dem neuen Jahre eröffnete sich ihm die Aussicht auf eine seiner Natur entsprechendere Existenz. Stubenrauchs Schwager, der Prediger Schumann in Landsberg an der Warthe, bedurfte eines Adjunktus. Die Wahl desselben hatte ihm das Kirchendirektorium freigelassen. So war die Angelegenheit mit Sack leicht erledigt. Weniger angenehm war die kleine Nebenunterhandlung, die er mit Vetter Schumann über die pekuniäre Sache hatte. Tante Stubenrauch war nicht wenig aufgebracht über den Knauser, und der Vorsatz, ihm den Kopf zurechtzusetzen, verfolgte sie bis in ihre Träume. Sie gedachte mit ihrem unmündigen Neffen selber nach Landsberg zu reisen, um für ihn zu sorgen. Endlich war alles erledigt; binnen acht Tagen war er examiniert und ordiniert. Die Predigt betreffend bemerkte der Hofprediger Michaelis etwas über naturalistische Gesinnungen; es wehte damals eine etwas scharfe Luft, verglichen mit den letztvergangenen Zeiten, bei den Berliner geistlichen Herren. Aber der Onkel meinte tröstlich, er selbst hätte noch ganz andere Ketzernamen erhalten, wenn der Hofprediger seine letzte Passions- oder Konfirmationspredigt gehört hätte. Im April 1794 kam er in Landsberg an.

Zwei Jahre von da ab war Schleiermacher reformierter Prediger in Landsberg an der Warthe. Drossen liegt ein paar Meilen von Landsberg entfernt; die nächste größere Stadt ist Frankfurt an der Oder. Ansehnlicher als die kleinen märkischen Landstädte aber war Landsberg schon damals; Schleiermacher kam hier zwar in geistige Einsamkeit, zugleich jedoch in anspruchsvolle Geselligkeit. Sogar Berlin sprach von dem Luxus in Landsberg. Im Sommer ging man leidenschaftlich in die Komödie, die dann im Winter nach Frankfurt übersiedelte. Die Prediger vermieden das, dagegen machte der Neffe wie später der Onkel gern seine Partie im Klub. Auch kam er hier nicht aus aller Verbindung mit den Freunden; so hatte er noch im Lauf dieses Jahres die Freude, den Grafen Louis, seinen Zögling von Schlobitten, in Landsberg zu sehen. Aber freilich fand er sich abermals von allen literarischen Beziehungen abgeschnitten. Und das bedeutete damals etwas ganz anderes als heute. Der Abschied von Berlin preßte ihm doch, wie er sich ausdrückt, literarische Tränen aus: „Ich dürfte vergebens,“ schrieb er an Alexander Dohna, „nach etwas Literatur und Gelehrsamkeitszeug.“ Aber das ist der realistische Grundzug seiner Natur, daß es ihm von

[4]) 9. Dezember 1793, handschriftlich.

Anfang an mehr war, die Verhältnisse der menschlichen Existenz zu erfahren, als über sie zu lesen und zu schreiben. Und so vollendete er in dieser Lebenslage seine Lehrjahre; denn hier erst gestaltete er in lebendiger Erfahrung sein inneres Verhältnis zu dem Amt der Verkündigung der Religion, und dies Verhältnis ist die Frucht dieses Abschnitts seines Lebens, die dann in anderem Boden, da manches sie jetzt noch Umhüllende zerfiel, reich gedeihen sollte.

„Wie wichtig und rührend es mir ist, nun unter die Zahl derjenigen zu gehören, denen ein so wichtiges Amt anvertraut ist, und daß ich es nicht handwerksmäßig als mein Brot ansehe, noch weniger so zu behandeln gedenke, davon schweige ich gegen Sie", so schrieb er damals an den Vater, noch mit einem ganz andern Ernst, als mit dem er von den Pflichten seiner bisherigen Lebenslagen gesprochen hatte. Diese Worte stammen aus derselben Zeit, in der er seine Antrittsrede hielt. Es war am Charfreitag; der alte Schumann konnte ihn nicht einführen, so daß er sich selber vorstellen mußte. Ganz aufrichtig hebt er die seiner Denkart eigene Schwierigkeit hervor, „immer so zu handeln, daß man auf der einen Seite nicht Vorurtheile beschütze und auf der andern doch den Schwachen kein Ärgerniß gebe" [5]; er spricht es zugleich mit tiefer Empfindung aus, wie „der allgemeinen Meinung nach das Christenthum mehr als je vernachlässigt und verachtet ist"; aber über all diesen Schwierigkeiten und Skrupeln steht ihm hoch und unanrührbar, als über dem vergänglichen Treiben der Tage, das Wesen des Christentums, wie es zu dieser Zeit in seiner Seele lebte: das Gute zu thun um des Guten willen, ein rätselhaftes Phänomen inmitten dieser Welt, darum bald herabgezogen zu Motiven, die ihr begreiflicher sind, bald überstolz der einsamen Macht des Gedankens an die Pflicht zugeschrieben, in der Tat sich aus den Tiefen des menschlichen Geistes erhebend vermöge der gottvorgesehenen erziehenden Kraft, die von Christus ausgeht. In diesem schlichten Sinne, der auch, obwohl weniger rein und tief als in dieser Fassung Kants ergriffen, der des Onkels und des Vaters war, durch den in all seiner Unscheinbarkeit gegenüber falschen und verkünstelten modernen Bedürfnissen das Predigtamt das edelste, wirksamste Ferment einer die ganze deutsche Nation durchdringenden sittlich-religiösen Bildung gewesen ist, begann er nun die Führung seines Amtes.

Dessen leichtester Teil war ihm die Predigt. Schleiermacher war ein geborener Redner. Die höchsten Wirkungen seines Genies waren von der Kanzel. Nach allen Schilderungen waren sie mit nichts zu vergleichen, was man seit der Generation Luthers an Einwirkung von der Kanzel aus in Deutschland erlebt hat. Noch Jahrzehnte nach seinem Tode konnte man

[5]) Pr. VII 216.

einfache Berliner Bürger von den Zeiten plaudern hören, da sie einen solchen Eindruck empfangen durften. Diese wahre Genialität tritt auch in der frühen Vollendung und Originalität der künstlerischen Form seiner Predigten hervor. Von Anfang an zeigt seine Prosa den großgestalteten Fluß, die „Suada", die den rednerischen Stil bezeichnet. Und so hatte er auch von Anfang an, schon in Schlobitten, begonnen, seine Predigten nicht aufzuschreiben, sie vielmehr nur innerlich durchzuarbeiten, aber bis auf den einzelnen Gedanken, ja das prägnante Wort. Seine von früh auf leidenden Augen waren nur der Anlaß hierzu; in einer unvergleichlichen Fähigkeit seines Geistes, auch sehr verwickelte Gedankenreihen mit Leichtigkeit zu beherrschen, lag die wahre Ursache, die ihm diese anderen aufgenötigte Einschiebung des Papiers zwischen den ausgebildeten Gedanken und die Rede verleidete. Lieber schrieb er gehaltene Predigten für sich, für die Seinen, für etwaigen Druck auf. Und so sind uns zwei Sammlungen von Predigten erhalten, eine ältere und eine andere, die aus seiner Landsberger Wirksamkeit stammt. Der ganze eigenartige Charakter seiner Form spiegelt sich schon in diesen ersten Versuchen, noch schärfer hervortretend an dem Inhalt dieser Epoche als an dem seiner reifen Lebenszeit. Der Zusammenhang einer sittlichen Anschauung, als den er damals das Christentum begriff, in dem streng zusammenfassenden Geiste des jungen philosophierenden Predigers nicht als eine zusammengebetene Gesellschaft moralischer Grundsätze erscheinend, sondern als ein tiefes Ganzes, bildet den gestaltenden Hintergrund für jede besondere moralisch-religiöse Ansicht, wie sie die einzelne Predigt entwickelt. Und demgemäß verläuft die Predigt in einer strengen, bis ins Einzelste begrifflich durchgearbeiteten Gliederung. Es ist ein schwerer, aber überzeugender sachlicher Zusammenhang, der dem Hörer entgegentritt, von ruhiger Wärme gleichmäßig durchdrungen, kein Schmuck, keine plötzliche Begeisterung, nichts von den beliebten Predigtbeispielen, die sich wie die logischen als ein nie abreißender Faden der Langeweile forterben, nichts beinahe von den abgegriffenen, nie versagenden Bibelsprüchen, von der üblichen Predigtphrase.

Freilich mußte sich ihm fühlbar machen, daß solche Entwicklungen eine zu kompakte begriffliche Gliederung enthielten; sie wurden schwer verstanden. Hiergegen arbeitete er schon in Schlobitten, vom Rat des Vaters und des Onkels unterstützt; in Landsberg, gegenüber seiner Gemeinde überwand er es erst. Man hörte ihn dort ungemein gern; er hatte nicht nur von Anfang an großen Zulauf, sondern nach Schumanns Tode sprach die Gemeinde sehr lebhaft die Bitte aus, ihn als Prediger behalten zu dürfen.

Bei solchen ernsten Bemühungen war ihm das Vorbild des damals auch in Deutschland hochberühmten englischen Kanzelredners Blair sehr

nützlich, auf dessen durchsichtige Form ihn schon sein Vater hingewiesen hatte, und von dem er nun in Landsberg, gemeinsam mit seinem Gönner Sack, einen Band der Predigten übersetzte. Sack war sehr befriedigt davon, wie sein junger Freund „auch die zartesten Schönheiten der Blairschen Diktion gefühlt habe", und lud allmählich die größere Anzahl der Predigten auf den Mitarbeiter ab. Das war seine Winterarbeit vom Ende November 1794 bis in den März des folgenden Jahres.

Diese Predigtübersetzungen sind das Erste, was von ihm erschien. Blair, der Professor der Beredsamkeit in Edinburgh, war mit seinem milden Moderantismus, der vollen und doch sanften Suada seiner Beredsamkeit ganz der Mann der Sack, Spalding, der damaligen Berliner Predigerschule. Viel anziehender war für Schleiermacher der genialere Fawcett, dessen Predigten er noch 1797 übersetzte. Dieser war kein Prediger von Beruf; vor einer Versammlung von Freigesinnten und zugleich religiös Gestimmten hatte er diese Reden gehalten; obwohl sie eine ungeheure Sensation machten, endigte er doch mit ihnen seine öffentliche Wirksamkeit. Die Lehre von der Notwendigkeit der menschlichen Handlungen ward darin in scharfer und klarer Konsequenz verkündigt. Sack, der die Übersetzung des jungen Freundes mit einer Vorrede begleitete, hatte viel einzuwenden [6]). Sie erschien 1798. Noch 1802 ist dann ein letzter Band Blairscher Predigten in Schleiermachers Übersetzung erschienen. Daneben faßte er den weiteren Plan, seine schriftstellerische Laufbahn mit einem Bande eigener Predigten zu beginnen, und es sind zwei Predigten aus dem Frühjahr 1795 erhalten, deren Ausarbeitung wohl dadurch veranlaßt wurde. So tief und mit ganzer Seele hatte er sich in seinen Beruf eingelebt.

Das größte Gewicht legte er auf die Katechisationen, ganz entsprechend seinem Wesen wie seiner Auffassung des kirchlichen Berufs, die ihn den bloßen gelegentlichen starken Eindrücken und dem damit zusammenhängenden Scheintume des Predigtamtes sehr abgeneigt machen mußten. Hier war es möglich, einen zusammenhängenden Grund zu legen, Tag für Tag eine immer tiefer schneidende Wirkung hervorzubringen, und so erschien ihm dies als das eigentliche Hauptgeschäft seines Amtes. Diesen ernsten und wohltätigen Zug der kirchlichen Amtsführung hat seine theologische Schule

[6]) „Welche Aufnahme — so beginnt Sacks Vorrede zu Fawcett — diese vor 3 Jahren in London herausgekommenen Reden auch unter uns finden mögen: so wird doch ohne Zweifel allgemein anerkannt werden, daß die Übersetzung derselben keine der gewöhnlichen sei, sondern sich durch Fleiß und Geschmack sehr vorteilhaft unterscheide. Sie ist das Werk des Herrn Prediger Schleiermacher, der es bereits durch die Übersetzung eines Theiles des Blair erwiesen hat, wie sehr er beide Sprachen in seiner Gewalt hat, und mit welchem feinen Gefühl er die Eigenthümlichkeiten eines geistvollen Schriftstellers aufzufassen und zu übertragen versteht."

bewahrt. Wie dabei der Heidelberger Katechismus zugrunde zu legen sei, ohne die Kinder mit überflüssigem dogmatischen Stoffe zu belasten, war eine eigene Schwierigkeit; die Erfahrung des Onkels ward auch hier wieder zuhilfe gerufen. Dieser hatte denn auch die Kinder längst vom „Amte der Schlüssel" und der „Höllenfahrt Christi" dispensiert, ja er ließ sich auch bei dem Artikel vom konfessionellen Unterschiede der Abendmahlslehre an einer Angabe der Verschiedenheit in den äußeren Gebräuchen genügen.

Mit demselben Ernst bemühte der junge Prediger sich um die Landsberger Schulen, so beschränkt auch hier der ihm gestattete Einfluß war. In jener Zeit war die Stellung der Prediger zur Schule noch völlig gesund, da sie die wahren Träger der Reform im Unterrichtswesen und der religiös-sittlichen Kultur waren. Und in Landsberg war viel zu tun. In 20 Jahren hatte der alte Herr keinen Fuß in die Schule gesetzt; da war denn der Kantor oft halbe Stunden lang abwesend und überließ die Kinder sich selbst. Auch der Onkel hatte das in Drossen seinerzeit ähnlich gefunden und nur sehr allmählich durch fleißige Schulbesuche es abzuändern gesucht. Der Neffe griff schärfer durch, als dem alten Praktiker geraten schien, und setzte sich sehr bald mit dem Kirchendirektorium darüber in Korrespondenz.

Bei so entschiedenem Anfassen war seine Stellung zu dem alten, schwer zu behandelnden Schumann wenig angenehm. Er blieb doch in allen Maßregeln von ihm abhängig, und als er auf einer Teilung der Geschäfte bestand, wehrte sich der alte Herr, irgend etwas ganz in die Hand zu nehmen oder ganz aus der Hand zu geben, und der Onkel mußte gestehen, daß er dabei in seinem Rechte sei. Das waren ärgerliche Streitigkeiten.

Und auch er empfand, wie der Onkel, in seiner Amtstätigkeit den Druck, der auf den kirchlichen Verhältnissen in Preußen lag und dessen Wirkungen in jede Landpfarrerwohnung drangen, in Gestalt von Edikten, Regulativen, ärgerlichen Gerüchten. Gleich im Frühjahr 1794, beim Antritt seines Amtes, erschien die verschärfte Order, daß mit mehr Ernst auf das Religionsedikt gesehen werden solle und gegen die Übertreter desselben sofort Absetzung anzuordnen sei, ohne Rücksicht darauf, daß etwa die Gemeinde mit dem Prediger und seinem Vortrage zufrieden sei. Im Sommer hatte man dann die Angriffe auf die Lehrfreiheit in Halle vor Augen. Hilmer und Hermes waren von Berlin aus zur Visitation erschienen; man wußte, daß es auf Nösselt und Niemeyer, auch Schleiermachers alte Lehrer, abgesehen war. „Als die Herren im Löwen abtraten, ward ihnen ein gräßliches pereat gebracht und, obgleich der Professor Niemeyer Alles anwandte, um die Studenten zur Ruhe zu bringen, so war's doch vergeblich, sie gingen nur zum Schein auseinander, kamen aber nach 11 Uhr in noch stärkerer Anzahl. Des andern Morgens gingen die Herren in die lutherische Schule, erklärten

auch sehr deutlich, sie seien nicht um der Professoren und Prediger willen gekommen, sondern nur als königliche Schulvisitation. Allein auch das konnte die unbändigen Musensöhne nicht beruhigen, welche am Abend darauf, an 500 stark, sich auf dem Markte sammelten und in vier Divisionen planmäßig zur Fensterkanonade anrückten, da denn Steine bis vier Pfund schwer in der Herren Zimmer fielen, welche dann noch in derselben Nacht aufpacken ließen und am folgenden Morgen in aller Frühe ihre Reise nach Halberstadt fortsetzten[7])." So der Onkel mit ernstgemeinter Mißbilligung, aber doch mit dem Gefühl, daß solches Verfahren solche Früchte tragen müsse. Er war froh, nicht mehr in Halle zu sein. Dazu die politischen Verhältnisse: es hieß, der König sei krank und melancholisch; er mußte über die Wege der äußeren Politik, die er eingeschlagen, nun doch klarer werden. Die endlosen Menschenschlächtereien erfüllten alle edleren Zeitgenossen mit Widerwillen; niemand ahnte, daß das nur der Anfang war! So übermannten diese politischen und kirchlichen Verhältnisse den redlichen Onkel, daß er sich aus allen alten gesellschaftlichen Verhältnissen zurückzog, um nur nicht mit dem lutherischen Inspektor und ihm ähnlich Gesinnten zusammentreffen zu müssen. Inzwischen zeigt die noch erhaltene Predigt Schleiermachers zur festlichen Feier des Baseler Friedens, wie weit entfernt er noch von dem Gedanken war, von solcher Stelle aus auf die patriotische Gesinnung seiner Gemeindeglieder wirken zu wollen; sie entwickelt die Segnungen des Friedens ohne jede in die Verhältnisse näher eingehende Beziehung[8]).

So umgaben ihn, mitten in den mannigfachen Bewegungen jener Zeit, ganz einfache, stille Verhältnisse beim Ausgang dieser Lebensepoche. Er durfte wieder in Landsberg Haus- und Familienfreuden geliebter Menschen teilen, ja wie er in dem Beneckeschen Hause stand, so wie seine eigenen genießen[9]). Es war dies das Haus seiner Cousine, der Tochter des alten Predigers Schumann, die mit Benecke, einem städtischen Beamten, der später Bürgermeister Landsbergs gewesen ist, verheiratet war. Seine freundschaftliche Beziehung zu ihr ist das erste tief in sein Dasein eingreifende Verhältnis zu einer Frau. Und zwar zeigt es bereits die wesentlichen Züge seiner späteren Freundschaften mit Frauen, und man kann sagen, daß zuerst in diesem Verhältnisse die Natur des Zukünftigen, wie sie sich in größeren Umgebungen nun bald aufschließen sollte, erscheint.

Immer wird in der Art seiner Beziehung zu Frauen die ganze Eigentümlichkeit eines männlichen Charakters heraustreten, zuweilen sonst völlig verborgene Züge derselben. Eine so durchsichtige Natur als die Schleiermachers war, die sich zudem selber so offen und frei hinstellte, zeigt hier

[7]) Stubenrauch an Schleiermacher vom 13. Juni 1794, handschr. Vgl Menzel, 20 Jahre preuß. Geschichte. S. 454 ff. [8]) Pr. VII, S. 340 ff. [9]) Br. I, 146.

keine verhehlten Züge, wohl aber eine ganz erstaunliche Individualität des Wesens, vor der Worte, Begriffe und Sätze, mit denen man den Lebensgang der Menschen sonst einzugrenzen versucht, zerstäuben, und die sich allein dem aus der Natur dieser menschlichen Beziehungen stammenden sittlichen Gesetze unterwirft. So blicken wir hier, noch bevor seine Eigenart sich ganz durchgebildet hat und ihm zum Bewußtsein gekommen ist, in die ruhig bewegte Tiefe derselben. Wir sehen die Springfelder jener Verhältnisse zu Henriette Herz, zu Dorothea Veit, zu Louise Reichardt, ja in gewissem Sinne zu Eleonore Grunow hier frei werden, wiewohl die spätere Gestalt seiner Entwicklung und die besonderen Verhältnisse diesem allem auch besondere Gestalt und andere wichtige Züge gaben. Nicht Leidenschaften sind es, nicht, was man Freundschaften nennt, sondern eine pädagogische Natur von einziger Größe gibt sich in Einwirkung und Mitteilung hin, vom innersten Sein anderer Menschen hindurchdringend bis zu den äußerlichsten Verhältnissen, überall sorgend und fragend und durch ihr bloßes Dasein und Mitteilen fremdem Streben eine höhere Form gebend, ja mit einer sichtlichen Hinneigung zu Menschen, Männern oder Frauen, in deren inneren und äußeren Verhältnissen große Schwierigkeiten, Schmerzen und Bedürfnisse lagen. Das menschliche Schicksal selber würde leichter werden, wenn viele Menschen solcher Einwirkungen fähig wären! Aber wir wollen hier nicht von dieser späteren Vollendung seines Wesens reden, sondern nur, wie dieses in einem Verhältnis sich aussprach, das damals bestand.

Die erste Bekanntschaft stammte aus den Studentenjahren, als Schleiermacher beim Onkel in Drossen war und an einem Sommertage hinüberwanderte nach Landsberg, die dortigen Verwandten kennenzulernen. Die Beschreibung von ihr, die er damals Brinkmann entwarf, ist ein wenig im Geschmack dieses anbetungssüchtigen, von Wieland und allerhand Romanen besessenen Freundes; der Leser wird die Zeiten unterscheiden. „Auf den ersten Anblick imponirt sie mehr, als daß sie an sich zöge; aber wenn man Gelegenheit hat, ein Gespräch mit ihr zu entamiren, so entdeckt man augenblicklich einen so reichen Vorrath von Bonsens und von jenem liebenswürdigen Witz, den uns Wieland an seiner Musarion bewundern läßt, daß man sich nicht wieder losreißen kann; sie spricht viel, und Alles, was sie spricht, ist Verstand; mit viel Belesenheit verbindet sie einen sehr feinen Geschmack. Von den interessantesten Gesprächen kann sie, wenn es die Gelegenheit erfordert, zu den alltäglichsten Dingen übergehen, ohne daß es sie genirt. Sie unterrichtet, ohne es zu wissen, und gefällt überall, ohne daß sie es zu wollen scheint; sie ist die Seele jeder Gesellschaft, und Jedermann bemerkt dies außer sie selbst. Sie ist munter ohne ausgelassen und offen ohne auffallend naiv zu sein. Geselligkeit und geselliges Vergnügen scheint ihr über

Alles zu gehen; „„ich gehe gern mit Menschen um““, sagte sie mir, „„aber es müssen keine Puppen sein; sie müssen sich sehen lassen, sonst ist mir meine Eremitage und ein gutes Buch lieber““. Sie hat eine kleine Verachtung gegen die Franzosen, aber alles Englische liebt sie enthusiastisch. Die tiefe Art zu empfinden und die Freiheit muß eigentlich das sein, was sie an ihnen bewundert, denn die Schweiz ist ebenso der Gegenstand ihrer Anbetung. Zu diesem Innern schickt sich das Äußere vortrefflich. Denke Dir eine große, schön gewachsene Blondine, ein reizendes Gesicht, die Haare vorn bis in die Augenbrauen gekämmt, und hinten ganz natürlich über Rücken und Schultern herabhängend. Ebenso einfach ist ihre Kleidung. Ich sah sie meistens in einem langen weißen Kleide mit einer breiten himmelblauen Schärpe über den Hüften zugebunden oder in einem ganz kurzen Korset von Lila oder Seladon. Ich bin weitläufiger geworden als ich wollte und sollte. Das Beste ist, daß meine Beschreibung schlecht genug ist, um Dir nicht den hohen Begriff zu geben, den sie verdient. Es scheint, daß sie um glücklich zu sein weder beherrscht werden muß wie Auguste, noch herrschen wie Elise. Mit ihrem Mann freilich macht sie, was sie will, und das ist nichts Besonderes, aber mit ihren Freunden und Freundinnen scheint sie auf einem sehr gleichen Fuße umzugehen, sie ist weder allzu gefällig noch allzu eigensinnig“ [10]).

Man sieht die interessanteste Dame der märkischen Landstadt von 1789 deutlich genug. Aber freilich später mit seinen ernster auf Frauen blickenden Augen, in vertraulicher Freundschaft, sah Schleiermacher tiefer und anderes: Leidenschaftlichkeit der Seele, in solchen Verhältnissen, daß ein Schiffbruch ihrer ganzen Existenz zu drohen schien. Da konnte er dann der Frau, die vor dem Freunde über jedes Verhältnis und jede Gesinnung ganz offen war, nicht nur in sehr schwierigen Fällen äußerlich hilfreich sein, seine ruhige Tiefe vermochte auch auf dies unruhige Herz die größte Wirkung zu üben. Bis auf ihre ökonomischen Einrichtungen erstreckte sich sein sorgender Blick. Vor allem die Erziehung ihres Töchterchens lag ihm am Herzen; er unterrichtete es täglich, und der Onkel in Drossen mußte immer wieder mit seinen Erfahrungen herhalten. Wie klar und edel tritt doch dies ganze Verhältnis heraus, wenn wir ihn zwei Jahre darauf von Berlin aus in Landsberg bei den Freunden ankommen sehen; es ist Mitternacht, wie er erscheint, Benecke herzlich vergnügt, den alten Hausfreund und Tischgenossen wiederzusehen; tausend kleine Details werden gleich mit der zutraulichsten Offenheit erzählt; sie aber führt ihn bald an das Bett ihres schlafenden Mädchens und redet von ihrer Freude und ihrer Sorge an ihr, die er in vergangenen Tagen so

[10]) Br. IV, 22.

brüderlich geteilt; dann, in den folgenden Tagen, legt sie ihm von ihrem Haushalt Rechenschaft ab, von den Verbesserungen, die sie in der Ökonomie gemacht, von dem Erfolge manches Rates, den er ihr einst gegeben [11]).

Und in diese Landsberger Zeit fiel nun auch ein Ereignis, das diese Epoche der Lehrjahre auf das schmerzlichste äußerlich abschloß — am 2. September 1794 starb sein Vater, nach siebentägiger Krankheit, an einem hitzigen Fieber, gegen Mittag dieses Tages sanft entschlafend. Am 20. kam ein Brief der Stiefmutter an den Onkel, der die schmerzliche Benachrichtigung übernahm.

Das ist ein Ereignis, welches das Leben jedes Menschen beinahe in zwei Hälften teilt, die eine, in der er, wie selbständig er auch von innen und außen sein mochte — und Schleiermacher war es ganz — sich immer noch als ein Kind empfinden darf, die andere, in der das nun nie mehr geschieht und die Welt gleichsam einen fremden Zug erhält. Und wie tief Bewegendes lag für Schleiermacher in dem Rückblicke auf die Geschichte dieses Verhältnisses! Oft drängte sich jetzt unwillkürlich die Erinnerung an eine lang vergangene Zeit auf, in der er, wie es nunmehr sein Schmerz auffaßte, das Herz des Vaters verkannt hatte; nun erschien ihm die Kälte, die hieraus entstanden war, als die dunkelste Stelle seines Lebens. Und nachdem er sein Unrecht im stillen erkannt, der Vater verziehen hatte, wie hatten sie beide darauf gehofft und davon geplant, daß nach so viel Jahren Abwesenheit, nach so vielen mit dem Sohne vorgegangenen Veränderungen eine günstigere Zeit sie noch einmal zusammenführe. Das war nun unwiederbringlich vorüber. Wie in seiner unendlich treuen Seele die Empfindungen dieser Zeit lange, ruhige Jahre danach noch nachklangen, von jenen ersten, schmerzlichen und ganz falschen Vorwürfen gegen sich selber befreit, entnehme ich aus einem Briefe vom 29. Juli 1802: „Sie wissen, wie lange ich verwaist bin, aber es giebt wohl nicht leicht einen Tag, wo ich nicht mit Liebe besonders meines Vaters gedächte. Zwar habe ich mit meiner Mutter mehr gelebt, aber ich verlor sie zu früh. Ihn hingegen habe ich noch wenigstens im Anfange meines reiferen Lebens gekannt. Ein unseliges Mißverständniß hatte sein Herz mehrere Jahre von mir entfernt. Er glaubte mich auf einem verderblichen Wege, er hielt mich für aufgeblasen und eitel, indeß ich nur ganz einfältig meiner innersten Überzeugung gefolgt war, ohne auch nur einen Schritt weiter hinaus zu denken oder irgend Etwas zu wünschen und zu hoffen. Ich litt viel, ich dachte, welch' ein schönes Verhältniß zwischen uns stattfinden könnte, und es war nicht! Ohne meine Schuld. Mich rührte seine zärtlich sorgende Liebe, die auch, ohnerachtet seines Kummers um mich, nie von

[11]) I, 146. 190. 194. 206. III, 96.

mir wich. Aber Sie wissen, wie ich bin; ich that nie etwas Besonderes um ihn mir näher zu bringen, sondern ging nur still meinen Gang fort, besorgend, jenes möchte nur verkehrt auf ihn wirken. Nach und nach nun folgte sein Urtheil und sein Verstand seinem Herzen; aber nur eben hatte ich das vollste und sicherste Zeugniß in Händen, daß er ganz wieder mein war, als er mir genommen wurde" [12]).

Es sind die letzten Briefe des Vaters, von denen er spricht. Sie zeigen die zutraulichste Offenheit von beiden Seiten. Seit jenem Morgen in Gnadenfrei, an dem die Schwester dem Vater Schleiermachers Briefe vorlas und dieser, im Gefühl, wie fern er dem Sohne gekommen sei, den Entschluß faßte, sich ihm offen auszusprechen, waren die vertraulichsten Briefe des Bruders an die Schwester stets zum Vater nach Anhalt gewandert. Auch ihre wissenschaftlichen Ideen hatten sie auszutauschen begonnen. Der Vater hatte sich mit der „Kritik aller Offenbarung", in der die Religion auf Moral gegründet erschien, ganz einverstanden gezeigt; er hatte dann, als Kant diese Konsequenz seines Systems in der „Religion innerhalb der Grenzen der reinen Vernunft" auf eine viel tiefere Weise zu ziehen begonnen hatte, gegenüber allen Verdächtigungen, welche die Gesinnung dieser Schrift trafen, lebhaft und ernst zu Kant gestanden; selbst Bahrdts Handbuch der Moral für den Bürgerstand lobte er und las es mit der Mutter; er war jugendlich mitten in quälenden Sorgen und vom alten Wissensdrang noch lange nicht verlassen, recht voll Neigung, die Entwicklung des Sohnes mit ihm zu durchleben: ein alter Gegner aller abschließenden Systematik, mit offenen Augen für alles, was Neues geschah — als der Tod diese freie Bewegung abschnitt.

Er hatte zeitlebens mit Sorgen und Schulden, besonders alten Bücherschulden — denn Bücher waren seine Leidenschaft — gekämpft. So hatte er sich, wenn der Onkel in Drossen von einer Reise dahin geplant hatte, mit dem alten Spruche trösten müssen: ibant, quo poterant. Noch nicht lange vor seinem Tode hatte er dem Onkel hocherfreut mitgeteilt, daß die Frage nach dem Witwengehalt geordnet sei. So war doch die Lage der Witwe derart, daß sie frei von den drückendsten Sorgen leben und die Kinder erziehen konnte. Sie zog nach Pleß. Wie alle, die ihren festen äußeren Halt in der Gesellschaft verloren haben, mußte sie sehr bittere Erfahrungen über den Egoismus der Menschen machen, die von den Geschwistern auch schwer empfunden wurden. Die Schwester hätte so gern eins der Kinder nach Gnadenfrei zu sich genommen; aber die Mutter konnte sich von keinem trennen. Die kleine Nanny, damals etwa sechs Jahre alt, sollte Schleiermacher später Freude und Trost in schweren Zeiten sein.

---

[12]) Br. I, 310.

Nach solchem Schlage blickt man sich wohl um, das Gebliebene zu überschauen, in dem Gefühl seiner Vergänglichkeit es leidenschaftlicher noch zu umfassen. „Ich habe mich gefreut — schreibt Schleiermacher der Schwester —, daß uns noch so viel übrig ist: Du mir, ich Dir und uns beiden unser theurer, väterlicher Onkel. Gott verhüte nur, daß es nicht noch einmal einschlägt! Karl will ich eben nicht ausschließen, allein Du wirst doch verzeihen, daß ich ihn noch nicht so nahe zu uns rechnen kann" [13]).

Immer traulicher hatte sich das Verhältnis zur Schwester Lotte gestaltet. Sie lebte in Gnadenfrei; anfangs beschäftigte sie sich mit Bandwirken; dann hatte sie in der Erziehung der Kinder einen ihr zusagenden Wirkungskreis gefunden. Sie war mit allen Empfindungen ihres tiefen beschaulichen Gemütes, das mit dem Schleiermachers dieselbe Verwandtschaft zeigt, die auch aus ihren dunklen blauen Augen sprach, eingesponnen in diese herrnhutische Welt. Schwärmerische Freundschaften verbanden sie mit ihren Genossinnen, mit ihren Schülerinnen; eine Fülle des Herzens ist in ihr, die, ihr einsames Schicksal erwogen, etwas tief Ergreifendes hat. Sie empfindet weder Enge noch Dürftigkeit des Lebens, wenn sie es mit Freundinnen teilen darf, die mit ihr musizieren, lesen, Empfindungen austauschen. Was für Stöße von ihren Briefen sind unter den Papieren ihres Bruders! Tagebücher, nicht Briefe, und das Kleinste erhält durch ihr Gemüt Bedeutung: überall, in Dingen und Menschen, Quellen von leidenschaftlichen Schmerzen, von heller Freude für sie. Zärtlichkeit, lebendigster Austausch des bewegten Gefühls, lebendigst empfundene Gemeinschaft des Gemütslebens, der Herzenserfahrungen, der Kenntnis anderer Seelen: das war die Welt, in der sie atmete. So ist sie noch, alt und kränklich, den Kindern ihres Bruders erschienen, ihnen etwas fremdartig mit ihrer Warmherzigkeit, ihren Geburtstagsgedichten, ihrer Herrnhuterweise, und doch unendlich geliebt.

Ihr ganzes Wesen hatte durch ihre Lage in der Gemeinde seine Form erhalten. Und doch empfand sie die Schattenseiten dieses Lebens im Chorhause manchmal schwer. Tiefe Verstimmungen, gegenstandlose Klagen gingen dann durch ihre Briefe und brachten den verständigen Onkel zur Verzweiflung. Er wie Schleiermacher wünschten, sie loszulösen aus dieser alten Verbindung und in häusliche Verhältnisse zu versetzen. Aber das war gar nicht des Vaters Meinung, der auch hier sich zu seinem alten Satze bekannte, in der Gemütsruhe liege das Wünschenswerteste, auch wo sie zum Teil auf Einbildung beruhe; sei ihm doch nicht bewußt, daß jemand noch die eigentliche wahre Grenzlinie zwischen dieser Einbildung und Realität gezogen habe.

---

[13]) Br. I, 132.

Dagegen fand denn der Sohn: die Ruhe, die der Mensch genieße, müsse mindestens seine eigene sein, die Empfindungen, durch welche sie hervorgebracht würde, ihm natürlich und mit seinen andern Gesinnungen übereinstimmend. Aber eben das Gefühl der Schwester entschied doch immer für eine tiefe Übereinstimmung mit dem Wesen der Brüdergemeinde, so viel auch im einzelnen von schmerzlichen Eindrücken zu leiden war. Er hatte sich also damit genügen lassen müssen, ihr von Schlobitten die ersten gesparten 30 Taler zu schicken, und der Vater hatte noch seine helle Freude an der Geschäftigkeit des guten Mädchens gehabt, ihr Mütterliches vom Oberamte einzuziehen, und sodann bei der Ortsherrschaft 100 Taler auf Zinsen anzulegen. „Dawider läßt sich denn nun auch nichts sagen. Diese Maxime ist ganz Gemeinsinn: man ißt Brei und spart dabei, was man kann" [14]). Nachdem dann ihr Verbleiben in der Gemeinde einmal entschieden war, nachdem sie ihm erklärt hatte, daß es „zu ihrem zeitlichen und ewigen Wohl durchaus nötig und heilsam sei", rührte Schleiermacher nicht mehr an etwas, das sie hätte beunruhigen können. Über diese Kluft so entgegengesetzter religiöser Überzeugungen hielten sich die Geschwister getreulich an den Händen. Sie hat mit dem Bruder zeitlebens alle Schicksale, die in der Welt erfahren werden, in ihrem stillen Chorhause, dann bei ihm und endlich wieder in religiöser Einsamkeit geteilt, seine echte geistige Schwester.

Bruder Karl artete freilich ganz anders. Ende 1792 schien er noch dem Vater in der Gemeinde ganz glücklich. Von Zärtlichkeit — setzte derselbe hinzu — scheine er freilich nicht viel zu fühlen, dafür aber ein biederer, gerader Junge zu sein, der in der Welt ohne Zweifel viel saures Lehrgeld würde zahlen müssen. Bald trat der Gegensatz seiner kräftigen Art gegen die religiöse Innerlichkeit der Brüdergemeinde hervor, und da es ihm der Vater in seinen freien Willen stellte, ob er bleiben oder gehen wollte, erklärte er mit der ganzen ihm eigenen Derbheit sein „großes Mißfallen an dem Speichellecken gegenüber den Vorstehern und an den scheinheiligen Mienen, womit man dasselbe für den wahren, kindlichen Sinn erkläre"; „er wolle nicht am hellen Tage Blindekuh mit sich spielen lassen" [15]). Der Onkel hatte ihm zuerst in Berlin eine Stelle verschafft — er war Apotheker — dann war er in der Nähe, wahrscheinlich in Frankfurt. Aber von viel Briefen war nicht die Rede. Vergebens klagt die Schwester und moniert der Bruder. Jedoch wenn einmal einer kam, so weinte die Tante Stubenrauch Freudentränen über seine ehrliche Art. Bei dem allem lebte in ihm ein Wissenstrieb, dem nicht genügen zu können ihm sehr nahe ging. Sein Glück sollte ihn bald mit seinem Bruder zusammenführen.

[14]) Der Vater an Schleiermacher I 101. [15]) Stubenrauch an Schleiermacher 18. April 1794, handschr.

Anfang Juni 1795 starb der Prediger Schumann. Es mochte ein Glück für den alten, kränklichen und mürrischen Mann sein, die Tochter trug es doch schwer; dazu kam eine lebensgefährliche Krankheit ihres Knaben. So hatte Schleiermacher harte Tage; dazu war nun seine eigene Lage ungewiß. Die Gemeinde hing an ihm und hatte bei dem Kirchendirektorium in Berlin lebhaft darum angesucht, ihm die Predigerstelle zu übertragen. Er selber hatte das Gefühl, in seiner Stellung von Segen zu sein, und gerade jetzt trennte er sich schwer von der Freundin und den Ihrigen. Jedoch erschien er dem Direktorium zu jung, und man dachte dort an den Onkel. Dieser hatte gleich erklärt, ihm nicht im Wege sein zu wollen, und hatte auch in Berlin darauf bestanden, hinter dem Neffen zurückzustehen. Es war peinlich für beide, von denen ein jeder ein Glück lieber dem andern als sich selber gönnte. Erst als man Stubenrauch von Berlin aus versicherte, daß an seinen Neffen doch nicht zu denken sei, entschloß er sich zur Annahme. „Sie werden sich — schrieb Sack an Schleiermacher — gewiß darüber freuen, daß diesem würdigen Manne hierdurch wenigstens eine angenehmere Lage verschafft worden ist, sowie die Gemeinde bei der Vereitlung ihres Wunsches, Sie zu behalten, sich in der Versicherung, einen erfahrenen und rechtschaffenen Prediger wieder zu erhalten, am besten beruhigen wird."

Ihm hatte das Kollegium die zweite Predigerstelle in Brandenburg zugedacht. Aber da war der älteste reformierte Kandidat Küster, der schon seit vielen Jahren auf die Erledigung einer Predigerstelle wartete und der ohne Zweifel das nächste Anrecht hatte; Sack, im vollen Vertrauen auf Schleiermachers edle Gesinnung, ließ diesen selber zwischen der Stelle und einer an der Charité in Berlin wählen. Schleiermacher überließ die bedeutend einträglichere Pfarrei in Brandenburg dem vielgeprüften Kandidaten. „Ihre Antwort auf mein letztes Schreiben — erklärt ihm Sack darüber am 12. Dezember 1795 — hat die aufrichtige Achtung des Collegii noch vermehrt und die Folge gehabt, daß die Stelle dem Candidaten Küster, der sie als sein Glück gewünscht, conferirt worden."

So sehen wir ihn von neuem auf dem Wege nach Berlin. Und zwar reiste er über Schlesien, die Schwester zu sehen. Es war ein wunderlicher Abschluß seiner ersten Lebensepoche, wie er die Gemeinorte wieder besuchte, in denen er seine Knabenjahre verlebt hatte. Nun sah er die Schwester wieder, die, obwohl sie nach ihrer überströmenden Art ihm auch schmerzliche Stunden machte, doch so verwandt ihm war wie nichts Zweites in der Welt. Ihre Freundinnen alle, über die so eifrig korrespondiert worden war, lernte er kennen, artige Briefe und artigere Verse wurden ausgetauscht. Etwa den 15. Juni 1796 scheint er von ihr Abschied genommen zu haben.

Er ging einer ganz neuen Entwicklung entgegen. Wir aber, am Ende seiner Lehrjahre, versuchen nunmehr auch ein Bild seiner inneren Gedankenwelt zu entwerfen, in ihrem Verhältnis zu dem wissenschaftlichen Geist der Epoche, in der er sich entwickelte.

Achtes Kapitel.

Die moralisch-religiöse Weltansicht der deutschen Aufklärung und Schleiermachers Stellung innerhalb derselben in dieser Epoche.

Der Onkel Stubenrauch und sein Gönner, der würdige Sack in Berlin, Eberhard und seine jungen Freunde — das sind die Kreise, in denen diese Lehrjahre Schleiermachers verlaufen sind, auch sie, gleich unzähligen andern, die sich ausbreiteten und verliefen, von der voranflutenden Bewegung der deutschen Aufklärung gebildet. Unser Auge strebt daher nunmehr die zerfließenden Umrisse dieses großen Phänomens zu umfassen.

Denn hier ist der historische Hintergrund für die Gestalt Schleiermachers; inmitten dieser deutschen Aufklärung sehen wir ihn in dieser seiner ersten Epoche sehr ehrlich und scharfsinnig bemüht, für seine geistige Eigenart Raum und Entwicklung zu suchen, ehrlich bis zu gelegentlicher Selbstanklage wegen der für einen einfachen Rationalisten unerhörten Ausschreitungen seiner wissenschaftlichen Phantasie; und zugleich sehen wir doch schon, ihm selber zum Trotz, diese Eigenart sich zu Gefühlen, Anschauungen und Ideen unwiderstehlich gestalten, vermöge deren er dann später eins der Häupter der gegen diese Aufklärung gerichteten Bewegung werden sollte.

Die Periode der Aufklärung ist die der Grundlegung unserer wissenschaftlichen Kultur und unserer Bildung; denn diese ist sehr spät, nach der von Italien, England und Frankreich, zu festem Bestande gediehen. Leibniz darf als ihr Begründer betrachtet werden. Eine Erscheinung wie die des großen Kepler vor ihm ist in ihrer deutschen Umgebung völlig einsam und nur in europäischen Beziehungen. Wenn wir diese wissenschaftliche Entwicklung von der Zeit ab, in welcher Leibniz seine Wirkung zu üben begann, bis auf die Blüte Kants in einem Umriß umspannen, einen Zeitraum demnach, der beinahe ein Jahrhundert umfaßt, so gewahren wir innerhalb dieser Zeit sehr gleichbleibende innere und äußere Bedingungen unserer wissenschaftlichen Kultur und demgemäß einen sehr gleichmäßigen Charakter unserer sittlich-religiösen Weltansicht. Nicht minder schwer als diese Gleichmäßigkeit, wie wir sie heute überblicken können, wiegt das starke Gefühl

von Gemeinschaft, das damals diese verschiedenartigen Träger der wissenschaftlichen Bewegung ein Jahrhundert hindurch erfüllte[1]). Es ist kein Zweifel, daß die allgemeine wissenschaftliche Denkweise erst in den neunziger Jahren des 18. Jahrhunderts eine durchgreifende Änderung erlitt.

Diese deutsche Aufklärung unterscheidet sich in sehr wesentlichen Zügen von der englischen und französischen. Die allgemeine und herrschende Bewegung in dem protestantischen Deutschland stand während dieser ganzen Zeit noch in erster Linie unter der Wirkung des Anstoßes, den sie in der Reformation empfangen hatte. Positive Motive wirkten hierauf, der religiöse Geist der deutschen Bildung, die in Europa einzige Kulturstellung des deutschen protestantischen Predigerstandes, selbst ein metaphysischer Zug des deutschen Geistes. Die religiös-philosophische Aufklärung zirkuliert in der protestantischen Gesellschaft Deutschlands von Schulen zu Universitäten und von diesen wieder zu Predigern, Schulmännern, Beamten, zu den Organen des Unterrichtswesens, und so entsteht hier eine das ganze Volk umfassende einheitliche Aufklärungskultur. Nicht weniger bedingend war die Abwesenheit all der starken Impulse, die in Frankreich und England auf die geistige Bewegung Einfluß hatten. Nur langsam erhoben sich in der Poesie und Naturforschung neue Elemente, die dann das von der theologischen Aufklärung gestaltete Weltbild dauernd veränderten, und nur spät, erst in den neunziger Jahren, erhielten sie einen breiteren, in das Allgemeine gehenden Einfluß[2]). Wem wäre nun dieses Weltbild der deutschen Aufklärung unbekannt? Ein persönlicher Gott voll Weisheit und Güte, Schöpfer einer vollkommenen Welt, der Zweck dieser Welt die unsterbliche Seele des Menschen, das Schicksal dieser Seele inmitten des Weltplanes aus ihrer eigenen, selbstkräftigen Tugend folgend: sinnliche und übersinnliche Welt solchergestalt zu einem klaren, harmonischen, festgezeichneten Bilde zusammengeschlossen, wie es den Bedürfnissen, Gefühlen und Ideen von Generationen entsprach, die sich von mäßigen, durch einen edlen Sinn beherrschbaren Verwicklungen der Welt umgeben sahen. Diesen Gedankenkreis, aus dem jedes einzelne Glied in jedem andern von der sogenannten Aufklärung beherrschten Lande

[1]) In diesem Gefühl der Genossenschaft liegt ein sehr wichtiges Moment für eine richtigere Abgrenzung der geistigen Bewegungen. Daher für das Verständnis des Verhältnisses von Kant zur Aufklärung der Aufsatz desselben: Was ist Aufklärung? (1784, Werke herausg. v. Rosenkranz 7, 145 ff.) besonders beachtenswert ist. Wie Herder, trotz seiner so abweichenden Richtung, sich als einen Genossen dieser Bewegung fühlte, zeigt seine Adrastea (Werke herausg. v. J. Müller, Zur Phil. u. Gesch. Bd. 9 u. 10). [2]) Es ist ein Verdienst der Geschichte des Materialismus von F. A. Lange, auf einige materialistische Schriften von Physikern und Ärzten aus dem 17. und beginnenden 18. Jahrhundert die Aufmerksamkeit gelenkt zu haben; sie erscheinen aber weder an sich bedeutend noch einflußreich.

von bedeutenden Schriftstellern offen angegriffen ward, hat in Deutschland in dieser ganzen Zeit kein wissenschaftlicher Kopf von Einfluß verlassen; die bedeutendsten Männer halten sich in seinen Umrissen, auch wo sie dieselben vertieften. Leibniz, Wolff, Baumgarten, Semler, Mendelssohn, Garve, Lessing, Kant, Jakobi — wer zählte sie auf? — zeigen diese Stellung. Wenn in Lessings Tätigkeit revolutionäre Tendenzen unter der Decke tätig waren, so trat das erst gegen die neunziger Jahre hin, durch die Veröffentlichung seines Gesprächs mit Jakobi und seines theologisch-philosophischen Nachlasses heraus. Und Goethe, in dessen großem Auge zuallererst in Deutschland sich die Welt anders spiegelte, gab dem noch keinen öffentlichen Ausdruck theoretischer Art; erst seine Prosawerke, Wilhelm Meister zunächst, machten seinen Zeitgenossen möglich, seine dichterischen Gestalten in die philosophische Weltansicht zurückzuübersetzen, aus der sie entsprangen. Ja dies ist erst uns, die wir seine Briefe, Aufzeichnungen und Gespräche vor uns haben, mit voller Sicherheit gestattet. Damals aber nahm er in der Anschauung der Zeitgenossen durchaus nicht die Stellung ein, in der er heute vor unserer Seele steht, der große Schöpfer einer neuen Weltansicht in Deutschland. So geschah es, daß seine abweichende philosophische Weltansicht diesem Kreise der einmütigen deutschen Aufklärung gegenüber noch gar nicht hervortrat. Dagegen erinnere man sich nun der populär-philosophischen Schriftsteller, die den andern in hellen Haufen nachdrängten. Sie erst befestigten die Ansichten des Mittelstandes. An Einfluß und Fruchtbarkeit hatten sie rückwärts nur an den populären Schriftstellern der Reformation ihresgleichen, und auch nach der Folgezeit hin sind ihre Eindrücke bei dem Mittelstande erst in der Mitte des 19. Jahrhunderts durch die naturwissenschaftliche Populärliteratur verdrängt worden. So viele Faktoren wirkten ungehindert zusammen, die Züge dieser Weltansicht der theologischen Aufklärung aufs tiefste in den Charakter unseres Volkes zu graben.

Damals, zuerst in England, dann in Deutschland, ist diese Weltansicht als die „natürliche" bezeichnet worden, und vielleicht ist mancher noch heute dem Irrtum ausgesetzt, der in dieser Bezeichnung liegt. Man nannte sie natürliche Theologie oder natürliche Religion, in der Voraussetzung, daß, wenn nicht geradezu die richtig angewandte menschliche Intelligenz, so doch die Motive der menschlichen Natur in ihrer Gesamtheit, in allen Zeiten und unter allen Himmelsstrichen, in denen sie rein zu wirken imstande waren, diese Weltansicht hervorbrächten. Spätere Erörterungen werden den Teil von Wahrheit, der in diesem Gedanken liegt, aufzuzeigen haben. Hier muß vielmehr die geschichtliche Begrenztheit hervorgehoben werden, in der diese Weltansicht Geltung besaß, damit ihre unangefochtene und gleichmäßige Herrschaft in Deutschland während eines so ausgedehnten Zeitraums als die ganz

eigenartige und höchst merkwürdige, auf den einzigartigen Bedingungen unserer deutschen Kultur beruhende Grundlage aller in den neunziger Jahren anhebenden philosophischen Bewegungen erkannt werde.

Man versteht aber die Grenzen und den Charakter dieser deutschen Aufklärung erst völlig, wenn man ihren tiefen Gegensatz gegen die englisch-französische wissenschaftliche Bewegung erwägt. Die geschichtliche Abstraktion einer allgemeinen Philosophie der Aufklärung, die wir einem ganz falschen theologischen Gesichtspunkt verdanken, hat die Historiker hier von einer wichtigen Einsicht abgesperrt. Im Verlauf des 18. Jahrhunderts schlägt die wissenschaftliche Bewegung in England und Frankreich eine Richtung ein, die der ganzen Linie des deutschen Denkens von Leibniz bis zu Schleiermachers und Hegels Tode gegenübersteht [3]). Diese westländische wissenschaftliche Denkweise kann keineswegs als dogmatische Philosophie oder Aufklärungsliteratur abgetan werden, sie kämpft vielmehr heute in allen Kulturländern diesseits und jenseits des Ozeans mit der deutschen Philosophie und mit der Weltansicht des Christentums und ist der gewaltigste und konsequenteste Feind beider, dessen Macht noch immer im Wachsen begriffen ist. Diese Macht ist der Empirismus, aus dem sich dann ein Skeptizismus entwickelt hat, dem gegenüber der antike wie eine syllogistische Spielerei erscheint. Dieser neue und gründliche Skeptizismus zieht sich ganz auf das Studium von Gleichförmigkeiten in Nacheinander und Nebeneinander von Tatsachen zurück. Damit ist denn das praktische Interesse der Wissenschaften für die Beherrschung der Natur völlig befriedigt. Denn das innere Band in diesen regelmäßig wiederkehrenden Verknüpfungen von Tatsachen ist ein für die Praxis ganz gleichgültiger Zusatz. Aber die Natur und die Wissenschaften sind entseelt. Und eine religiös-ethische Weltansicht auf humaner Basis wird unmöglich; es bleibt allein die Wahl zwischen der totalen Unterordnung unter die Autorität und dem totalen Zweifel. Denn die sittlichen Erscheinungen werden hier (und das durch eine sehr unbefangene, von großen Forschern vollbrachte und bis heute bei uns noch nicht in ihrer Fruchtbarkeit verstandene Analyse) in eine dunkle, unaufklärbare und als empirisches Datum hinzunehmende Welt von Antrieben und Ge-

[3]) Die Abgeschlossenheit der deutschen Philosophie gegenüber dieser englisch-französischen Bewegung läßt sich gerade in der letztbezeichneten Zeit bis zu auffallender Unkenntnis verfolgen. Am deutlichsten zeigt sie sich vielleicht in Schleiermachers Kritik der Sittenlehre gegenüber seiner sonstigen ungemeinen philosophischen Gelehrsamkeit. Während in Dichtung, Kritik und Geschichte eine Weltliteratur angebahnt ward, durchlief unser philosophisches Denken seine Bahn in einer Isolierung, deren endliche Aufhebung eine Aufgabe der philosophischen Forschung der folgenden Zeit wurde.

LIBRARY ST. MARY'S COLLEGE

fühlen versenkt, ohne ein Element des Allgemeinen und Vernünftigen in sich. Schon hier tritt die antireligiöse Konsequenz zutage. Jener ewige Schluß sinkt in nichts zusammen, vermöge dessen der Mensch in der Tiefe seiner sittlichen Natur die Züge der moralischen Weltordnung selber findet. Denn indem unsere moralische Natur zu einer Einzeltatsache wird, den tierischen Instinkten ähnlich, ist das Wesen Gottes hier zum ersten Male mit vollem kritischen Bewußtsein völlig getrennt von diesem Sittlichen in der Brust des Menschen. Damit wird der Charakter der Welt zum Geheimnis. Und wie nun die weiteren Entwicklungen des Empirismus dahin drängen, unter der bloßen Voraussetzung des Strebens nach Glück, das ergänzt wird höchstens durch Annahme der Sympathie als eines Naturgesetzes unserer Empfindung, aus den Bedingungen der Gesellschaft die moralischen Erscheinungen zu erklären, da muß die Folgerung von diesen Erscheinungen des Wohlwollens oder der Gerechtigkeit, wie die gesellschaftlichen Bedingungen sie hervorbringen, auf jenen Einsamen und Unendlichen einem kindischen Wahn gleich erscheinen. Hiermit ist dann die Herzader der deutschen Aufklärung durchschnitten.

Indem wir Kants Unterscheidung des deistischen Standpunktes vom Theismus [4]) uns aneignen, entdecken wir an diesem Punkte die wahre Grundlage des Deismus und den Grund, aus dem in dem Deutschland des 18. Jahrhunderts kaum von Deismus die Rede sein kann; die Anwendbarkeit der Zweckbegriffe ward wenig bezweifelt, die Allgemeinheit und Unbedingtheit des Moralischen kaum von einem bedeutenden Schriftsteller. Deismus ist der Standpunkt der Hume und Gibbon, der Diderot und Voltaire. Nicht Atheisten waren sie, versteckter Weise; einfach schon darum nicht, weil die kritische Einsicht in die Grenzen, welche die Gültigkeit des Kausalitätsbegriffs hat, ihnen fehlte: so blieb der leere Begriff einer höchsten Ursache in Geltung; aber ihr höchstes Wesen redet nicht in unserem Gewissen, es ist in ewiges einsames Schweigen gehüllt. Und der Grund dieser völligen Trennung lag nicht in ihrer Verkennung des Faktums der Offenbarung oder der Wunder, wie theologische Darstellungen erzählen; darin vielmehr, daß sie die ewige Offenbarung leugneten, die in dem moralischen Wesen des Menschen die Ordnung der Welt selber enthüllt. Diese Konsequenz, die damals gezogen ward, blieb später für den folgerichtigen Empirismus eines Mill so unentrinnbar, als sie es damals für den Humes und seiner Nachfolger war. So tief hängt der Unterschied der religiösen Weltansicht unserer deutschen Aufklärung von der jener beiden andern Länder mit den letzten Pro-

[4]) Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik § 57.

blemen der Metaphysik zusammen, so tief der religiöse Zug unserer Nation mit der Metaphysik des Idealismus [5]).

In der solchergestalt näher bestimmten Weltansicht der deutschen Aufklärung also, ganz unberührt von den Ideen der englisch-französischen Denker, wuchs Schleiermacher auf. Und zwar fand er sich zwischen die beiden Grundformen gestellt, geschaffen von den zwei bedeutendsten wissenschaftlichen Köpfen, die Deutschland bis heute hervorgebracht hat. Als er die Universität betrat, hatte die von Leibniz beherrschte Aufklärung noch traditionelle Geltung. Er durchlebte dann die philosophische Bewegung, welche die rasch einander folgenden Schriften Kants hervorbrachten, bis zu jenem Höhepunkt, auf dem das System Kants eine Geltung gewann, wie seit dem des Aristoteles kein anderes eine besessen. Der Kampf dieser beiden Richtungen untereinander war das wissenschaftliche Ereignis, das den Gang seiner Studien bis in die neunziger Jahre beherrschte.

Und zwar stand das System von Leibniz seiner Eigenart von vornherein nicht mehr als ein sie bedrohendes starkes, gerüstetes Ganzes gegenüber. Sein Fundament war von Kant zertrümmert. So durchdrangen nur einzelne Bruchstücke davon unmerklich Schleiermachers Gedankenkreis, vor allem der deterministische Zug in Leibniz. Merkwürdig ist aber, wie ihm die Ideen des tiefsinnigen Mannes in ihrer originellen Gestalt zeitlebens fremd blieben; Eberhard, die Schule Wolffs blieben verdunkelnd zwischen Leibniz und ihm stehen. An der Theodicee, die verbreitet genug war, mochte ihn wohl die theologische Verkleidung der Ideen abschrecken. Die reineren und einfacheren Entwürfe in dem Brief an Arnaud, in der Abhandlung über das Reich der Natur und das der Gnade, in der Monadologie sind ihm wohl, selten wie sie waren, in dieser Epoche gar nicht in die Hand gekommen [6]).

Ganz anders stand er, gleich den Zeitgenossen, zu der nun Schrift auf Schrift hervortretenden Lehre Kants. Schleiermacher war ihm noch persönlich begegnet. An diesen Schriften lernte er sozusagen denken. Seine Isolierung von der Literatur verwies ihn immer wieder darauf, sie von neuem durchzudenken, durchzulesen. Noch in Landsberg klagt er, „er nage noch immer an der räucherigen Schwarte der Kantschen Philosophie —" [7]) damals schon 26 Jahre alt. Er ahnte freilich nicht, welches Übergewicht ihm diese

[5]) Vgl. zu dieser Erörterung das entscheidende zwölfte und letzte Kapitel von Humes Gesprächen über die natürliche Religion. [6]) Die Vergleichung von Br. IV, 45 mit I, 79 zeigt, daß S. noch in Drossen aus der Lektüre Wolffs seine Schlüsse auf das System von Leibniz und dessen Bedeutung gegenüber dem von Kant machte. Die große, teure Ausgabe von Dutens ist ihm wohl nicht in die Hand gekommen. [7]) An Dohna, handschr.

anhaltende Vertiefung in den kritischen Standpunkt später über seine romantischen Freunde, über die Schlegel und Schelling geben sollte.

An diesem Punkte enthüllt sich nun aber gleich von vornherein die intellektuelle Grundrichtung Schleiermachers mit einer Evidenz, welche der einer sinnlichen Wahrnehmung gleichkommt. Denkt man sich dieser größten Begebenheit der neueren Philosophie einen wahrhaft metaphysischen Kopf gegenüber, so mußte sie allen ungestümen Drang der Erkenntnis in ihm entfesseln; die Frage nach der erscheinenden Welt in ihrem Verhältnis zu dem Ding an sich, das in ihr vermöge unserer Vorstellung erscheint, konnte ihn nicht ruhen lassen. So wirkte es auf die Jugend von Aenesidemus, Reinhold, Fichte, Schopenhauer, Herbart, ja es wirkt noch heute so auf jeden wahrhaft metaphysischen Kopf, welcher in sein Bereich eintritt. Dagegen sehen wir mit Erstaunen Schleiermacher die grundlegende Untersuchung Kants vom Vermögen der menschlichen Erkenntnis und der in ihr gegebenen Welt als Erscheinung unbesehen annehmen: kein Wort der Untersuchung hierüber in seiner ungeheuren Manuskriptenmasse. Aber die moralisch-religiöse Weltansicht desselben unterwirft er von vornherein der scharfsinnigsten Prüfung in ihren entscheidenden Punkten, obwohl er ihre letzten Voraussetzungen damals noch nicht entdeckt. Erst da er im zweiten Jahrzehnt des 19. Jahrhunderts seine religiös-moralische Weltansicht abgeschlossen hatte, unternahm er ihre Voraussetzungen in einer kritischen Grundlegung zusammenzufassen, und wie er in der Machtsphäre Kants sich entwickelt hatte, zeigte sich, was wohl selbst seine Freunde überrascht hätte, diese Grundlage als eine vorsichtige Fortbildung Kants. Demgemäß hat sich sein ganzes überreiches Leben um die moralisch-religiösen Probleme, die höchsten, die dem Menschen aufgegeben sind, bewegt. Und zwar ergriff er sie von den allgemeinen Voraussetzungen Kants aus, obwohl sich ihm diese, inmitten der Gärungen der Philosophie nach Kant, vielfach im Hintergrunde seines Denkens verschoben und umgestalteten, gerade weil das leidenschaftliche Interesse seines Geistes ihnen nicht gehörte.

Hiermit traf ihn unter den Nachfolgern Kants ein besonders glückliches Los. Kant war für seine weltgeschichtliche Aufgabe einer Kritik der menschlichen Erkenntnis in einer einzigen Weise organisiert gewesen. Heute, nach den Arbeiten eines Jahrhunderts voll von philosophischer Gärung und Untersuchung, sehen wir durch die bedeutenden Versuche seiner Nachfolger diese Seite seines Systems auf die mannigfachste Weise beleuchtet, verdeutlicht, ja umgestaltet und fortgeführt; aber die Grundlinien an keinem Punkte ausgelöscht. Ganz anders steht es mit seiner moralisch religiösen Weltansicht. Unzweifelhaft enthielt der erste Wurf seines Systems auch die

Grundgedanken seiner praktischen Philosophie [8]). Aber als er sie durchzubilden unternahm, war er alt; von dem ersten Anstoß zu seiner Kritik der reinen Vernunft bis zu diesem Punkte hatte er den mühsamsten Weg zurückgelegt, den ein neuerer Philosoph durchmessen. Und was in die Konzeption selber dringt: die Einsamkeit des Forschers hatte den Prinzipien seiner Moral zwar die Erhabenheit eines zurückgezogenen und ganz abstrakten sittlichen Ernstes gegeben, gesteigert durch das Geheimnis unseres metaphysischen Ich, die Wahrheit des Lebens aber ihnen entzogen, wie sie dem Ethiker ebenso sicher nur aus Welterfahrung und sittlicher Selbstbetrachtung erwächst, als dem Kritiker der reinen Vernunft die Einsicht in unser Erkenntnisvermögen aus dem einsamen Verkehr mit den positiven Wissenschaften. Ja selbst Kants bewundernswürdige Gelehrsamkeit erstreckte sich nicht auf die geschichtliche Welt. Hier daher, wo Schleiermacher eingriff, galt es eine totale Neugestaltung bis auf die allerersten Grundlinien. Und zwar war die Aufgabe, die Schleiermacher hier vor sich sah, viel umfassender und unvergleichlich tiefer in das Leben der Zeit einschneidend als die, welche Schiller aufnahm, auf dem Fundamente Kants eine Ästhetik, oder die, welche Wilhelm von Humboldt ergriff, auf demselben die erste wahre Philosophie der Sprache zu begründen. Viel tiefer als diese mußte Schleiermacher kritisch in die Voraussetzungen Kants einschneiden, viel ernster sich mit Schülern und Umgestaltern Kants neben ihm auseinandersetzen. Es ist ein in Anschauung und Gedanken unendlich reiches Leben, das sich, wie ohne Zwang, ja wie ohne Bewußtsein seines Ziels, um diese große Aufgabe bewegte.

Aus dem Entwickelten folgt, wie völlig unverständlich dieses Leben und seine große Aufgabe bleiben würden ohne eine ganz klare Einsicht in die Ideen Kants, deren Summe Schleiermacher zu jeder Zeit im ganzen voraussetzte, obwohl er zu manchen Zeiten von der philosophischen Strömung weit über sie weggerissen ward, und dann in die Gedanken Kants, gegen deren Zusammenhang Schleiermachers Streben von vornherein polemisch gerichtet war, obwohl auch in ihnen viele Keime seines eigenen Denkens gelegen hatten.

Und das nicht allein. Von Kant aus, als dem streng wissenschaftlichen Fundament, muß die ungeheure philosophisch-historische Gärung beurteilt werden, in der Schleiermacher stand. Die Einsichten, die wir ihm verdanken, müssen wie ein klares Licht über dem chaotischen ungeheuren Drängen dieser Epoche stehen. Wieviel weiter unsere Begründung auch heute dringe — die, welche er entdeckte, bleibt ein sicheres Fundament. Und von diesen Einsichten müssen seine Irrtümer gesondert werden, die teils Quellen un-

[8]) Vgl. den Brief an Marcus Herz vom 7. Juni 1771, Kants ges. Schriften, herausg. von der Akademie der Wissensch. Bd. X, 1900, S. 116.

glücklicher Verirrungen, teils Gegenstand einer berichtigenden Polemik wurden. Ohne diese Leuchte möchten wir den Leser nicht in das Labyrinth der folgenden Zeiten führen.

Es ist eine starke Anstrengung, die wir dem Leser zumuten. Vielleicht tröstet ihn die Überzeugung, daß ihm nach dem vollen Verständnis der beiden Kapitel nichts mehr in unserer weiteren Darstellung dunkel oder schwer faßlich bleiben könne.

Neuntes Kapitel.

Der kritische Standpunkt Kants als grundlegend für die Philosophie Schleiermachers wie die des neunzehnten Jahrhunderts überhaupt[1].

I

Das Problem des kritischen Idealismus.

1. So denke sich denn der Leser vermöge eines einfachen, aber für alles menschliche Denken Epoche machenden Denkvorganges in folgende Sätze:

Diese Welt, die sich in einer Fülle von Erscheinungen in Raum und Zeit, in Gestalt und in ganz innerlichem Empfindungsleben vor mir ausbreitet — sie ist Erscheinung, meine Vorstellung. Auch das Festeste und Aufdringlichste in ihr, Materie und Kräfte und die Gewalt der Natur, die mich vernichten kann, ist Vorstellung in mir und, mein Ich hinweggedacht, dem diese Welt erscheint, sinkt sie zusammen.

Ich vermag sie schlechterdings nicht vorzustellen, als wie sie in meiner Anschauung mir gegeben ist. in meinem Verstande gedacht wird. Wie sie wäre, nicht in Raum und Zeit als den Formen meiner Anschauung gegeben, nicht vermöge der Funktionen meines Verstandes verknüpft, wie sie demnach nicht als Erscheinung wäre, sondern als Ding an sich — dies denken zu wollen, hieße einen Gegenstand vorstellen, der doch nicht für ein Ich Gegenstand wäre, hieße geradezu vorstellen wollen ohne Vorstellung.

Und zwar ist für die Erhebung auf diesen Standpunkt eine Einsicht entscheidend, vermöge deren dieser Denkvorgang erst radikal, sozusagen ganz gründlich wird. Daß meine einzelnen inhaltlichen Empfindungen mir nur meine Vorstellung, nicht Dinge an sich geben, hatte Locke schon in einer schönen Untersuchung entwickelt. Diese Empfindungswelt von Farben,

[1]) *S. Vorrede S. V.*

Tönen, Gerüchen gibt nicht die Eigenschaften von Dingen, sondern Affektionen meiner Empfindung. Aber warum stand Locke vor primären Eigenschaften still, mit denen die Dinge draußen in unseren Kopf eintreten, ihrer Lage, Ausdehnung, Dichtigkeit usw.? Diese Grenze bloßen Erscheinens schwindet, indem ich einsehe: auch die räumlich-zeitliche Ordnung, in der mir die Empfindung gegeben wird, ist nur da als meine Vorstellung, nicht als ein real, außer mir räumlich-zeitlich Ausgedehntes.

Aber daß ich ja in seinen genauen Grenzen fasse, was ich vermöge dieses Denkvorgangs an neuer Einsicht gewonnen habe! Diese Einsicht enthält gar nichts davon in sich, daß die Welt als Erscheinung in mir, dem denkenden Ich, ihren Grund habe. Sie enthält nur, daß sie allein in meiner Vorstellung gegeben sei. Die Welt ist vermöge dieser Einsicht Erscheinung, die in der Vorstellung gegeben ist, ohne daß damit etwas davon gesagt wäre, ob sie etwa ganz oder teilweise von dem Vorstellenden hervorgebracht wäre. Es ist vielmehr gleich weit von dieser in der Vorstellung gegebenen Welt zu einem aller einzelnen Erfahrung und allem bestimmten Vorstellen voraufgehenden Ich, das in keiner Erfahrung gegeben ist und somit erst hinzugedacht würde, als es ist zu dem dieser Erscheinung entsprechenden Ding an sich, d. h. zu dem vor oder außerhalb der Vorstellung zu setzenden Ding. Indem ich ein weltschaffendes Ich annehme, überschreite ich dies mir gegebene Subjekt-Objekt durch eine Folgerung, die einen Grund hinzudenkt, genau ebenso, als indem ich ein Ding an sich annehme. In empirischer Realität (d. h. der Wirklichkeit, deren mich Erfahrung versichern kann) sind mir beide in demselben Sinne und auf ganz gleiche Weise gegeben: der innere Sinn versichert mich meines Ich wie der äußere der Außenwelt.

2. Indem er diesen Denkvorgang vollzog, beherrschte Kant nun zuallererst das Problem vollkommen, das die Entwicklung des wissenschaftlichen Geistes der Philosophie der modernen Welt aufgab. Dies Problem entsprang aus der geschichtlichen Lage.

Wer damals den wissenschaftlichen Geist seiner Epoche studierte, dem boten sich merkwürdige Erscheinungen. Zu derselben Zeit, in der in Deutschland eine dogmatische Philosophie, die aus Begriffen Realitäten folgerte, in der Metaphysik Wolffs den Abschluß ihrer in Descartes, Spinoza und Leibniz verlaufenden Entwicklung zu finden schien, zog der Empirismus in England und Frankreich in Humes überlegenem Genie seine skeptische, alle Metaphysik verneinende Konsequenz. Zunächst war, wie Kant beobachtete, „zugunsten des Erfahrungsgebrauchs der Vernunft alles, was diesen übersteigt, für nichtig und betrüglich ausgegeben worden". Und dies skeptische Schlußurteil fand seine volle Bestätigung in der Lage der metaphysischen Forschung. Entscheidungslos standen sich hier Behauptung und

schroffe Leugnung gegenüber. Der spitzfindige, aus bloßen Begriffen geführte Nachweis der Unzerstörbarkeit der menschlichen Seele als einer denkenden Substanz und die induktive Erforschung der Abhängigkeit aller Denkprozesse von physiologischen Bedingungen; die immer breiter, immer subtiler entwickelte Lehre der dogmatischen Philosophen von Gott als dem vollkommensten Wesen und drüben von seiten der Empiriker die Abweisung jedes Schlusses auf ein Unbedingtes aus dem Charakter der Welt oder den Erscheinungen unseres Innern. Es war, wie Kant es aussprach: „Metaphysischer Behauptungen ist die Welt satt." Aber der skeptische Geist konnte nicht stille stehn bei dieser Leugnung aller die Grenzen unsrer Erfahrung überschreitenden Erkenntnis. Kant bemerkt weiter, wie, „da man inne ward, daß es doch ebendieselben Grundsätze a priori sind, deren man sich bei der Erfahrung bedient, selbst Erfahrungsgrundsätze in Zweifel gezogen zu werden begannen". Die Denkform aller strengen Realwissenschaft ist der Satz der Kausalität, vermöge dessen ich zu jeder in der Zeit gegebenen Erscheinung eine Ursache hinzuzudenken gezwungen bin. Diesen Zusammenhang von Ursache und Wirkung hatte nun Hume in eine zur Gewohnheit gewordene Assoziation von zwei in der Zeit beständig miteinander verknüpften Erscheinungen aufgelöst. Wenn also die Erfahrungswissenschaften sich damit beschäftigen, die Ursachen der Erscheinungen zu erforschen, so sahen sie sich sozusagen den Boden unter ihren Füßen weggenommen durch die Kritik des Begriffs der Ursache selber. Von einer ganz andern Seite, aber mit gleichstarken Gründen zog Berkeley die Wahrheit aller Erfahrung in Zweifel. So ganz unvermögend erschien die Philosophie sich selber zu schützen und die positiven Wissenschaften zu begründen [2]).

Dies also war die geschichtliche Lage, dahin war es mit der philosophischen Forschung gekommen. Es ist ein großer Griff Kants, daß er in dieser Reihe von Symptomen nicht einen zufälligen Zustand der damaligen, sondern die notwendige Verfassung aller bisherigen Philosophie überhaupt erkannte. Aus all diesen Fällen, die er immer neuer Untersuchung unterwarf, erhob sich ihm in allgemeinen Umrissen ein Gesetz, dem gemäß eine ihrer Grenzen und ihrer Begründung unbewußte Metaphysik notwendig in so unbeweisbare Behauptungen und in so widersprechende und doch gleich stark

[2]) Kants tiefe Einsicht in die skeptische Konsequenz alles reinen Empirismus ist von ihm selber in den Prolegomenis zu einer jeden künftigen Metaphysik in ihrer geschichtlichen Begründung hingestellt (§ 54). So mag sie sich in der geschichtlichen Tatsache spiegeln, daß ein späterer ganz klarer und konsequenter Empirist, John Stuart Mill, die ganze menschliche Erkenntnis zurückführt auf das Studium von Regelmäßigkeiten der Koexistenz und Sukzession, wobei denn unsererseits hinzuzunehmen wäre, daß Koexistenz und Sukzession wiederum nur die Affektionen meiner Empfindung sind.

bewiesene Sätze verfallen müsse, indem sie, von einer Notwendigkeit der Vernunft geleitet, die Erfahrung überschreite. Das ist der historische Hintergrund seiner transzendentalen Dialektik.

So entwickelte sich die kritische Stimmung in seinem Geiste. Diese gesetzlose, oder wie er sich ausdrückte, „polizeilose Dialektik" der menschlichen Vernunft konnte nur durch die Erforschung des Erkenntnisvermögens und seiner Grenzen erklärt und gehoben werden. Die Untersuchung der menschlichen Erkenntnis also, wie sie drei echte philosophische Forscher, Locke, Leibniz und Hume, vor ihm in Angriff genommen hatten, war in einem ganz neuen Umfang aufzunehmen. Und es wird ewig zu den belehrendsten Beispielen genialer Methoden gehören, durch welche Mittel es ihm gelang, zu einer völlig universalen und ganz einfachen Fassung des Problems dieser Untersuchung vorzudringen. Damit erhob sich aus der kritischen Stimmung des Philosophen der philosophische Kritizismus selber, der wahre Abschluß der Forschungen jener drei Denker, ja des gesamten 18. Jahrhunderts, das sich selber das kritische nannte. Dieser philosophische, d. h. universale Kritizismus läßt sich als Regel so formulieren: Für einen jeden Satz, sofern er nur auch wirklich eine Erweiterung meiner Erkenntnis enthalten soll, muß in der Verfassung des Erkenntnisvermögens selber der allgemeine Grund gesucht werden, wonach er möglich ist. Wie er auch zunächst aus andern Sätzen abgeleitet oder auf Erfahrung begründet sein mag, er muß sich schließlich darüber rechtfertigen, daß er in diesem ganzen Zusammenhang durch eine begründete Anwendung des menschlichen Erkenntnisvermögens gefolgert ist. Hiernach wird dann die Einsicht in das menschliche Erkenntnisvermögen den erklärenden und rechtfertigenden Grund für eine jede Art von Erweiterung menschlicher Erkenntnis bis in den einzelnen Satz hinab geben müssen. Damit ist erst der Anspruch der Kritik zur Wahrheit geworden.

3. Ich kläre nun zunächst dies Problem der Erkenntnis auf, indem ich ihm die genauste Fassung gebe. Es fragt sich, ob es einen nicht nur von dieser oder jener Erfahrung, sondern von aller Erfahrung unabhängigen Bestandteil unserer Erkennis gibt. Einen solchen bezeichnen wir als a priori. Alle Erkenntnis vollzieht sich nun, wie schon Aristoteles festgestellt hatte, nur im Urteil. Aber nicht in jedem Urteil, nicht in dem, wo durch das Prädikat nur dasjenige ausgesagt wird, was im Subjekt schon wirklich, obwohl nicht mit gleichem und gleich klarem Bewußtsein gedacht worden war — d. h. nicht in dem analytischen Urteil, welches vermöge des bloßen Satzes vom Widerspruch von dem Subjekt zum Prädikat, etwa vom Subjekt „Körper" zu dem Prädikat „ausgedehnt" fortschreitet. Vielmehr vollzieht sich Erkenntnis nur, indem sie voranschreitet, indem sie zu dem Subjekt ein noch nicht in ihm enthaltenes Prädikat hinzufügt, d. h. im synthetischen Urteil. Ein

solches synthetisches Urteil ist es, wenn ich meine durch Erfahrung erweiterte Erkenntnis des Wassers in dem Satz ausspreche: Das Wasser ist chemisch zerlegbar. Demnach ist das genau gefaßte Problem der Erkenntnis: Wie sind synthetische Urteile a priori möglich?

4. Ich kläre weiter dies Problem auf, indem ich es zerlege in die besonderen Fragen der Wissenschaften. Die Frage nach den Bedingungen strenger Erkenntnis ist die Frage nach den Bedingungen der Wissenschaften, die sie entweder enthalten oder beanspruchen. Und hier macht nun Kant die für den Fortgang seiner Untersuchung hochwichtige Entdeckung, daß die Frage nach den Bedingungen der Mathematik, dieser sichersten aller Wissenschaften, die auch die Skepsis von Hume nicht angetastet hatte, mit den Fragen nach den Bedingungen der Naturwissenschaft und der Metaphysik in den Umfang desselben genau gefaßten Problems falle. Mathematische Urteile — dies ist seine Entdeckung — sind synthetisch; das mathematische Denken schreitet nicht einfach vermöge des Satzes vom Widerspruch fort, sondern vermöge einer produktiven Anschauung. Somit zerlegt sich unser Problem in das von drei Wissenschaften, die allein allgemeine und notwendige synthetische Urteile und somit eine ganz strenge Erkenntnis geben oder beanspruchen, allein Wissenschaften im höchsten Sinne sind. Mathematik und Naturwissenschaft sind begründet; sie sind das Resultat der großen Epoche der mathematischen Naturwissenschaften: wie erkläre ich sie? Und zwar so, daß meine Erklärung den Grund für den synthetischen Charakter mathematischer Wahrheiten aufzeigt, der von allen vorhergegangenen Philosophen nicht erkannt worden war, und daß sie den Grund für die Gültigkeit der entdeckten Ordnung der Natur aufzeigt; diese Gültigkeit war durch Humes Angriff auf die Verstandesform aller Naturforschung, die Kausalität, in Frage gestellt worden. Metaphysik dagegen, sie ist zerfallen, unsicher geworden; wie begründe ich sie? Und zwar so, daß ich ihre Überschreitungen zugleich erkläre und endige, dem Vernunftbedürfnis aber, aus dem diese entsprangen, genugtue?

5. Fragen sind zuweilen in der Geschichte der Wissenschaften von nicht minderem Gewicht gewesen als Entdeckungen oder positive Theorien. So einst die sokratische Frage des Wissens in dem engeren und wie von der Ahnung eines nahen Endes in die rasche Bewegung einer zusammenfassenden Dialektik hineingedrängten Kreise des griechischen Denkens. So nunmehr hier die Wiederaufnahme dieser Frage im Problem Kants, unter ganz neuen Bedingungen, inmitten eines das halbe Europa umspannenden Untersuchungsgebietes, das für die langwierige Arbeit der induktiven Wissenschaften die breiteste Basis ineinandergreifender Bemühungen und einen nie im ganzen, höchstens hier und da unterbrochenen, durch die Jahrhunderte

gehenden Zusammenhang derselben darbietet. Einmal inmitten dieses Untersuchungsgebietes in ihrem genauen Verstande und in ihrem ganzen Umfang aufgeworfen, wächst diese Frage mit den positiven Wissenschaften selber. Wie sie heute vor uns steht, ist sie bereits durch den Hinzutritt einer neuen Tatsache erweitert, der sozialen, moralischen und historischen Wissenschaften, in deren mächtigem Aufstreben wir zu leben das Glück haben. Die erweiterte Frage bietet neue Mittel der Lösung. Doch nicht hiervon darf hier die Rede sein. Aber wie verhielt sich Schleiermacher zu dieser Kantschen Fassung des Grundproblems der modernen Philosophie?

Schleiermacher hat die kritische Stimmung und den kritischen Standpunkt Kants in langen Jahren abstrakten Nachdenkens an der Hand dieses großen Denkers völlig in sich aufgenommen; die abschließende Form seiner Weltansicht hält sich auf der Höhe dieser Frage und bietet wahrhaft fruchtbare Ideen für den ernsten Forscher, der im bedächtigen Geiste Kants weiterschreiten will. Erwägen wir, wie ungemeine Eindrücke und ganz neue Bestrebungen ihn wie andere hochbegabte Zeitgenossen weit von der Stimmung wie von dem Ideenkreise Kants hinwegrissen, so ist diese Tatsache bedeutsamer als selbst die Stellung von Fries und von Herbart zu Kant. Er hat Kants kritische Stimmung und kritischen Standpunkt wie eine helle Leuchte in das geheimnisvolle Dunkel der Theologie getragen. Er unternahm die positiven Religionen, ihre Dogmen, ihren Kultus und ihre kirchlichen Gemeinschaften aus den Bedingungen des menschlichen Gemüts zu erklären, und seine Glaubenslehre nimmt dem Problem der Religion gegenüber dieselbe epochemachende kritische Stellung ein wie Kants Kritik der reinen Vernunft gegenüber dem der Erkenntnis.

II.

Die Auflösung dieses Problems.

Weder die deutsche Philosophie des 19. Jahrhunderts noch insbesondere die Schleiermachers trennt sich von Kant an dieser Stelle, wo das Problem der Erkenntnis aufgeklärt ist und seine Auflösung beginnt. Vielmehr steht Schleiermacher in dem kritischen Punkt dieser Lösung auf Kants Seite [3]), und mit ihm der durchgreifende Zug der deutschen Philosophie im 19. Jahrhundert.

Diese Lösung selber aber kann hier nur nach ihrem entscheidenden Gesichtspunkt klargemacht werden. Demnach können wir keiner von den beiden bewundernswürdigen Anordnungen folgen, unter welchen Kant sie

[3]) Dialektik S. 30 § 70, S. 63 § 118 ff.

gegeben hat. Die Kritik der reinen Vernunft zeigt nach synthetischer Ordnung in dem Subjekte des Vorstellens, sofern es Anschauung, Verstand und Vernunft ist, die Bedingungen aller menschlichen Erkenntnis auf. Dagegen führen die Prolegomena vermöge eines analytischen Verfahrens die Erkenntnis, wie sie sich in die drei eben angegebenen Wissenschaften zerlegen läßt, auf ihre Erklärungsgründe in dem vorstellenden Vermögen zurück [4]). Diese Anordnungen erfordern eine ins einzelne entweder der Tatsache der Wissenschaften oder den Formen des Vorstellens nachgehende Entwicklung, indes wir hier unmittelbar den entscheidenden Gedanken herauszuheben wagen.

1. Die Tatsache des Allgemeinen und Notwendigen in meiner Erkenntnis erklärt sich aus keiner Summierung von Empfindungen, sondern allein aus der Gesetzmäßigkeit meines Vorstellens, d. h. a priori.

Ich mag so viel Erfahrungen addieren, als ich will, so berechtigen diese mich nicht zu einem streng allgemeinen Urteil; diese Allgemeinheit reichte nur so weit als die Zahl der Fälle, aus denen sie gebildet ist, träte nicht in meiner Seele etwas zur bloßen Addition hinzu. Und ebensowenig vermöchte Erfahrung, wie immer gesteigert, mich über die wirkliche Beschaffenheit eines Dinges dahin hinauszuführen, daß es nicht anders sein kann, enthielte mein Geist die bloße Fähigkeit des Zusammenfassens der Fälle.

Wir verdeutlichen diese Einsicht an den allgemeinen und notwendigen Wahrheiten der *Mathematik*, aus denen sie in Kants Geiste entsprang. Ich nehme den Satz, daß zwischen zwei Punkten nur *eine* gerade Linie möglich sei. Wie unzählige Fälle ich auch ausdenke, in denen Wahrnehmung ihn bewährt, erkläre ich damit wohl die innere Notwendigkeit, die ihm, ganz abgesehen von der vollständigeren oder unvollständigeren Aufzählung der Fälle, zukommt? Oder ich nehme die Tatsache, daß ich den Raum notwendig mit drei Dimensionen denke. Mag ich diese Tatsache immerhin auf den Satz gründen, daß sich nicht mehr als drei Linien in *einem* Punkte rechtwinkelig schneiden können — kann ich etwa *diesen* Satz jemals aus Begriffen schließen? Ruht er nicht, mit seiner apodiktischen Form, in der Gesetzmäßigkeit meines Vorstellens, wonach Raumanschauung nun einmal diese Bedingung hat, nun einmal nur mit drei sich in *einem* Punkte rechtwinklig schneidenden Linien in der reinen abstrakten Anschauung sich vollziehen läßt? Zu diesem Beweis aus der Tatsache der Mathematik tritt die *Selbstbesinnung*. „Man kann sich niemals eine Vorstellung davon machen, daß kein Raum sein, ob man sich gleich ganz wohl denken kann, daß keine Gegenstände darin angetroffen werden." Vielmehr ist er die Be-

[4]) Kant, Prol. zu einer jed. künft. Metaph. § 4.

dingung der Möglichkeit aller Erscheinungen, die Bedingung, unter der ich überhaupt auch nur zwei Dinge außereinander vorstellen kann. Das Resultat: er ist eine notwendige und allgemeine Intuition a priori. Das war die Entdeckung Kants, die nunmehr für seine Lösung des Erkenntnisproblems überhaupt entscheidend wurde [5]).

2. Ich generalisiere die mir an diesem einzelnen Falle, der in den Umfang des Problems allgemeiner und notwendiger synthetischer Urteile fällt, gewordene Einsicht. Daß auch die Zeit eine Intuition a priori sei, folgt durch eine analoge Untersuchung. So wird die Welt meiner Empfindungen empfangen und geordnet in den Anschauungsformen von Raum und Zeit. Weil sie uns unmittelbar gegeben ist, intuitiv, war die Entdeckung der Idealität von Raum und Zeit so schwer und gelang nur dem Blick des Genies. Dagegen lag in der unruhigen, vom tätigen Verstande bestimmten Welt der Begriffe die gestaltende Macht des Vorstellens selber weit sichtbarer zutage, und hier war sie bereits von Locke und Hume bemerkt worden. Wie entsteht hier aus dem ordnungslosen Treiben der Vorstellungen der Zusammenhang allgemeiner und notwendiger Wahrheiten? Daß hier zu der Empfindung etwas hinzutrete, hatte der Empirismus bemerken müssen; die Erklärung dieses Vorgangs aus den bloßen falschen Gewöhnungen, wie sie aus Assoziation folgen, gab nur ein neues Rätsel auf. Dieses Rätsel löste erst Kant, indem er durch eine vieljährige beharrliche Analyse — der Triumph seiner Energie, wie die obige Entdeckung der seines Genies — eine umfassende erklärende Theorie dieser ordnenden Tätigkeit aufstellte. Diese Theorie entspricht nicht dem wissenschaftlichen Gesetz, daß die Zahl der erklärenden Gründe nicht über das Notwendige hinaus vervielfältigt werden darf. Vermag die Sparsamkeit des Empirismus in der Setzung von Erklärungsgründen, aus deren Komplikation die intellektuelle Welt erklärt werden könne, den Erscheinungen derselben schlechterdings nicht gerecht zu werden, so überschreitet andererseits Kant in der Ausbildung einer höchst verwickelten Maschinerie unseres Vorstellens die Grenzen des Bedürfnisses. Diese erklärende Theorie ist demnach unter andern auch von Schleiermacher sehr scharfsichtig umgestaltet worden. Heben wir nun den entscheidenden Punkt heraus, an dem auch er in den Spuren Kants geht. Das Mannigfaltige der Wahrnehmungen wäre nichts als ein blindes Spiel der Vorstellungen, d. i. weniger als ein Traum, würden diese Wahrnehmungen nicht

[5]) Kritik d. r. V., transz. Ästhetik, 1. Abschn.; Proleg. zu r Metaph. § 6 ff. Die ausgebildetere Begründung dieses eigentlichen Haltes der Kantschen Erkenntnistheorie geschah in der verdienstvollen Friesschen Schule, die insbesondere den logischen Vorgang der Abstraktion für mathematische Wahrheiten gegenüber dem der Induktion theoretisch und aus der Geschichte der Wissenschaften begründete.

allesamt von dem Selbstbewußtsein unter seine Einheit apperzipiert, die sich dann inmitten dieses Treibens der Vorstellungen als eine Gesetzmäßigkeit, als eine Mehrheit von Funktionen der Verknüpfung geltend macht. Es entstände keine Ordnung meines Denkens, bezöge ich nicht das Veränderliche auf einen bleibenden Grund als seine Substanz, verknüpfte ich nicht zu Ursachen und Wirkungen. Die Affinität der Erscheinungen erklärt sich demgemäß erst aus ihrer Beziehung auf die Einheit meines Selbstbewußtseins a priori [6]).

Aber Kant kann nicht schlimmer mißverstanden werden, als indem man den Begriff dieses a priori nicht auf seine strengen kritischen Grenzen einschränkt. Es kann schlechterdings nicht abstrakt, abgesondert von der Erfahrung, etwa als System von angeborenen Ideen ein Vermögen der Anschauung und des Verstandes aufgezeigt werden, das unserem Vorstellungsgehalt seine gesetzmäßige Form gäbe. Der Begriff des Angeborenen, d. h. dessen, was vor aller Erfahrung in meiner Seele wäre, überschreitet ja gänzlich die Grenzen der Wissenschaft, der die Welt allein als Erscheinung, somit auch das Subjekt allein als die Welt vorstellend gegeben ist. Das a priori ist nichts als die Gesetzmäßigkeit unseres Vorstellens, wie sie an dem gegebenen Subjekt-Objekt aufgezeigt werden kann [7]).

III.

Das positive Resultat dieser Lösung: die Wissenschaft der in innerer und äußerer Erfahrung gegebenen Welt als Erscheinung oder die Wissenschaft der Natur.

1. Aus diesen Untersuchungen resultiert einfach das große positive Resultat der Kritik der reinen Vernunft. Gegenüber dem träumerischen Idealismus, der die räumliche Welt aus einem empirischen Schein ableitet, in dem Wahrheit und Irrtum untergehen, gegenüber dem Skeptizismus,

---

[6]) Krit. d. r. V., Vorläufige Erklärung der Möglichkeit der Kategorien.
[7]) Am deutlichsten ist die Erklärung gegenüber Eberhard (Über eine Entdeckung usw., Kants Werke, herausg. v. Rosenkranz Bd. 1, 444 f). – Für diese ganze Begründung der Kantschen Lösung (in welcher nicht die Kategorienlehre, sondern die Lehre von der Gesetzmäßigkeit des Denkens als Erklärungsgrund der Tatsache des Notwendigen und Allgemeinen in den Wissenschaften das Entscheidende ist) muß der historische Umstand erwogen werden, daß Kants Kritik den Dogmatismus als Feind sich gegenüber sah, den viel mächtigeren und besser begründeten Empirismus aber nur in der Ferne erblickte. Eine nachträgliche Verteidigung gegen den Empirismus besitzen wir im Schluß der Vorrede zur Kritik der prakt. Vernunft. Sie hebt den wichtigen Punkt heraus, daß der konsequente Empirismus den Begriff der Ursache und damit das ganze Netz unserer Erfahrungsschlüsse zum bloßen Gedankenbetrug rechnen müsse, wie Hume schon sah, und wie der Empirismus

der die Verstandesform der exakten Wissenschaften, welche die Kausalität ist, zu einem gewohnheitsmäßigen Irrtum macht, hat Kant — wie er oft und mit Stolz hervorhebt — die Würde der Mathematik, die Gültigkeit der Naturwissenschaft, den großen gesetzmäßigen Zusammenhang von Wahrheiten der positiven Wissenschaften gerechtfertigt. Die Welt ist Erscheinung, aber sie ist nicht Schein. So befestigt er folgende inhaltschwere Sätze:

Die Kritik der reinen Vernunft begründet die Wissenschaft, die in denkender Erfahrung die Welt als einen Inbegriff in Raum und Zeit gegebener, vom Verstande verknüpfter Erscheinungen in ihrer Gesetzmäßigkeit begreift — oder die Wissenschaft der Natur. Denn Natur ist der Inbegriff der Welt als Erscheinung. Sie begründet das System, das die apriorische Gesetzmäßigkeit dieser Welt als Erscheinung darstellt, oder die Metaphysik der Natur.

Wir selber, nach unserer geistigen so gut als unserer körperlichen Existenz, sind ein Glied dieser Welt der Erscheinungen oder der Natur. Wir sind ihrer Gesetzmäßigkeit unterworfen. Anschauend, forschend, handelnd sind wir von ihr umschlossen. Und sie, die gesetzlich verfaßte Natur oder die Welt der Erscheinungen aufzufassen, das ist die Befriedigung, und die ganze und ausschließliche, welche strenge Wissenschaft zu bieten vermag und die uns von ihr schlechthin genügen muß.

Dieser Gesetzmäßigkeit der Natur ist ihr intellektueller, moralischer, geschichtlicher Bestandteil so gut unterworfen als der Lauf der Gestirne. Denn auch er ist Erscheinung, meiner inneren Anschauung in der Zeit gegeben. Jede menschliche Handlung hat in der Kette von Ursachen und Wirkungen, welche die Welt der Erscheinungen oder die Natur ausmacht, ihre Ursache, durch die sie in der Zeit entstanden ist. Hat sie doch Wirkungen, die in der Zeit hervortreten; demnach kann sie selber nicht ewig sein, da sie unter dieser Voraussetzung vielmehr ewige Wirkungen gehabt haben müßte. Der Zusammenhang meiner Handlungen bildet meinen empirischen Charakter. Vermöchten wir diesen empirischen Charakter bis auf seinen Grund zu erforschen, so gäbe es nicht eine einzige menschliche Handlung, deren Eintreten wir nicht mit Gewißheit vorhersagen, deren Notwendigkeit wir nicht aus ihren Bedingungen ableiten könnten. Soweit innere Beobachtung

dann, nachdem der synthetische Charakter der Mathematik dargetan sei, die Mathematik ebenfalls für eine in ihren Prinzipien empirische Wissenschaft erklären müsse, welches zu tun Hume doch wohl Anstand genommen haben würde; endlich wie demgemäß in der Antinomie der Teilbarkeit die strengsten Demonstrationen der Empirie mit sich selber in Streit gerieten. Die ganze Voraussagung über die weiteren skeptischen Konsequenzen des Empirismus, ausgenommen die Einsicht in diese Antinomie, hat Mill wahr gemacht.

und Zergliederung dringt, gibt es nirgend Freiheit, sondern auch die menschlichen Handlungen sind der allgemeinen Gesetzmäßigkeit der Naturordnung unterworfen. Wir sind ein Teil der Natur [8]).

2. Die große Konzeption eines gesetzmäßigen Zusammenhangs der in Erfahrung gegebenen Welt der Erscheinungen als des einzigen und wahren Gegenstandes strenger Wissenschaft, begründet auf die Selbsterkenntnis des forschenden Geistes, der sich seiner Grenzen und seiner Methoden bewußt geworden ist und die regellosen Gebilde des metaphysischen Triebes durchschaut und auflöst, trat mit Kant, wie ein höheres Bewußtsein des wissenschaftlichen Geistes über sich selber, in ruhiger Klarheit in die Geschichte. In die Bahn einer ihrer Grenzen und ihrer Macht bewußten Erforschung dieses in Erfahrung gegebenen gesetzmäßigen Zusammenhangs der Erscheinungen ruft Kants Kritik die Menschheit. Merkwürdig, daß man hier nicht den wahren Kern der Gedanken Kants erkannte. Die Schule des großen Denkers verzettelte sich in theologischen und juristischen Anwendungen, vor allem in einem populären Hochgefühl über den Nachweis der engen Grenzen strenger Wissenschaft; man hätte denken können, Kant habe nichts gewollt, als allen gedenkbaren subjektiven Gemütsbedürfnissen braver Leute einen der strengen Wissenschaft unnahbaren Spielraum abzustecken. Hiervon lag ein Grund in dem wissenschaftlichen Geiste der Generation, deren Interessen Kant bereits durch die theologische Aufklärung bestimmt vorfand; die vielgerühmte Herrschaft seines Systems über diese Generation muß zugleich als eine Ausbeutung desselben im ausschließlichen Interesse dieser theologischen Aufklärung, geradezu mit Preisgebung seines positiven Kerns, betrachtet werden. Andere Gründe dieser auffälligen Entartung der Kantschen Schule (über die sich Fries allein erhob, ein echter Forscher) lagen in dem System selber. Es ist unmöglich, die Gründe hier darzulegen, die in den Voraussetzungen Kants selber ein solches Ineinandergreifen der Forschungen im Sinne einer auf Erfahrung gegründeten Wissenschaft der gesetz-

[8]) Krit. d. r. V., Erläuterung der kosmologischen Idee einer Freiheit usw. Kant ordnete die menschlichen Handlungen schon der Gesetzmäßigkeit der Natur unter, bevor der kritische Standpunkt ihn zu dieser Konsequenz nötigte (da ja der a priorische Charakter der Funktion der Kausalität fiele, wenn wir Erscheinungen ohne sie denken könnten, was zuweilen übersehen worden) und bevor dieser kritische Standpunkt ihn von der moralischen Schwierigkeit befreite Principiorum cognitionis metaph. dilucidatio (W.W. v. Rosenkranz Bd. 1, S. 19 ff.), besonders S. 27. Bemerkenswert ist, daß der erste Satz, den Kant über Philosophie der Geschichte schrieb, sie auf die Einsicht dieser Gesetzmäßigkeit gründete. „Was man sich auch in metaphysischer Absicht für einen Begriff von der Freiheit des Willens machen mag, so sind doch die Erscheinungen desselben, die menschlichen Handlungen, ebensowohl als jede andere Naturbegebenheit, nach allgemeinen Naturgesetzen bestimmt."

mäßigen Welt der Erscheinungen hinderten. Das Resultat spricht für sich: Metaphysik der äußeren Natur a priori, daneben Seelenlehre auf Empirie verwiesen, die Geschichte zwischen nackte Empirie und Durchführung einer dürftigen teleologischen Hypothese verteilt, die Moral ganz von ihr gesondert vermöge ihres a priori; teleologische Prinzipien mit ästhetischer Anschauung zusammengestellt usw.; kurz, faßt man das schließlich hergestellte Verhältnis dieser Wissenschaften gegenüber jener allgemeinen Konzeption ins Auge, so ist es, als sähe man einen von Giften zersetzten organischen Körper vor sich.

Schleiermacher hat dies sehr stark empfunden und mit der ihm Kant gegenüber eigenen Schärfe ausgesprochen. Die Unförmlichkeit im Verhältnis dieser Wissenschaften zueinander verletzte sein an Plato und Spinoza geschultes Auge [9]). Er schlug einen ganz selbständigen Weg ein. Indem er ein zusammenhängendes Bild des moralischen Kosmos entwarf, schritt er auf seine Weise der Verwirklichung jenes großen Planes Kants entgegen.

IV.

Das negative Resultat: die Unmöglichkeit einer die räumlich-zeitliche Erscheinungswelt überschreitenden wissenschaftlichen Erkenntnis.

Während das negative Resultat Kants in Köpfen ohne starken Forschungsdrang zuerst und am einschneidendsten wirkte, ist es dann leider von höchst bedeutenden Männern, welche die Schalheit dieses negativen Behagens heftig empfanden, eine Zeit hindurch wie gar nicht vorhanden, ja nicht einmal einer gründlichen Widerlegung bedürftig behandelt worden. Dieses Resultat lautet: Gegenstand der strengen Erkenntnis ist nur die Welt der Erscheinungen. Erscheinungen sind dem verknüpfenden Verstande schlechterdings nur in der in Raum und Zeit auffassenden Anschauung gegeben. Dinge, wie sie an sich, abgesehen von dieser Anschauung, wären, wie sie etwa einem reinen Verstande gegeben wären, entziehen sich dem menschlichen Erkenntnisvermögen. „Der Gebrauch unserer Vernunft reicht nur auf Gegenstände möglicher Erfahrung."

Nach der ausdrücklichen und runden Erklärung Kants war diese Grenzbestimmung der Hauptzweck seines Systems. Nicht als ob sie für sich neu gewesen wäre. Aber ihre strenge Begründung und Feststellung war neu; denn — was Kant mit vollem Selbstgefühl hervorhob — sie setzte nicht weniger als die vollendete Einsicht des Kritikers der reinen Vernunft voraus. Sarkastisch genug redet er von den sofort hervortretenden Naturalisten, die längst durch den Wahrsagegeist ihrer gesunden Vernunft nicht bloß vermutet, sondern gewußt und eingesehen haben wollten, daß all unsere Ver-

[9]) Kritik der Sittenlehre, Ph. I, 21 ff.

nunft über das Feld der Erfahrung nie hinauskomme. Sokratisch befragt, müßten diese Adepten der gesunden Vernunft gestehen, daß sie sich selber mancher aus keiner Erfahrung geschöpften Vernunftprinzipien bedienten; von diesen nachzuweisen, warum sie nicht auch über Erfahrung hinaus anwendbar seien, befänden sie sich ganz außerstande. Ja ungeachtet ihrer wohlfeil erworbenen Weisheit würde alsdann ihre eigene Unsicherheit an den Tag kommen, die sie selber ihnen unvermerkt über das Feld der Erfahrung hinaus in Hirngespinste geraten lasse. So Kant. Er bedurfte einer ganz andern Begründung [10]).

Der Beweis dieser Grenzbestimmung ist von Kant als der hervorragendste Zweck seines Systems auch nach dem Erscheinen der Kritik einer öfter erneuerten Prüfung unterworfen worden. Es galt, diesen Beweis zu einer unangreifbaren Fassung zusammenzuziehen. In diesem Sinne stößt Kant die Bezugnahme auf seine angefochtene Deduktion der Kategorien davon aus, und er erhält so die folgende einfachste Fassung [11]).

Ich schicke in betreff der Absicht dieses Beweises voraus, daß alle die Erfahrung überschreitenden Erkenntnisse aus Begriffen oder Grundsätzen gewonnen werden müssen. Wären nun diese Begriffe aus Erfahrung gezogen, so würden sie auch nur Erfahrung repräsentieren, wären über Erfahrung hinaus, die allein sie in sich begreifen, nicht anwendbar. Diese Begriffe müssen also reine Begriffe sein. Demnach widerlege ich diese die Erfahrung überschreitende Metaphysik, indem ich ihr alle ihre Mittel entziehe, indem ich nachweise, daß es keine reinen Begriffe von einer über die Erfahrung hinausgehenden Anwendbarkeit gibt. Und ebenso keine Grundsätze. Dies die Absicht des Beweises.

Und die Voraussetzung Kants ist nun, daß die Tafel der Kategorien die reinen Verstandesbegriffe vollständig enthalte, d. h. daß ein jeder Verstandesbegriff, der beanspruche, nicht aus Erfahrung abgezogen zu sein und demnach über sie hinaus Gültigkeit zu haben, sich entweder unter diesen Kategorien vorfinde oder als aus ihrer Anwendung auf Erfahrung ent-

---

[10]) Krit. d. r. V. 1. Aufl. S. 238, 2. Aufl. S. 297. Ein rechtes Beispiel dieser Adepten der gesunden Vernunft ist Feder: Über Raum und Kausalität 1787. In einer Anmerkung zu S. 8 der Vorrede macht er gute Miene, einiges vom Ruhm der Kritik für seine Kompendien in Anspruch zu nehmen. Natürlich! Ehe ein Gedanke ganz und klar gedacht worden, wird er immer hier und da halb und schief gedacht. [11]) Krit. d. r. V. 1. Aufl. S. 145 ff., 235—247, 2. Aufl. S. 185 ff., 294—315. Letzte Fassung in der langen Anm. am Schlusse der Vorrede zu den Metaphys. Anfangsgründen der Naturwissenschaft (W.W. v. Rosenkranz V 314, 315). Eine merkwürdige Stelle, die eine Zurückführung der Deduktion der Kategorien auf einen einzigen Schluß aus der Definition des Urteils verspricht, überhaupt eine Vereinfachung der Kritik d. r. V. in Aussicht stellt.

standen aufzeigen lasse. Diese Voraussetzung wird außerhalb der Hegelschen Schule heute kaum irgendein Mensch anfechten. Kants Analyse ist in ihrer Ausdehnung musterhaft, und an dieser Stelle kommt seinem Beweis zustatten, daß sein System der Kategorien vielleicht zusammengesetzt erscheint, aber kaum der Gefahr einer irgendwie zweifelhaften Zurückführung einer auf eine andere ausgesetzt. Kants Beweis bleibt also gültig, obwohl seine Lehre von den reinen Verstandesbegriffen Zweifeln unterliegt, da das Bindende dieses Beweises nur darauf beruht, daß nicht außerhalb des von ihm entworfenen Umfangs etwa reine Verstandesbegriffe sich finden würden, die nicht Abstraktionen von Funktionen des Verstandes seien.

Nun der Beweis. Es war Kants Entdeckung, daß diese reinen Begriffe oder Kategorien nichts als Abstraktionen von den Funktionen des Verstandes seien, vermöge deren er Anschauungen verknüpft, d. h. also Begriffe, in denen nur die verschiedenen Weisen unseres Verstandes, die ihm in der Anschauung gegebenen Erscheinungen zu verknüpfen, ausgedrückt sind. Auch dieser Satz kann außerhalb der Hegelschen Schule keinem Zweifel unterliegen. Sollen diese Begriffe mehr sein als bloße Erzeugnisse des Zusammenwirkens unserer Vorstellungen, so sind sie Ausdrücke der Weisen unseres logischen Denkens.

Nun bedarf die logische Funktion, wie in dem eben Gesagten schon liegt, als die Weise des Verstandes Erscheinungen zu verknüpfen, der Anschauung, in der allein ihr etwas zur Verknüpfung gegeben sein kann. Die Kategorien enthalten aber gar nichts als diese Funktionen, aus denen sie abstrahiert sind, und so kann ohne eine hinzutretende Anschauung in alle Ewigkeit nichts aus ihnen folgen.

Also: die reinen Begriffe, obwohl aus keiner Erfahrung entstanden, ergeben doch ausschließlich in ihrer Anwendung auf Erfahrung Erkenntnis. Aus ihnen folgen die Grundsätze, deren Anwendung daher derselben Grenzbestimmung unterliegt. Demgemäß gibt es keine wissenschaftliche Erkenntnis als von dem in der Anschauung Gegebenen, also von Erscheinungen, von in Raum und Zeit verfaßten Erscheinungen.

Und in dieser Erkenntnis der Erscheinungen wirken dann Empfindungen, in meiner Anschauung als Wahrnehmung gegeben, und die gesetzmäßig verknüpfende Natur meines Verstandes zusammen; nur da, wo sie zusammenwirken, kann Erkenntnis, Wissenschaft sich bilden. Bis in die einzelnen Formeln und Worte hinab nimmt Schleiermacher dies wichtige Resultat Kants auf. Man vergleiche nur seine Fassungen mit den folgenden Sätzen Kants: „Ohne Sinnlichkeit würde uns kein Gegenstand gegeben und ohne Verstand keiner gedacht werden. Gedanken ohne Inhalt sind leer; Anschauungen ohne Begriffe sind blind. Beide Vermögen können ihre Funk-

tionen nicht vertauschen. Nur daraus, daß sie sich vereinigen, kann Erkenntnis entstehen." In der Anschauung ist uns das Individuelle, die unerschöpfliche Mannigfaltigkeit gegeben; der Verstand schafft gesetzmäßige Ordnung[12]). Auch an dieser Stelle erscheint seine Lehre als wahre Fortbildung Kants.

Die Einsicht des großen Denkers war einer doppelten Fortbildung bedürftig. Einer psychologischen, indem dies Zusammenwirken von Empfindung und Verstandseinheit bis in die Wahrnehmung hinein verfolgt wurde; hier, in der Erforschung der Intellektualität der Sinneswahrnehmungen, liegt eine wichtige Errungenschaft der neueren Physiologie und Psychologie, wichtig auch für das Problem Kants, indem sie seinen Gegensatz von Form und Materie der Erkenntnis umgestaltet. Dann aber bedurfte die Einsicht Kants auch einer logischen Fortbildung, welche die allgemeinen Formeln über dies Zusammenwirken im Sinne einer wahren Wissenschaftslehre in das Studium der Methoden und ihres Ineinandergreifens hinein fortführte. Vielleicht wäre gerade dies Studium am geeignetsten gewesen, der positiven Richtung des Kantschen Systems auf den gesetzmäßigen Zusammenhang der gesamten Natur den Nachdruck der Wirkung zu geben, den wir an ihr vermißten. Und hier greift neben Fries Schleiermacher mit einer bewundernswürdigen Untersuchung der wissenschaftlichen Methoden ein. Diese beiden sind die einzigen Schüler Kants, die damals ein Studium wahrhaft gefördert haben, das durch die gemeinsame Arbeit späterer Forscher einer reichen Entwicklung entgegengeführt worden ist.

Der kritische Grundgedanke Kants ist in diesen Sätzen nicht in seiner vollen Kraft entwickelt. Kant hat die Grenzen der menschlichen Erkenntnis auch indirekt dargetan, indem seine vernichtende Dialektik sich unmittelbar gegen die drei großen Konzeptionen aller Metaphysik des Übersinnlichen richtete: eine unvergängliche denkende Substanz, die widersprechenden Begriffe vom Zusammenhang der Welt, die Beweise für das Dasein Gottes. Diese immer wieder aus dem Bedürfnis der Vernunft sich entfaltenden Gebilde, den Gegenstand aller rationalen Psychologie, Kosmologie, Theologie begreift er aus der „natürlichen und unvermeidlichen Illusion" unserer Vernunft auf ihrem vorkritischen Standpunkt, und hiermit erst löst er sie wahrhaft auf. Die Wirkung war außerordentlich. Es sprach den Eindruck klar aus, wenn ihn Mendelssohn „den alles zermalmenden Kant" nannte. Insbesondere die Vernichtung der rationalen Theologie war gegenüber der Arbeit vieler Jahrhunderte an der Begründung und Ausbildung des Gottesbegriffs ein ungeheures Ereignis. Indes kann diese indirekte Beweisführung Kants

[12]) Man vgl. u. a. Kant, Krit. d. r. V. 1. Aufl. S. 51, 2. Aufl. S. 75, mit Schleiermachers Dialektik von S. 62 ff. ab, besonders S. 64 § 119, 120.

für seinen kritischen Grundgedanken hier nicht im einzelnen dargestellt werden, da sie auf das kunstvollste mit der schrittweise hervortretenden positiven Ansicht Kants von der übersinnlichen Welt verschlungen ist, diese aber nunmehr einer eingehenden Prüfung unterzogen werden muß.

Nur noch ein Wort über das Verhältnis Schleiermachers zu diesem kritischen Grundgedanken Kants. Ich würde Schleiermachers Theologie nicht mehr begreifen, ja sie würde mir in ihrem durch und durch subjektiven Charakter als ein romantischer Einfall, im Sinne der sogenannten Aristokratie des Geistes, erscheinen, wenn diese Theologie nicht von vornherein auf dem Grunde Kants ruhte, auf dem Nachweis dieses größten Denkers, daß es über das Gebiet möglicher Erfahrung hinaus keine wissenschaftliche, im strengen Sinn allgemein gültige, vornehmlich von der moralischen Verfassung des Menschen gänzlich unabhängige Erkenntnis mehr gebe. Sagt man, daß dieser Gedanke Schleiermachers nicht gerade von Kant stammen müsse, ja daß er in der Atmosphäre der Zeit lag, so erscheint dies, nach meinem Nachweis, daß Schleiermacher von seinem 19. bis zu seinem 27. Jahre sich vorherrschend mit Kant beschäftigt hat, als eine kaum haltbare Vermutung. Sobald man sich in die gehörige Entfernung versetzt, so erkennt man, daß auch die Grundlagen von Schleiermachers System in Kants kritischer Reform der Philosophie zu suchen sind. Dies Verhältnis der beiden großen Männer tritt in den Schriften Schleiermachers nicht klar heraus. Schleiermacher war in der Machtsphäre Kants aufgewachsen und hatte sich gewöhnt, dessen kritische Gedanken, ich möchte sagen danklos, als selbstverständlich hinzunehmen; dagegen eine lebhafte Antipathie, die auf dem nunmehr zu entwickelnden Gegensatz der positiven Weltansicht beruhte, zuckt auch in den ruhigsten Stellen auf, an denen er von ihm redet. So ist es, nicht ohne die Schuld seiner eigenen Undankbarkeit gegenüber Kant — es ist das einer der wenigen naturalistischen Züge in dieser sonst so ganz ethisierten Individualität — dahin gekommen, daß vielen der Übergang von Schleiermacher zu einer philosophischen Entwicklung der christlichen Glaubenssätze als streng allgemein gültiger Wahrheiten sehr wohl ausführbar, ja leicht erschienen ist. Sie glauben nur, den Buchstaben Schleiermachers zu verletzen, aber seinen wahren Geist fortzubilden. Der Weg einer solchen Fortbildung geht nur über den vernichteten Grundgedanken Kants hinweg. Und noch steht dieser Gedanke! Die transzendenten Systeme der Hegel, Schelling, Baader und ihrer Nachfahren haben sich gleich willkürlich obwohl gewaltig geformten Dunst- und Nebelgebilden verzogen; er steht wieder vor uns ganz sichtbar, ganz nah und in Sonnenhelle.

Nein, Schleiermachers Scharfsinn sah, daß die ganze rationale Theologie, jeder Beweis für das Dasein Gottes, jede wissenschaftliche Entwicklung

seiner Natur, seiner Eigenschaften, gar seiner Geschichte von Kant zertrümmert sei. Er hat nie daran gedacht, daß es ein Mittel gebe, diese die Erfahrung überschreitende Metaphysik wieder aufzurichten. Er ging vielmehr in den Gedanken Kants ein, daß an den Grenzen aller möglichen Erfahrung, an denen strenge Wissenschaft stillsteht, der Mensch, sofern er ein nicht bloß vorstellendes Wesen ist, aus der Tiefe des Gemüts Überzeugungen gestaltet, die nicht gesetzlos sind, die aber auch nicht von der Person unabhängig sind. Dem Gesetz, nach dem diese Überzeugungen sich gestalten, hat er ein langes Leben hindurch nachgesonnen.

V.

Die Grenze der strengen Wissenschaft: das der Welt als Erscheinung zugrunde liegende Ding an sich.

Eine Wissenschaft von der gesetzmäßig verfaßten Welt der Erscheinungen ist begründet; die Schimären einer diese überschreitenden Metaphysik sind erklärt und vernichtet; ist nicht damit das Problem des menschlichen Erkenntnisvermögens gelöst und so das Bedürfnis des forschenden Geistes befriedigt?

Die zwei größten philosophischen Schriftsteller dieser Epoche, Jakobi und Fichte, haben mit der ganzen Gewalt, die ihrer edlen und affektvollen Sprache beiwohnt, den Gemütszustand dargestellt, den das Resultat der Kritik Kants, bis zu diesem Punkte, hervorbringen muß. Man höre Fichte in jenem nächtlichen Gespräch, in welchem dem philosophierenden Ich der Geist der Transzendentalphilosophie gegenübertritt, der Philosophie, die es von den Schrecken des Naturalismus erlöst, aber in die ganz neuen Schrecken dieses kritischen Standpunktes gestürzt hat. So faßt dieses Ich das Resultat zusammen [13]): „Es gibt überall kein dauerndes, weder außer mir noch in mir, sondern nur einen unaufhörlichen Wechsel. Ich weiß überall von keinem Sein, und auch nicht von meinem eigenen. Es ist kein Sein. Bilder sind, und sie wissen von sich nach Weise der Bilder: Bilder, die vorüberschweben, ohne daß etwas sei, dem sie vorüberschweben, ohne etwas in ihnen Abgebildetes. Alle Realität verwandelt sich in einen wunderbaren Traum, ohne ein Leben, von welchem geträumt wird, und ohne einen Geist, der da träumt. Das Anschauen ist der Traum; das Denken ist der Traum von jenem Traum." Der Geist: „Du hast alles sehr gut gefaßt. Bediene Dich immer der schneidendsten Ausdrücke, um dieses Resultat verhaßt zu machen wenn Du Dich ihm nur unterwerfen mußt. Und dies mußt Du." Das Ich „Du bist ein ruchloser Geist: Deine Erkenntnis selbst ist Ruchlosigkeit."

[13]) Fichte, Werke 2, 245.

Es ist, wie Fichte redet. Irgendwo muß unser Fuß haften, sei es nun in einer Welt des Seins, unterschieden von dieser Welt der Erscheinungen, oder daß in dieser selber festere Züge des Seins hervortreten, irgendwo — unser Verstand erträgt nicht das schwindelnde Gefühl dieses Fluges über endlosen Wassern. Wir folgen also Kant weiter.

Vermöge seiner Natur bezieht unser Verstand seine Vorstellungen auf einen Gegenstand, der durch sie gedacht wird, und sie werden durch diese Beziehung erst zur Erkenntnis. Nun sind die Erscheinungen, welche unserem Anschauen als sein Gegenstand gegeben werden, selber doch nur unsere Vorstellungen; wir sind also genötigt, sie weiter auf ein Etwas als den Gegenstand der sinnlichen Anschauung zu beziehen; dies Etwas nennen wir den transzendentalen Gegenstand[14]). Ein bloßes x, das Korrelat nur zu der Einheit des Vorstellens. Sollte nun diese Beziehung der Vorstellung auf ein Etwas als ihren Gegenstand nichts als eine unvermeidliche Illusion sein, durch die Natur unseres Vorstellens gegeben? Gerade diese Beziehung Illusion, durch die doch unser Vorstellen erst Erkenntnis wird?

Gewiß nicht! Freilich ist mir die Welt nur als meine Vorstellung gegeben. Aber genau dieselbe Evidenz, die der Schluß aus den Zügen der Notwendigkeit und Allgemeinheit in dieser Welt als Erscheinung auf eine ihm zugrunde liegende Gesetzmäßigkeit meines Geistes hat, genau diese hat der andere von einem ganz Individuellen, in gesetzloser Mannigfaltigkeit für meine Anschauung Hervortretenden auf eine außerhalb meines Vorstellens gegebene Bedingung — das berühmte Ding an sich[15]).

[14]) Krit. d. r. V. 1. Aufl, 104 f., 250 f. (in der 2. Aufl. sind diese Stellen stark verändert, vgl. S. 306 ff.). [15]) Jakobis schöner Abhandlung über den transzendentalen Idealismus, (W II, 291), zuerst 1787 erschienen, gebührt das Verdienst, die Schwäche in der Fassung dieses Kantschen Begriffs aufgedeckt zu haben. Sehr gründlich und scharfsinnig geschah dies dann im Aenesidemus von Schulze 1792, dessen Studium weiter auf Fichte (vgl. W. 1, 3 ff.) entscheidend einwirkte. Hier und oft später ist wie eine zweifellose Tatsache ausgeführt worden, daß dieser Begriff nicht vor Kants sicheren Sätzen bestehen könne. Hiergegen behaupte ich vielmehr, daß die mit ihm unverträglichen Sätze Kants unsicher sind. — Ein doppeltes Zugeständnis ist zu machen 1. Das Schwanken Kants selber ist am deutlichsten 1. Aufl. S. 368, und hier lautet der Grund: „Wenigstens ist das Dasein einer Ursache der äußeren Wahrnehmung nur geschlossen und läuft die Gefahr aller Schlüsse." Würde aber wohl Kant so skeptisch von der Unsicherheit aller Schlüsse reden, machte ihn nicht in seinem Schluß der in ihm gebrauchte Begriff der Ursache so unsicher? 2. Sprechen wir von einer außerhalb des Vorstellens gegebenen Bedingung, so heißt dies nicht „außerhalb im Raume", sondern ausführlich: welche nicht auf die andere Bedingung des Vorstellens zurückgeführt werden kann, vgl. Kant ebd. und Prol. zur Metaph. § 49. — Andrerseits erscheint die Tatsache, daß Kant in beiden Auflagen ganz ernsthaft (obwohl in der ersten an der Evidenz seines Verfahrens zweifelnd) Dinge an sich zugrunde legte, völlig sicher.

Auf der Gültigkeit dieses Schlusses, dieses Begriffs beruht der Fortgang eines strengen, kritischen Denkens von Kants Grundlagen aus, sowohl bei ihm selber als bei Schleiermacher (der das Ding an sich als Sein bezeichnet), ja bei jedem neueren Denker, der dem Irrsal eines Idealismus entrinnen will, für welchen nichts ist als Erscheinungen, Vorstellungen. Niemand wird nun diesem vielerwogenen Begriff gerecht werden, der nur seine einzelnen zufälligen Begründungen in der Kritik sammelt und beurteilt. Es wäre doch denkbar, daß Kants Begründungen unzulänglich und trotzdem dieser Begriff notwendig und streng richtig wäre. Man erwäge nur, daß der Schluß, durch den ein Ding an sich begründet wird, sozusagen *vor* der Kritik der reinen Vernunft liegt. Schon Jakobi hat scharfsinnig bemerkt, daß die fundamentale Frage der Kritik nach dem Grunde der Verknüpfung im Urteil die abgeschlossene Untersuchung über die regellose Mannigfaltigkeit des empirisch Gegebenen, um dessen Verknüpfung es sich handelt, voraussetze [16]). Wie natürlich nun, daß ein solchergestalt vorausgesetzter Schluß auf dies Gegebene da, wo seiner eben nur gelegentlich Erwähnung geschah, nicht die festeste, die durchdachteste Form erhielt, deren er fähig war. Einschneidender als diese von Jakobi bemerkte Anlage des großen Werkes wirkte eine Lücke in den Untersuchungen, auf denen es beruht: der Mangel selbständiger Erforschung der logischen Vorgänge und Gesetze. Denn die *kritische* Berechtigung dieses Schlusses klärt sich erst vollkommen auf, indem ich den Satz vom zureichenden Grunde untersuche, vermöge dessen ich hier schließe. Dieser Satz hat nur in seiner logischen Fassung eine unbedingte Gültigkeit; dagegen der metaphysische Zusatz, den er in der Formel von Leibniz erhielt und demgemäß ich zu jeder Veränderung oder gar zu jedem Gegebenen überhaupt eine wirkende Ursache zu denken genötigt sein soll, ist aus diesem unbedingt gültigen Denkgesetz zunächst auszuscheiden [17]). Wende ich nun den Satz vom Grunde in seiner unbedingt gültigen logischen Fassung an, so lautet der zu beweisende Satz: Das Ding an sich ist die not-

Auch die Stelle S. 359 in der 1. Auflage ist nicht auf die Möglichkeit eines subjektiven Idealismus, sondern auf die einer monadologischen Grundansicht zu beziehen. In der 2. Auflage ist Vorr S. XXVI bemerkenswert: „Gleichwohl wird vorbehalten, daß wir eben dieselben Gegenstände auch als Dinge an sich selbst, wenngleich nicht zu erkennen, doch wenigstens müssen denken können. Sonst würde der ungereimte Satz folgen, daß Erscheinung ohne etwas wäre, was da erscheint." Vgl. auch W. W. v. Rosenkranz Bd. 8, 84 (Grundlcg. z. Metaph. d. Sitten, Von dem Interesse, welches den Ideen der Sittl. anhängt, 7. Absatz). [16]) Jakobi, Über das Unternehmen des Kritizismus, W. III, 61 ff. vgl. 79 f. [17]) Kant berührt die Einsicht Krit. d. r. V. 1. Aufl. S. 243, 2. Aufl. S. 301. Die Zerlegung selber bei Beneke, Lehrb. d. Logik 1832, Vorr. XIII, S. 152 f., Lotze, Logik S. 126 f. Die gewöhnliche Ausdrucksweise Kants, nach der die Dinge die Sinnlichkeit „affizieren" usw., überschreitet in der Tat die Grenze der kritischen Besonnenheit.

wendig neben der Gesetzmäßigkeit des Geistes hinzuzudenkende erklärende Bedingung der mir gegebenen Welt als Erscheinung. Der Schluß von dieser Welt der gegebenen Erscheinungen auf die erklärenden Bedingungen kann nimmermehr Kants Grenzbestimmungen verfallen. Denn der Kritizismus des großen Mannes besagt nicht, daß alles, was durch unsern Kopf hindurchgehe, ebendarum subjektiv sei. Hat er doch des Schlußverfahrens sich für die Welt der Noumena bedient; ja die Kategorien sind nach ihm nur darum von keinem für die Dinge an sich gültigen Gebrauch, weil ihnen ohne die Grundlage räumlich-zeitlicher Anschauung die Objekte fehlen.

Aber ist dieser kritisch gerechtfertigte Schluß nunmehr materiell richtig? Er beruht auf der unantastbaren Einsicht, daß sich aus der bloßen Bedingung des Subjekts mit seinem gesetzmäßigen Anschauen und Denken schlechterdings nicht die Art erklären läßt, wie ihm eine irreguläre Mannigfaltigkeit von Empfindungen gegeben ist. Wie es Kant kurzweg sagt: „Man kann das Reale der Anschauung gar nicht a priori erdenken [18])."

Wir tun einen weiteren Schritt. Das Ding an sich war eine notwendige Bedingung der mir gegebenen Welt der Erscheinungen, es war mithin ein notwendiger Begriff. Indem wir nun einen Verstand annehmen, ohne dazu genötigt zu sein, der seinen Gegenstand nicht diskursiv, d. h. das in Raum und Zeit Gegebene durch seine Verstandesformen verknüpfend, sondern intuitiv, in einer nichtsinnlichen Anschauung, zu erkennen imstande sei, so verwandelt sich der notwendige Begriff eines Ding an sich in den problematischen Begriff eines Noumenon. Problematisch nämlich ist in diesem Begriff keineswegs das Ding an sich, sondern nur die Annahme eines intuitiven Verstandes, der es aufzufassen vermöchte [19]).

Auch dieser Begriff noch, in seinen Grenzen gefaßt, als kritische Wendung gegen Hume und jeden Empirismus, erscheint völlig in seinem Rechte. Wenn, wie von Hume geschieht, die Grenzen der Erkenntnis für die Schranken der Dinge selber ausgegeben werden sollen, so wird aus der kritischen Grenze ein willkürliches Dogma von der Nichtexistenz der übersinnlichen Welt. Indem nun Kant den Begriff eines Vorstellungsvermögens, dem das Ding an sich als Noumenon, d. h. in einer unsinnlichen Anschauung gegeben sei, Hume gegenüberstellt, zeigt er die Nichtigkeit jener Humeschen Anmaßung gewissermaßen anschaulich.

Wir sind mit der Vorstellung des Noumenon bei dem Grenzbegriff zwischen der Welt der Erkenntnis und der Welt der Einbildungen angelangt.

[18]) Kant 1. Aufl. S. 374. [19]) 1. Aufl. S. 255 (an derselben Stelle der 2. Auflage (S. 307) wird dieser Begriff ein negativer genannt). Aus Nichtbeachtung dieses Unterschiedes ist Jakobi 3, 303 einige Verwirrung entstanden (auch Löwe, Fichte S. 12 u. a.).

Wir werfen einen Blick voraus auf die Bahn der Forschung, die nunmehr, von diesem Punkte aus, vor Kant lag.

Kant lehrt: Mein Denken ist Erkenntnis, insofern ich meine Vorstellungen auf einen Gegenstand beziehe, der durch sie gedacht wird. Und in der Tat hat die mir in Anschauung und Begriffen gegebene Welt ein Ding an sich zu ihrer erklärenden Bedingung, welches in meiner Anschauung und meinem Verstande erscheint. Wie dieser wichtige Satz in der Begriffssprache Schleiermachers lautet: Mein Denken bezieht sich auf ein Sein.

Er lehrt: Nun habe ich schlechterdings kein Recht, dies Ding an sich, weil es vermittelst der Erscheinung erschlossen ist, räumlich, zeitlich, durch die Formen meines Verstandes zu denken; ich bin ebenso ganz unvermögend, es durch reine Begriffe, welche bloße Abstraktionen aus diesen Verstandesformen sind, zu denken. Wollte ich es etwa als Ursache der Erscheinungsreihe oder als Substanz der Erscheinungsfülle fassen, so verfiele ich dem Standpunkt der dogmatischen Denker.

Wir wagen weiter zu schließen: Zu einem aber habe ich kritische Berechtigung und vielleicht auch Mittel, diese geltend zu machen. Daß die Erscheinungen so und nicht anders erscheinen und gedacht werden, davon ist doch die eine Bedingung das Ding an sich; und soweit bloße Schlüsse, zwischen diesem bedingenden x und dem gegebenen Bedingten hin und her laufend, reichen sollten, soweit darf ich die Voraussetzungen dieses letzteren in dem Ding an sich aufsuchen: ein eng und ängstlich begrenztes Gebiet, aber doch tut sich hier ein Umkreis wahrer metaphysischer Forschung auf.

Zwei fruchtbare Ausgangspunkte derselben faßte Schleiermacher ins Auge. Mir ist das Sein nicht in einem einfachen Bilde der Welt als Erscheinung — sozusagen einem Lichtabdruck derselben — in meinem Vorstellen gegeben; vielmehr zeigt die logische Analyse ein verwickeltes Verhältnis zwischen sinnlicher Wahrnehmung, mathematischer Konstruktion und Rechnung, wissenschaftlichem Schlußverfahren, endlich der Bestätigung von Rechnungen und Schlüssen durch bewahrheitende Tatsachen. Der unserer Beobachtung entzogene, sozusagen unter der Erde fortlaufende Gang der Erscheinungen trifft, wo er der Beobachtung sich wieder öffnet, mit dem Gang unserer Rechnungen und Schlüsse genau zusammen [20]). Und

[20]) Schleiermacher, Dialektik § 130 ff. Gleichzeitig mit dem Erscheinen von Schleiermachers Dialektik und unabhängig von ihr ward dieser Gesichtspunkt verfolgt in Trendelenburgs logischen Untersuchungen, näher an Schleiermacher angeschlossen in Harms' Theorie der naturw. Erk. (Encycl. der Physik, von G. Karsten, Bd. I, 1869, S. 54 ff.). Eine Spezialuntersuchung müßte davon ausgehen, in welchen Grenzen die Glieder der Reihen als subjektiv gestaltet und verknüpft angenommen

innerhalb dieses Seins ist mir mein eigenes Innere auf eine ganz andere Weise gegeben als die Außenwelt; „unmittelbar" sagt Schleiermacher mit einem freilich näher zu prüfenden Ausdruck; hier drängen sich nicht Sinnesenergien und nach dem Satz vom Grunde gebildete Schlüsse zwischen die Erscheinung und ihre erklärende Bedingung; hier zuallererst muß eine Lösung möglich sein [21]).

Hier scheiden sich die Wege Kants und Schleiermachers — wie mir erscheinen will, Kants und aller wahren auf ihn folgenden Forschung.

Denn von dieser Bahn der Forschung, die vor ihm lag, wandte Kant sein Auge ab. Er übersprang dies kritische Problem, den Grad der Realität zu untersuchen, der den Erscheinungen zukomme, um sich sofort dem Tiefsten zuzuwenden, das Unbedingte zu denken, das dem Zusammenhang alles Bedingten, der Flucht der endlichen Erscheinungen, zugrunde liege. Hier sollte sich ihm das Rätsel des sittlichen Bewußtseins in dem Gedanken der Freiheit lösen; indem er die Objektivität dieser räumlich-zeitlichen, in ursächlichem Zusammenhang verknüpften Welt aufgab, rettete er die Freiheit, ja erhob er sie zur Weltidee.

Zehntes Kapitel.

Das System Kants als der Gegenstand der Polemik Schleiermachers.

I.

Kants Lösung des metaphysischen Problems: das Ding an sich als die Weltidee der Freiheit.

Wir befinden uns dem letzten Rätsel der Welt gegenüber.

Erst in dessen Lösung tritt Kants positive Weltansicht hervor, die von Schleiermacher, Herbart, Schelling, Hegel und bedeutenden späteren Forschern Schritt für Schritt bekämpft worden ist. Schleiermachers ganze geschichtliche Stellung ist nur verständlich aus dem Gesichtspunkt des Gegensatzes gegen dieselbe. Diese positive Weltansicht ist auf den Zug des Unbedingten in der menschlichen Natur gegründet, als auf eine neue, über die bisher erörterten Phänomene hinausgreifende Tatsache. Von der Einführung dieses Grundzugs ab bilden Kants Gedanken nun wiederum ein

werden können, ohne daß die Zusammenstimmung der Endpunkte mit den Resultaten der realen Vorgänge, die in die Beobachtung fallen, dadurch unerklärlich würde.

[21]) Schleiermacher, Dialektik § 101 ff.

fortschreitendes Ganzes. Der verwickelte Zusammenhang desselben stellt freilich die Geduld unserer Leser auf eine harte Probe. Wir beginnen.

1. Es ist eine Tatsache, welche die Würde des Menschen ausmacht, daß sein Vorstellen nicht in der (bisher dargestellten) Verknüpfung seiner Wahrnehmungen in Anschauung und Verstand zu einer hier und dort abbrechenden Kette der Erfahrungen abläuft; ein Drang zu dem Unbedingten hin lebt in ihm. Es ist nur der Ausdruck dieser Tatsache, wenn wir dem Menschen das Vermögen der Vernunft beilegen.

Diesem Vermögen ist sein Ziel in keiner Erfahrung gegeben. Es liegt ihm also an der Grenze alles Bedingten, aller Erfahrung. Somit fällt dies Ziel in das Ding an sich. Das Rätsel des Dinges an sich wird also hier zum Rätsel der Vernunft.

Ich kann nun diesen Drang zum Unbedingten, den ich Vernunft nenne, in der logischen Form veranschaulichen, aufzeigen, in der er wirksam ist. Wie sich der Verstand in dem Urteil darstellt, das die Anschauungen verknüpft, so stellt sich die Vernunft in dem Schluß dar, der von dem Bedingten zur Bedingung emporsteigt und so einen Weg dem Unbedingten entgegen beschreibt.

Der Verstand bildet Begriffe; diese fassen alsdann nur ein in Erfahrung Gegebenes zusammen. Wenn nun die Vernunft, die Erfahrung überschreitend, sich auf das Unbedingte richtet, so gestaltet sie, was in keiner Erfahrung gegeben ist; über kein Dasein also unterrichtet sie uns, denn ein solches ist für uns nur in Erfahrung; sie gestaltet eine systematische Einheit, welche die unvollendbare Erfahrung ordnen soll. Wir bezeichnen eine solche im Sinne Platos als Idee. Die Vernunft ist also das Vermögen der Ideen.

Und so können wir die Tatsache, für die wir den Begriff eines Vermögens der Vernunft bilden, endgültig so ausdrücken: Der Gehalt der Vernunft ist die Forderung, das Postulat in uns, daß das Unbedingte sei.

Hier beginnt die positive Weltansicht Kants allmählich vor uns aufzusteigen. Wir wagen ihre großen Linien zu umschreiben. Der Mensch entdeckt in ihm selber die Forderung seines innersten Wesens, daß das Unbedingte sei; er findet sie mit der Sinnlichkeit überall ringend; vergebens macht sie sich geltend als ein theoretisches Vermögen, das Unbedingte zu begreifen; erst der freie Wille in seinem Handeln verwirklicht sie, siegreich gegenüber unserem sinnlichen Wesen. Es ist ein Atem von Größe in diesen Gedanken, ein unvergleichliches Gefühl von der Würde des Menschen. In Schillers klassischer Gestaltung hat diese Denkweise unsere ganze Nation ergriffen.

2. Schreiten wir nunmehr methodisch voran von der Forderung im Menschen, daß das Unbedingte sei, die ihm seinen Vernunftcharakter gibt. Sie umfaßt den ganzen Umfang des Menschen, Denken und Handeln einheitlich. Demgemäß muß Kant in ihrer Analyse das einheitliche Wesen der Vernunft „in ihrem praktischen und theoretischen Gebrauch" entdecken. So erklärt auch noch die Grundlegung zur Metaphysik der Sitten: „Ich fordere zur Kritik einer reinen praktischen Vernunft, daß ihre Einheit mit der spekulativen in einem gemeinsamen Prinzip dargestellt werden könne, weil es doch am Ende nur eine und dieselbe Vernunft sein kann, die bloß in der Anwendung unterschieden sein muß" [1]). In der Kritik der praktischen Vernunft wird anstatt dieser inneren Einheit nur eine äußere Verknüpfung gefunden.

Welches ist das Unbedingte in unserer theoretischen Vernunft? Wir finden uns genötigt, die in der Erfahrung gegebene bedingte Welt auf eine in sich geschlossene Totalität von Bedingungen, die selber nicht weiter bedingt sind, gegründet zu denken (eine solche Totalität nennt Kant absolut, wobei sich also ein Wort gar schlicht vorstellt, das zu einer großen und sehr prunkhaften Rolle in der folgenden Philosophie bestimmt war). In dieser Totalität erhalten die bedingten Fragmente eines Zusammenhangs, wie sie die Erfahrung darbietet, erst Einheit. Und welches ist das Unbedingte, wie es im handelnden Wesen der Menschen hervortritt? Wir suchen auch hier, in unserem Willen, ein Bedingendes, das nicht selber bedingt ist; die Reihe des sich Bedingenden, in welchem mein Wille abläuft, ist die von Mitteln und Zwecken; das in sich Wertvolle also, das nicht mehr Mittel ist, entdecken wir als das Unbedingte unserer praktischen Vernunft. Die Forderung einer absoluten Totalität der Welt und die eines unbedingt Wertvollen in unserem Handeln bilden demgemäß den Inhalt der Vernunft; in sich zunächst ganz verschieden, zu einer Summe addiert. Auf den Nachweis der realen Einheit ist verzichtet.

Aber es ist, dem Grundgedanken der positiven Weltansicht gemäß, dieselbe Forderung des Unbedingten, die in dem Felde des Theoretischen nicht zur Befriedigung gelangt und diese Befriedigung alsdann innerhalb der praktischen Vernunft findet. Die Einheit der Vernunft liegt also sozusagen in der Geschichte. Und zwar wird hier ein dramatischer Zusammenhang der schlagendsten Art aufgestellt, der leider — erkünstelt ist: ihrer Natur zuwider wird die theoretische Vernunft gezwungen, zu suchen, was die praktische finden soll. In drei Gestalten soll sich die Forderung einer absoluten Totalität der Welt darstellen; drei Ideen also bilden den Inhalt

[1]) W. W. (Rosenkranz) VIII 8.

der theoretischen Vernunft, in denen sie die unbedingte Einheit der Erscheinungen auffaßt: Seele, Welt, Gott. Unverändert stehen sie am Horizont aller Erfahrung, von jeder neuen Tatsache aus ihr ebenso unerreichbar, als von allen früheren Tatsachen aus. So sind sie für die Wissenschaft keine Wahrheiten: denn diese kennt keine anderen, als welche auf Erfahrung gegründet, auf die Gesetzmäßigkeit der in Erfahrung gegebenen Erscheinungen gerichtet sind. Sie sind Wahrheiten der praktischen Vernunft. In ihr erscheinen sie nunmehr als Unsterblichkeit der Seele, Freiheit, Idee Gottes: die unsinnliche Weltordnung, ganz gesondert von der Wissenschaft, deren höchste Einheiten abstrakte Naturgesetze sind. So erscheint hier die Geschichte der Vernunft in einem dramatischen Zusammenhang; ein Knoten wird in ihr geschürzt und aufgelöst. Aber die einmütige Kritik der klarsten nachkantischen Denker — ich nenne hier nur Schleiermacher (dessen Kritik wir begegnen werden), Fries, Herbart, Schopenhauer — hat diesen Zusammenhang verworfen, als eine Dichtung.

3. Hinter ihm aber verläuft nun der reale Fortschritt des metaphysischen Denkens; durch die Antinomien d. h. die einander widersprechenden Behauptungen, die aus der Einführung der drei Vernunftideen in die Erfahrung folgen, werden wir zur Weltidee der Freiheit geführt und von dieser dann zu der Idee des freien Willens des Menschen; so hebt sich endlich der Schleier von dem Ding an sich: das Unbedingte wird als Freiheit, die intelligible Welt als der Sinnenwelt heterogen erkannt, so daß nunmehr erst von hier aus auf Raum, Zeit und die in ihnen verfaßte Erscheinungswelt ein klares Licht fällt. Der Grundgedanke Kants öffnet sich in seiner Tiefe.

Vor meiner theoretischen Vernunft steht die Idee eines absoluten Ganzen, die also der in Raum und Zeit und der Verkettung von Ursache und Wirkung gegebenen Welt der Erscheinungen sich bemächtigt, ihre Einheit zu erfassen. Hier entspringen entgegengesetzte Annahmen, mit gleich einleuchtenden Gründen sich darstellend.

Auf meine stetige unvollendbare Raum- und Zeitvorstellung läßt sich diese Idee des unbedingten Ganzen schlechterdings nicht übertragen; sie erzeugt daher widersprechende Annahmen, die mir durch die Unmöglichkeit ihres Gegenteils aufgedrungen werden: räumliche Begrenzung und zeitlichen Anfang der Welt und, in ausschließendem Gegensatz, die Unendlichkeit der Welt nach Raum und Zeit; grenzenlose Teilbarkeit und, in ausschließendem Gegensatz, einfache letzte Teile. Hier blickt Kant auf den Grund uralter Probleme, über denen schon die Eleaten sannen. Er begreift die Widersprüche aus ihrer Entstehung; er löst sie auf durch die Einsicht, daß die Idee des Ganzen unanwendbar sei auf diese in Raum- und Zeitanschauung auf-

gefaßte Welt, zukommend allein dem Ding an sich. Und so erhält Kant hier endlich einen „experimentellen" Beweis dieser seiner Grundlehre; „die Zeit" (wie der Raum) „kann keine Bestimmung irgendeines Dinges in sich sein" [2]).

Ich schreite zur folgenden Antinomie [3]): Die Idee des Ganzen tritt der Verkettung der einander bedingenden Erscheinungen gemäß dem Satze vom Grunde gegenüber. In dieser Verkettung setzt alles, was geschieht, d. h. jede Veränderung, als in der Zeit hervortretend, eine Ursache in der Zeit voraus: denn eine ewige Ursache hätte nur ewige Folgen. So treffe ich, so oft ich die Ursache einer Veränderung aufsuche, wiederum auf eine Ursache in der Zeit, d. h. eine Veränderung, mit deren Ursache sich alsdann das selbige Spiel wiederholt; und so neckt mich eine endlose Reihe, in der ich nie auf eine hinreichend bestimmte Ursache treffen kann. In dieser Reihe ist kein Glied begründet, da das jedesmal letzte nicht begründet ist. Der Satz vom Grunde, demgemäß nichts ohne zureichende Ursache geschieht, verlangt also, im Gegensatz zu der unendlichen Reihe, einen unbedingten Anfang. Ich behaupte demgemäß: Neben der Verursachung nach Gesetzen der Natur muß eine Verursachung durch Freiheit oder absolute Spontaneität bestehen, d. h. so daß eine Reihe von Erscheinungen von selber anfängt. Und nun doch die ebenso einleuchtende entgegengesetzte Annahme! Ein jeder Anfang, zu handeln, setzt einen Zustand des Handelnden in der Zeit voraus, in dem die Handlung noch nicht stattfand; und nun sollte dieser Zustand mit dem, in welchem die Handlung hervortrat, durch keinen Zusammenhang verknüpft sein? Das Kausalgesetz würde aufgehoben, die Natur würde gänzlich gesetzlos. Ich behaupte also: es gibt keine Freiheit.

Indem ich die Welt der Erscheinungen vom Ding an sich unterscheide, löst sich auch diese Antinomie. „Wenn Erscheinungen für nichts mehr gelten, als sie in der Tat sind, nämlich nicht für Dinge an sich, sondern bloße Vorstellungen, die nach empirischen Gesetzen zusammenhängen, so müssen sie

[2]) Krit. d. r. V., Der Antinomie der r. V. 6. u. 7. Abschn., womit die interessante Stelle 2. Aufl. S. XVIII f. zu vergleichen, wonach hier die Anwendung einer experimentellen Methode vorliege. Wäre Kants Beweisführung unwiderleglich, so wäre durch sie der S 116 angedeutete Weg der neueren Philosophie verschlossen. Trendelenburg Hist. Beiträge III (1867), 231 ff. hat den Beweis geführt, daß die behandelten Antinomien keine Antinomien seien und daß sie, falls man sie als solche gelten ließe, durch die Annahme der subjektiven Natur von Zeit und Raum nicht gelöst würden. [3]) Von dieser dritten Antinomie ist, wie schon Schopenhauer bemerkt hat (Welt als Wille 2. A. 1844 I, 559, 70), die vierte nur künstlich geschieden. Das Notwendige ist das in seinem Dasein Unbedingte d. h. Kausalität aus Freiheit; das Zufällige das in der Zeit, durch eine Ursache, die selber bedingt ist, Bedingte.

selbst noch Gründe haben, die nicht Erscheinungen sind. Eine solche intelligible Ursache aber wird nicht durch Erscheinungen bestimmt. Sie ist samt ihrer Kausalität außer der Reihe. Die Wirkung kann also in Ansehung ihrer intelligiblen Ursache als frei und doch zugleich in Ansehung der Erscheinungen als Erfolg aus derselben nach der Notwendigkeit der Natur angesehen werden."

Das letzte Wort des Systems ist gesprochen. Das Unbedingte muß als Freiheit, als Spontaneität gedacht werden, d. h. als Ursache, in der „eine Reihe sukzessiver Zustände von selber anfangen". Und diese Ursache ist als solche ein Glied der intelligiblen Welt. Der Dogmatismus, der schon im Begriff des Noumenon am Tor des Systems stand, ist nunmehr hereingedrungen. In diesem Unbedingten, das von selber — d. h. nach Kants Erläuterung weder äußerlich noch innerlich bedingt — eine Kausalreihe anfängt, die dann in der Erscheinungswelt abläuft, ist aus bloßen Begriffen eine Bestimmung über das Ding an sich entdeckt, den Monaden des Leibniz zu vergleichen oder der Substanz des Spinoza. Um die Antinomie zwischen Naturgesetz und Freiheit zu lösen, schaltet der Verstand in dem Ding an sich mit dem der Welt der Erscheinungen allein zugehörigen Begriff der Kausalität; denn dieser steckt doch auch in der mystischen Spontaneität.

4. Das Verfahren, wodurch dies unkritische Resultat gewonnen ward, muß falsch sein. Prüfen wir also seinen Ansatz in der dritten (und vierten) Antinomie. Diese Antinomie ist in Wirklichkeit gar nicht vorhanden, und wäre sie es, so wäre dieser Weg ihrer Lösung nicht der notwendige. Der Satz vom Grunde verlangt allerdings für alles, was geschieht, eine erklärende Bedingung. Er enthält allerdings die Tendenz, den letzten erklärenden Bedingungen entgegenzuschreiten. Aber er sagt nicht, daß jedes Gegebene erst erklärt sei, wenn es auf diese letzten erklärenden Bedingungen zurückgeführt sei. Aus ihm folgt auch weder, daß die Zustände in dem Unbedingten in realer Kausalität zusammenhängen, noch daß diese hier durchbrochen sei (wie die Antinomien aussprechen). Dies folgt vielmehr aus der Übertragung der Anschauung realer Verursachung in der Zeit, die innerhalb der Erscheinungen unsere naturgemäße Vorstellungsform ist, aber nicht einmal innerhalb dieser denknotwendig erscheint, wie sie denn vielfacher philosophischer Kritik unterworfen worden ist.

Und auch wenn wir das Verfahren gelten ließen, bleibt eine Lücke zwischen seinem Resultat und dem nun hervortretenden positiven Weltbild Kants. Denn indem wir nun in den Gedanken der Freiheit eintreten, geschieht sofort ein Wunderbares. Es ist, als ob die Gedankenwelt der Kritik vor unseren Augen ihr Antlitz in ein ganz fremdes verwandelte. Die Welt,

wie sie in meiner Vorstellung sich darstellt, nannten wir Erscheinungswelt; dieselbe Welt, wie sie, von dieser Vorstellung abgesehen, an sich wäre, nannten wir Ding an sich. Nun treten plötzlich beide Welten mit gleichem Anspruch nebeneinander: die Sinnenwelt wird behandelt, als ob sie außer meinem Kopfe etwas wäre, eine Art Entfaltung des Dings an sich in die Wirklichkeit hinein; sie scheint aus der intelligiblen zu erwachsen wie Zweige aus dem Stamm. Man versuche doch, die Abschnitte Kants über die Auflösung der dritten Antinomie zu lesen, ohne eine solche Anschauung. Diese Spontaneität, welche selbsttätig eine Reihe von Zuständen anfängt, die in Raum, Zeit und Kausalität verlaufen, kann schlechterdings nur als von der einen dieser Welten aus in die andere hineinragend gedacht werden. Aus der intelligiblen Welt, die ist, entspringt eine Erscheinungswelt, die ebenfalls ist. Es ist eine zweite Art von Wirklichkeit, die sie erhält. Der verwirrende Einfluß dieser Zweideutigkeit kann am besten in Schopenhauers System verfolgt werden.

So erweist sich also Kants Unternehmen, von dem Ansatz der Idee des Unbedingten aus seine positive Weltansicht zu begründen, als nicht haltbar; sie darf sich nicht zwischen uns und Schleiermachers ganz abweichende Ideenwelt drängen.

Viel mächtiger aber arbeitet die Untersuchung, von einem zweiten Ausgangspunkt aus diese positive Weltansicht zu begründen. Dieser ist in den sittlichen Erscheinungen gegeben. Ja, wenn aus der Weltidee der Freiheit die Natur des menschlichen Willens erklärt wurde, so erscheint dies Verhältnis bei näherer Untersuchung nur als eins von den Hilfsmitteln der Architektonik, an denen Kants systematischer Geist so reich war. Dem Gang der Erfindung nach war diese kosmologische Idee nur eine Generalisation der ethischen Idee. Wäre Kant wirklich, von dem Problem der Welt geleitet, dazu gelangt, sie als Spontaneität zu denken, so hätte sein System einen Abschluß erhalten, ähnlich dem, den Schopenhauer später ihm zu geben unternahm. Hiervon war Kant so weit entfernt, daß er ausdrücklich sagt: „Bei der leblosen oder bloß tierisch belebten Natur finden wir keinen Grund, irgendein Vermögen uns anders als bloß sinnlich bedingt vorzustellen." Der Tatsache also des freien menschlichen Willens, der Erklärung des sittlichen Bewußtseins galt diese Hilfskonstruktion. Zu ihr wenden wir uns nunmehr. Von einem zweiten Ansatz aus beginnt Kant jetzt, seine positive Weltansicht zu entwickeln.

II.

Das Sittengesetz: Lösung des ethischen Problems.

1. Schon als er die „Träume eines Geistersehers" schrieb, bewegte sich in Kant das gewaltige Problem der moralischen Erscheinungen. Von einer Regel des allgemeinen Willens finde sich der Mensch in seinen geheimsten Motiven abhängig. Und zwar begreift er dies Verhältnis hier nur vermöge einer genialen Analogie. Wie das Gesetz der Gravitation das Weltall in Raum, Zeit und Bewegung beherrscht, so hält den geistigen Kosmos eine verwandte Grundkraft zusammen und lenkt die Bahnen der moralischen Wesen, jene tief geheimnisvolle Kraft, vermöge deren wir, unserem Egoismus zum Trotz, nach dem Wohle anderer und zuletzt nach dem Willen des Allgemeinen gravitieren: „empfundene Abhängigkeit des Privatwillens von dem allgemeinen Willen". Hier erscheint der anschauliche Hintergrund seiner allgemeinen Begriffe, die sein Gemüt erfüllende Stimmung.

Nach der Entdeckung des Idealismus erhob sich aus dieser halb noch vom entfesselten Spiel der Phantasie geleiteten Anschauung ein analytisch entwickelter Zusammenhang von Begriffen. Er fand, Jahrtausende habe der Anblick des gestirnten Himmels nur astrologische Träume erzeugt, und so habe bis auf diesen Tag die Anschauung einer sittlichen Verfassung des Reichs der Geister nur schwärmerische Hypothesen hervorgebracht. Die große geschichtliche Tatsache, daß alsdann eine strenge Methode dieses Sternenmeer der Herrschaft des rechnenden und denkenden Geistes unterworfen hat, muß dem Erforscher dieser moralischen Welt den Weg zeigen. Dieser Weg ist nicht die mathematische Methode, sondern — die Analyse. Und ihr Objekt? Er faßt das Tiefste zusammen, was moralische Forschung vor ihm erreicht, indem er antwortet: das moralische Bewußtsein, und indem er dies moralische Bewußtsein in der zwiefachen Form des sittlichen Urteils und der Verbindlichkeit erkennt.

Schon für Wolff hatte sich das Sittliche am deutlichsten im Phänomen der Verbindlichkeit dargestellt[4]); dementsprechend beherrschten Pflichtformeln die ganze Ethik der Aufklärung. Es war die Entdeckung englischer Denker, daß das Grundphänomen der Analyse vielmehr das Urteil sei, das

[4]) Vgl. Wolffs Ausgangspunkt von der Verbindlichkeit in der „Untersuchung der Grundsätze" 1763 (Kants Werke v Rosenkranz I 107). Doch ist hier, wie in W.'s „vernünftigen Gedanken von des Menschen Thun und Lassen" (1720) Verbindlichkeit nicht in ihrem strengen Sinne gedacht: die Natur verbindet uns, nichts zu unterlassen, was vollkommen macht usw. In Kants Einrichtung seiner Vorlesungen von 1766 (ebd. I, 297) liegt dann über diesen Begriff die viel tiefere, das moralische Urteil zugrunde legende Analyse der Engländer, ohne daß eine Auseinandersetzung zwischen beiden Ausgangspunkten damals oder später bei ihm zu finden wäre.

in dem unparteiischen Zuschauer über die Handlung sich bildet — genauer: das Vermögen, eigene und fremde Handlungen, an sich selbst betrachtet, ohne Rücksicht auf ihre äußerlichen Wirkungen zu billigen oder zu mißbilligen [5]).

In Kants Geiste verknüpften sich beide Ausgangspunkte, obwohl ich nicht finde, daß er das wahre Verhältnis der Tatsache des sittlichen Urteils und der andern der Verbindlichkeit erkannt hätte. Die methodische Zergliederung dieser Tatsachen ist der wahre, von Kant für alle Zeiten festgestellte Anfang der moralischen Analyse. „Wir haben doch die Beispiele der moralisch urteilenden Vernunft bei der Hand. Diese nun in ihre Elementarbegriffe zu zergliedern, in Ermangelung aber der Mathematik ein der Chemie ähnliches Verfahren in wiederholten Versuchen am gemeinen Menschenverstand vorzunehmen" — so bezeichnet er selber seine Methode. Man bemerkt, daß diese freilich ihre streng wissenschaftliche Grundlage erst durch das komparative Studium des moralischen Bewußtseins in seinen verschiedenen Epochen wird erhalten können. Inzwischen wandte er sich von den bezeichneten Ausgangspunkten aus, mit dem Hilfsmittel der analytischen Methode, vermöge des transzendentalen Idealismus von den Folgerungen des naturalistischen Systems endlich völlig befreit, dem Studium dieser so lange von ihm beobachteten Bewußtseinstatsachen wiederum zu. Und so entstand der folgende einfache, epochemachende Gedankengang.

Ich gehe von dem moralischen Bewußtsein aus. In ihm finde ich die Idee eines an sich selber hochzuschätzenden, ohne weitere Absicht guten Willens — noch nicht verdeutlicht, aber ganz unerschütterlich die Überzeugung: der gute Wille hat einen unbedingten Wert.

Diese innere Tatsache erscheint zweifellos und allgemein, so daß ich nur mich auf sie zu besinnen nötig habe, in dem moralischen Urteil, das den Willen an sich selber, ganz ohne Berücksichtigung irgendeines außer ihm liegenden Zweckes trifft; so daß dieser Wille, wenn ihm Natur auch gänzlich versagt hätte, seine Absichten durchzusetzen, doch durch sich selber wie ein Juwel glänzen würde.

Diesen Inhalt des moralischen Urteils bestätige ich durch einen indirekten Beweis. Wäre Glückseligkeit der Zweck der Natur mit einem vernunft- und willenbegabten Wesen, so hätte diese, indem sie die Vernunft des Geschöpfes zur Ausrichterin ihrer Absicht ersah, ihre Veranstaltung sehr schlecht getroffen; diesen Zweck, den die Vernunft tastend bald ergreift, bald verfehlt, würde der Instinkt, wenn die Leuchte der Vernunft seinen Weg erhellt, mit einer nie irrenden Sicherheit erreicht haben.

[5]) Schon Jakobi G. W. V, 100 hebt hervor, daß dieser Grundgedanke bei Butler zuerst auftritt, the analogy of Religion natural and revealed. Durch Spaldings Übersetzung (1756) auch Kant naheliegend.

Ich erläutere endlich diesen Satz durch das Phänomen der Pflicht, das den guten Willen gegenüber dem Drang der Sinnlichkeit zeigt und so sein Wesen durch den Kontrast erleuchtet. In ihr fühle ich mich gebunden, ganz abgesehen von dem Vorteil, der mir oder einem andern aus meiner Handlung erwüchse, von innen, auf unbedingte Weise.

So hat denn alles andere seinen Preis. Denn an die Stelle jedes andern Wertes kann ein entsprechender gesetzt werden. Geschicklichkeit und Fleiß haben einen Marktpreis, Witz, Laune, lebhafte Einbildungskraft einen Preis der Neigung, dagegen Treue im Versprechen, Wohlwollen aus Grundsätzen, nicht aus Instinkt, kurz Güte des Willens haben einen inneren Wert; sie allein in der ganzen Welt haben keinen Preis. Die Natur sowohl als die Kunst enthalten nichts, was sie an ihre Stelle setzen könnten; sie haben eine ihnen eigene Würde.

Und hätte Kant nichts als diese Sätze ausgesprochen, sein Name wäre mit der Geschichte der moralischen Analyse, ja mit dem Wachstum der moralischen Kräfte selber unauflöslich verknüpft. Hier ist eingesehen, was Plato, Augustinus, die Mystiker wie durch die Schleier eines träumerischen Idealismus schauten.

Fruchtbare Sätze folgten aus dieser Einsicht. Hat der gute Wille, in sich selber, von allem Erfolg abgesehen, unbedingten Wert, dann unterliegen nicht die Ziele meines Wollens, in denen es sich nach außen, der Welt entgegen wendet, als solche der Beurteilung; durch das ganze Getriebe von Motiven, Vorsätzen und Zwecken hindurch richtet sich diese auf die in sich selber ruhende Gestalt des Willens, die Gesinnung. Hiermit erhält jene erhabene Idee von der Reinheit des Willens, welche die klare und tiefe Seele der christlichen Moral ist, zuerst ihre strenge, wissenschaftliche Begründung. — Zugleich folgt ein Zweites: Hat der gute Wille unbedingten Wert, so muß der Mensch überhaupt, sofern er als vernünftiges Wesen das Vermögen der Sittlichkeit in sich trägt, als Zweck an sich angesehen werden. Und so ergibt sich der weittragende Gedanke: Die vernünftige Natur existiert als Zweck an sich selber; in ihm begriffen die sittliche Formel: Handle so, daß du die Menschheit sowohl in deiner Person als in der Person eines jeden andern jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel brauchst[6]). — Endlich belebt diese erhabene Idee von der Achtung der persönlichen Würde Kants Ansichten von Gesellschaft, Recht und Staat; so erhielten alle politischen und gesellschaftlichen Ansichten unter uns einen höheren Aufschwung und eine neue Lebenskraft: mit dem Zusammenwirken dieses ideellen An-

[6]) Vgl. Schleiermacher, Krit. d. Sitt. Ph. I 64.

triebs und der Tatsachen der französischen Revolution schoß ein lebhaftes Studium des Naturrechts in Deutschland empor.

Einmal analytisch begründet, kann dieser Grundgedanke, ja man möchte sagen, diese Gesinnung nicht untergehen. Auf ihm ruhen alle echten Ethiker nach Kant, Schleiermacher in erster Linie. Bei Schleiermacher tritt neben seinen Begriff der Religion als eines Habitus, indem der mannigfach von außen bestimmte, gedrückte, geförderte Mensch vermittelst seiner Beziehung zum Zusammenhang der Dinge den inneren Frieden und die Kontinuität eines höheren Selbstbewußtseins erlangt, ein zweiter leitender Gedanke: auf die Regel des Sittlichen in uns wird die Konstruktion des Systems der moralischen Welt gegründet. Aber wie er dieses System der moralischen Welt im einzelnen ausbildete, das war abhängig von der nun schon hervortretenden eigenen Fassung der moralischen Regel und den Konsequenzen aus ihr. Der kundige Leser erwäge, welchen ganz andern Weg Kant von hier aus hätte einschlagen können, Schleiermacher eingeschlagen hat[7])! Denn nunmehr sehen wir Kant von Satz zu Satz sich in immer tiefere Irrtümer verstricken.

2. In diese Analyse wird nämlich nunmehr die (in dem letzten Abschnitt entwickelte) positive Weltansicht aufgenommen, um in der Welt der sittlichen Erscheinungen durchgeführt zu werden.

In mir, dem einzelnen Individuum, erscheint die Vernunft, d. h. jene Forderung des Unbedingten und die aus ihr folgenden Ideen, als ein schlechthin Allgemeines, d. h. in allen Gleiches; und kann doch immer nur an meiner Sinnlichkeit erscheinen, der sie gleichwie ein edler Gefangener einem gemeinen Sklavengenossen angeschmiedet ist, an dieser Sinnlichkeit, durch welche die Vernunft eingeschränkt und doch zugleich allein bestimmt wird, die beständig von der Vernunft bekämpft wird und doch allein ihr, mag sie nun denkend oder handelnd heraustreten, den Stoff darbietet, an welchem sie sich verwirkliche. Man bemerkt leicht, wie das in den grundlegenden kritischen Untersuchungen von Kant aufgestellte Verhältnis zwischen den Formen des Anschauens und Denkens und der ihnen gegebenen Materie in seinem Geiste zur Herrschaft gelangte, wie er unter diesem Schema seine Ergebnisse in einer Einheit vorstellbar fand, und wie nun hierdurch den ihrer Natur nach ganz heterogenen moralischen Forschungen Richtung und Ziel bestimmt ward.

So ward dies Schema der eigentliche Sitz des trügerischen spekulativen Scheins im System des großen Kritikers. Wohl zeigt es das Ergebnis der Kritik, aber man möchte sagen, in der Beleuchtung einer zufälligen

[7]) Schleiermacher ebd.

Ansicht, wie sie vom Schlußpunkt derselben aus das Ganze folgendermaßen zusammenfaßt: Wahrhafte Allgemeinheit kommt nur dem Inhalt der Vernunft zu; denn seine Geltung allein erstreckt sich auf die gesamte Sphäre vernünftiger Wesen; was dagegen in meiner Sinnlichkeit erscheint und in dem durch die Wechselwirkung mit ihr bedingten diskursiven Verstande gedacht wird, das ist nur gültig, so weit diese meine sinnliche Organisation reicht. (So muß nach Kant schon der Gesetzmäßigkeit meines räumlichen Anschauens und den Ideen meiner Vernunft eine Geltung von ganz verschiedenem Umfang zukommen.) Erwäge ich nun, wie meine Vernunft an den Inhalt gebunden ist, der in meiner sinnlichen Organisation gegeben ist, so entsteht leicht, aber doch nur, indem ich den kritischen Standpunkt überschreite, der täuschende Schein, als sei die Natur meiner Sinnlichkeit gleichsam das Gefängnis, das den Drang meiner Vernunft hemme, der Erdenstaub, der ihren Flug am Boden halte; der andere täuschende Schein, als bestände nun diesem hemmenden Element des Partikularen gegenüber eine Vernunft, ganz allgemein, eigentlich weder mein noch dein, die in jeder einzelnen Vernunft nur erscheine. Hier entspringt jene in proteischen Wandlungen unser neueres Denken durchziehende Täuschung, als bestände eine solche wesenhafte allgemeine Vernunft in den einzelnen Geistern; die andere Täuschung, als bestände ein über unserer sonstigen intellektuellen Organisation thronendes Vermögen, und als gelte es, dieses, das im gemeinen Denken des Tages gebunden sei, zu freiem Flug zu entfesseln (wodurch dann nur Träume entstehen, die tief unter unserer denkenden Erfahrung liegen).

Eine solche Vernunft also galt es auch in den sittlichen Bewußtseinstatsachen aufzuzeigen, mit einer aprioriſchen Gesetzgebung, die demgemäß über die Geschlechter der Menschen hinaus für das ganze vernünftige Geisterreich gültig wäre, und die nun im Menschen, inmitten des der Sinnenwelt angehörigen Stoffs der Handlungen, sich geltend mache; dann erst schloß sich Kants Weltansicht einheitlich ab. Jene inhaltvolle, fundamentale Konzeption aus den Träumen eines Geistersehers ward in dieser Richtung umgebildet, die Ergebnisse der moralischen Analyse wurden in diesem Sinn umgedeutet.

3. Einer Anziehung übenden Masse vergleichbar bestimmte diese Tendenz Kants, die aus seiner positiven Weltansicht entsprang, Punkt für Punkt die weitere Bahn seiner moralischen Untersuchungen.

Und zwar wird zunächst an den Erscheinungen der Pflicht eine Gebundenheit veranschaulicht, die in der Achtung vor dem allgemeinen Gesetz gegründet ist. Ohne Untersuchung, ob nicht in diesen Erscheinungen überall eine reale Beziehung entdeckt werden könne, die bände, erscheinen sie als bestätigendes Phänomen: ein Präzedenzfall in Kant für die verführerische

Technik von Schopenhauer, eine allgemeine Theorie als durch eine Erscheinung bewiesen anzusehen, weil die Erscheinung durch die Theorie erklärt wird — während sie durch eine zweite Theorie ebensogut erklärt werden könnte. In diesem Sinne wird die Pflicht durch den Kontrast gegen die Neigung erläutert, während dieser Kontrast doch nur eine nachträgliche und zufällige Beziehung des Pflichtbegriffs ausdrückt. In diesem Sinne wird alles Moralische unter den Begriff der Pflicht gestellt, während doch moralische Erscheinungen, wie manche Fälle einer Aufopferung bis zum Tode, für die unbefangene Auffassung niemals unter den Begriff der Pflicht fallen werden, nur für den künstelnden Theoretiker. So wird aus der Pflicht der sittliche Grundbegriff; diesem Grundbegriff wird die durchgehende und ausnahmslose Bedeutung einer Gebundenheit aus Achtung vor dem Gesetz aufgenötigt: die Moral Kants erhält ihren unterscheidenden Charakterzug. Das sittliche Ideal des einsamen Denkers erscheint wie in scharfem Profil in seiner Schilderung dieses pflichtmäßigen Handelns: „Wenn die Natur diesem oder jenem überhaupt wenig Sympathie ins Herz gelegt hätte, wenn er, übrigens ein ehrlicher Mann, von Temperament kalt und gleichgültig gegen die Leiden anderer wäre, vielleicht weil er selbst gegen seine eigenen mit der besonderen Gabe der Geduld und aushaltenden Stärke versehen, dergleichen bei jedem andern auch voraussetzt oder gar fordert; wenn die Natur einen solchen Mann, welcher wahrlich nicht ihr schlechtestes Produkt sein würde, nicht eigentlich zum Menschenfreunde gebildet hätte: würde er dann nicht noch in sich einen Quell finden, sich selbst einen weit höheren Wert zu geben, als der eines gutartigen Temperaments sein mag?"

Ich fühle mich in der Pflicht gebunden aus Achtung vor dem Gesetz. Also die Vorstellung des Gesetzes an sich selber ist der Bestimmungsgrund. Diese Vorstellung enthält aber nichts als die Form allgemeiner Gesetzmäßigkeit in meinen Handlungen. Diese also ist der Beweggrund, der ausschließliche Beweggrund meiner Handlungen. Ich verdeutliche sie nur, indem ich sie in folgende Formel auflöse (die berühmte Formel des Sittengesetzes): Handle so, daß du auch wollen könnest, deine Maxime solle ein allgemeines Gesetz werden. Diese Formel Kants kann nichts anderes bedeuten als: Entscheide dich dadurch für eine Handlungsweise, daß du durch einen Vorgang der Abstraktion die ihr zugrunde liegende Regel als allgemeine Regel des Handelns denkest.

Das also war die Formel, in der Kant den wissenschaftlichen Ausdruck für die in allen gleiche Tatsache der Moralität entdeckt zu haben glaubte. In ihr schien ihm das Sittengesetz zu wissenschaftlichem Bewußtsein erhoben. Sie schien eins mit dem großen Ausspruch Christi, mit welchem später Carey sein System der Sozialwissenschaft beschloß. Ein sorgfältiges

Studium der Sozialgesetze würde davon überzeugen, „daß die Grundlage des Christentums und der Sozialwissenschaft in dem großen Gebote liegt: Alles, was du willst, daß andere dir tun sollen, tue selbst auch ihnen“ [8]). In einem verwandten Sinne haben sich Schiller und Humboldt ausdrücklich zu der Formel bekannt [9]). Es fragt sich aber, ob seine Theorie, daß in dieser Formel das sittliche Vermögen des Menschen ausgedrückt sei, eine strengere Begründung als durch die Bewußtseinstatsache des Pflichtgefühls gefunden habe. Das Gebot, welches sie ausspricht, ist zweifellos richtig; es fragt sich nur, ob es den Anspruch erheben darf, den wahren Grund unseres sittlichen Bewußtseins auszusprechen; es fragt sich, ob wir in dieser Formel nicht etwa nur eine im vernünftigen Wesen des Menschen begründete Technik zu sehen haben, durch die das sittliche Bewußtsein Kriterien, einen durchgreifenden Zusammenhang des Sittlichen erkennt, keineswegs aber das ausschließliche Motiv guter Handlungen, das, was allein einer Handlung in sich Wert verleihe [10]).

Als einen offenbaren Trugschluß müssen wir abweisen, wenn Kant diese Formel auch aus der großen Lehre vom unbedingten Werte des guten Willens abzuleiten sich anschickt [11]). Denn diese sagt nur, daß nicht die Richtung auf einen äußeren Zweck für sich die Handlung gut mache, daß vielmehr ihr innerstes Motiv, an und für sich, einer Beurteilung unterliege. Indem ich die hier angedeutete Sonderung vollziehe, bin ich nicht genötigt, alle Zwecke, die den Inhalt meines Willens ausmachen, wegzudenken; ich werde nur angehalten, die Qualität meines Willens anstatt seiner Beziehung auf seine Erfolge zu beurteilen. Sollte nun etwa jemand leugnen können, daß inhaltliche Verhältnisse des Willens an sich selber diesen Wert geben könnten?

Dagegen wird der letzte Grund der Formel des Sittlichen in dem Schluß von dem aprioriſchen Gesetz des Sittlichen auf eine in meinem Einzelwillen gebietende allgemeine Vernunft aufgedeckt. Und hier tritt nun offen

---

[8]) Carey, System der Sozialwissenschaft. Deutsch von Adler III, 1864 S. 632. [9]) Schiller, Über die ästhet. Erziehung. Erster Brief. — W. v. Humboldt in seiner Besprechung von Jakobis Woldemar. G. W. I (1842), S. 202. Kant selber über die Bedeutung der Aufstellung dieser Formel Krit. d. pr. V., Vorr. (W. W. v. Rosenkranz VIII 111), womit Schiller a. a. O. zu vergl. [10]) Weder Humboldt noch Schiller bleiben bei der Formel Kants im strengen Sinn stehen. Humboldt a. a. O. macht auf einen Grundtrieb nach innerer und äußerer Übereinstimmung, als auf den wahren Grund des kategorischen Imperativs und der Glückseligkeit zugleich aufmerksam, im Sinne Fichtes (z. B. 6, 299), ganz im Einverständnis mit Schillers viertem Brief über ästhet. Erziehung. [11]) Kant, Grundl. z. Metaph. d. Sitt. (W. W. VIII 22); schon S. 20 führt eine falsche Zerlegung in Stoff und Form, ja bereits in den aprioriſchen und den empiriſchen Bestandteil des Willens ein.

heraus, wie die positive Weltansicht Kants der Analyse ihre Bahn vorschreibt [12]).

Sittliche Grundsätze können aus keiner Erfahrung erschlossen werden. Ihre Gültigkeit würde von dem Widerspruch der gesamten Erfahrung ganz unberührt bleiben. Sie erstreckt sich über alle Erfahrung hinaus auf die Gesamtheit der vernünftigen Wesen. Also sind sittliche Grundsätze apriorischen Ursprungs. Und so fragt sich, wie, analog den synthetischen Sätzen a priori, welche die theoretische Vernunft zeigt, ein solcher Satz auch als Beweggrund meines Willens gedacht werden könne.

Wille ist das Vermögen, nach der Vorstellung von Gesetzen zu handeln. Es ist aber ein Vermögen der Vernunft, Handlungen aus Gesetzen abzuleiten. Diese finde ich demnach auch als Subjekt meines Handelns und nenne sie als solche praktische Vernunft.

Es wäre möglich, eine Vernunft zu denken, welche den Willen einfach, ohne Widerstand bestimmte. In der Welt des menschlichen Handelns findet sich die praktische Vernunft aber sinnlichen Antrieben gegenüber. So entsteht Nötigung — Imperativ.

Als Ausdruck der Vernunft ist dieser Imperativ allgemein, an alle gerichtet. Und weil dem Sittlichen, welches er vorschreibt, ein unbedingter Wert zukommt, so befiehlt er nicht bedingungsweise, d. h. nicht für den Fall, daß du dir diesen oder jenen Zweck vorsetzest, sondern unbedingt oder kategorisch.

Wir fragen nach dem Inhalt dieses kategorischen Imperativs. Wir fanden in ihm das allgemeine Gesetz der Vernunft, das meiner Sinnlichkeit gegenüber geltend gemacht wird. Sein Anspruch also ist, daß sich meine Handlungsweise der allgemeinen Gesetzgebung der Vernunft einordne. Die Formel des Sittlichen steht wieder vor uns, nunmehr von ihrem tiefsten Grunde aus aufgeklärt [13]).

Und hier eröffnet sich die abschließende Einsicht in den Vorgang des sittlichen Bewußtseins. Der sittliche Wille, der seine Maximen dem sittlichen Gesetz einordnet, ist Ausdruck der allgemeinen Vernunft; der Urheber der sittlichen Motivation in mir ist also nicht dieser partikulare Wille, sondern der allgemeine Gesetzgeber; die Vernunft bestimmt sich selber, oder: der sittliche Wille ist autonom.

---

[12]) Wir besitzen zwei parallele Behandlungen dieses Schlusses: Grundl. z. Metaph. d. S. Zweiter Abschnitt. W. W. VIII, S. 28—76. Kritik d. pr. V. Erstes Hauptstück. Ebd. S. 125—156. Nach S. 76 soll auch hier ein analytisches Verfahren vorliegen. [13]) In diesen Zusammenhang tritt ebd. S. 46 derselbe Schluß, welchen wir aus S. 22 kennen, störend ein.

Diese Autonomie des Willens ist der grandiose Abschluß der Ethik Kants. Sie ist eine große und wirksame Wahrheit, obwohl gefolgert aus falschen Vordersätzen.

Wir haben versucht, die Untersuchungen auseinanderzulegen, auf die Kant seinen moralischen Grundgedanken gegründet hat. Hieraus wird das Doppelverhältnis Schleiermachers zu diesem Gedanken aufgeklärt werden können. Wir fügen nichts zu seiner Widerlegung aus der Unhaltbarkeit der Folgerungen hinzu. Ohnehin ist seit Schiller diese Form der Widerlegung bis zum Überdruß gehandhabt worden. Wo in der grundlegenden Untersuchung tiefgreifende Fehler vorliegen, da müssen aus allen Fugen der Ausführung Widersprüche, Überspannungen des sittlichen Gefühls, Vernachlässigung von Tatsachen hervorquellen, die als negative Instanzen hätten dienen können. Es bleibt die Aufgabe, gegenüber dem abstrakten Sittengesetz Kants die sittlichen Beweggründe, die wirklich inmitten der das Leben erfüllenden mächtigen Motive den Willen zu bestimmen vermögen, zu sammeln, zu läutern, aus dem Wesen des Menschen zu begründen, in diesem Zusammenhang sie zu einer herrschenden Macht zu erheben [14]). In dieser Richtung entwarf Schleiermacher seine Ethik.

III.

Freiheit, Unsterblichkeit, Idee Gottes: Lösung des religiösen Problems.

1. Die Fäden der metaphysischen und moralischen Untersuchungen laufen nunmehr zu einem Punkte zusammen. Er liegt in der Freiheit des Menschen.

Die Welt als Erscheinung nötigte uns, als ihre erklärende Bedingung ein Ding an sich zu denken. Gänzlich untüchtig, wie wir erschienen zu irgendeiner Art von Rückschluß aus der Welt als Erscheinung auf das Wesen dieses Dinges an sich, entdeckten wir doch ein auf diese dunkle Region fallendes Licht in der unsere höhere Natur ausmachenden Forderung des Unbedingten in uns. Indem wir mit dieser Forderung der Erscheinungswelt gegenübertraten, schwanden Raum, Zeit und Bewegung, die gestaltenden Mächte dieser Erscheinungswelt. Es trat hervor das Unbedingte der Ursache, in dem sich das Geheimnis der metaphysischen Welt als Spontaneität enthüllt. Das Unbedingte des Zwecks trat alsdann hervor, das in der Formel des Sittengesetzes das Geheimnis der moralischen Welt eröffnete. Nun schließt sich uns die Einheit des Unbedingten, die Einheit der Vernunft, die sich dem ableitenden Verfahren entzog, wenigstens in dem engeren Umkreis der Idee des Menschen, bis zu einem gewissen Punkte auf, indem wir das Ver-

[14]) Trendelenburg, Hist. Beitr. III (1867), 171 ff., bes. 209 ff.

hältnis der Freiheit zum Sittengesetz, des Metaphysisch-Unbedingten zum Praktisch-Unbedingten durchschauen.

Wäre uns die Freiheit des Willens in intelligibler Anschauung gegeben, so folgte alsdann aus ihr durch bloße Zergliederung der Begriffe das Sittengesetz. Denn die Freiheit, die Autonomie des Willens, das Sittengesetz sind dasselbe große Faktum in uns, nur in verschiedenen Relationen erscheinend. In der Freiheit des Willens schließe ich aus, daß er von fremden Ursachen bestimmt werde. Da nun der Begriff des Wirkens den des Wirkens nach Gesetzen in sich schließt, so muß der Wille als von fremden Gesetzen unabhängig, sich selber ein Gesetz sein. Hieraus aber folgt die Formel des Sittengesetzes [15]).

Eine Lücke freilich bleibt hier in meinem genetischen Verständnis. Unter der Voraussetzung der Freiheit erkläre ich das Bestehen des Gesetzes für Handlungen. Aber ich erkläre nicht, durch welchen Beweggrund dies Gesetz eine meinen Willen bestimmende Ursache wird, welches Interesse denn der Mensch an moralischen Gesetzen nehmen kann. Nennen wir diese subjektive Wirkung, die das Gesetz auf den Willen ausübt, moralisches Gefühl, so müssen wir dieses, unerklärt, als ein Faktum hinnehmen. Nur wenn die Freiheit des Willens unserer Erkenntnis zugänglich wäre, würden wir auch in genetischem Verständnis aus ihr das moralische Gefühl zu erklären imstande sein [16]).

Noch einmal werden wir darauf hingewiesen, daß in dem Sittengesetz Kants eine aus der erkannten Bestimmung des Menschen folgende Regel zur Beurteilung der Handlungen anderer, zur Leitung seiner eigenen gegeben sein möge, daß aber das Bewegende im guten Willen (was dem Kantschen Begriff des moralischen Gefühls entspricht) hier nicht mitentdeckt worden sei.

Aber mir ist überhaupt die Freiheit nicht als eine Erfahrungstatsache gegeben, von der aus ich weiterzuschließen vermöchte. An die Stelle eines genetischen Verständnisses tritt also die Aufgabe, die Bahn analytischer Forschung weiter zu verfolgen und so bis zum letzten Erklärungsgrund, der Freiheit des Willens, voranzudringen.

So stehen wir denn vor dem mächtigen Schlusse von den Tatsachen des moralischen Bewußtseins auf die Freiheit des Willens. In aller Überzeugung der Willensfreiheit insgeheim oder bewußt lebendig, erhielt er von Kant seine schärfste Form. Denn die fortschreitende Fassung dieses Schlusses ist durch das fortschreitende Verständnis der Tatsache des moralischen Bewußtseins bestimmt. Die Kritik der reinen Vernunft faßt zunächst diese dem

[15]) Grundl. z. M. d. S. a. a. O. S. 78. Kr. d. pr. V. ebd. S. 142. [16]) Ebd. S. 95.

Schluß zugrunde liegende Tatsache sehr abstrakt als ein allein in meinem Willen hervortretendes Sollen. In ihm liegt eine der ganzen übrigen Natur fremde Art der Notwendigkeit; die Frage, was in dieser geschehen solle, ist so absurd als die, welche Eigenschaften ein Kreis haben solle; dagegen vermag ich von allem, was in meinem Willen jenem Sollen zuwider geschah, ebenfalls nach dem Naturlauf, unausbleiblich, dennoch zu sagen, daß es nicht hätte geschehen sollen, und setze damit voraus, daß er unabhängig von der Naturordnung bestimmbar sei; ohne diese Voraussetzung wäre das Sollen sinnlos. Deutlicher, konkreter spricht die Kritik der praktischen Vernunft diesen Schluß folgendermaßen aus. Während ich ein Verbrechen als notwendigen und ganz unausbleiblichen Erfolg aus den Bestimmungsgründen der vorhergehenden Zeit erkenne, setze ich doch zugleich in meinem moralischen Urteil voraus, dies Verbrechen habe, weil das Gesetz sagt, daß es unterlassen werden solle, auch unterlassen werden können. So betrachte ich den Verbrecher in Absicht derselben Handlung als frei und als unter unvermeidlicher Notwendigkeit stehend. Dies Doppelverhältnis bestätigt sich in den Richterausſprüchen des wundersamen Vermögens in uns, das wir Gewissen nennen. Wie auch ein Mensch künsteln mag, eine gesetzwidrige Handlung sich als unvorsätzliches Versehen, bloße Unbehutsamkeit, die man nie gänzlich vermeiden könne, folglich als etwas, worin er vom Strom der Notwendigkeit fortgerissen gewesen, vorzumalen und sich demgemäß für schuldfrei zu erklären — ist er sich nur bewußt, daß er damals bei Sinnen, im Gebrauch seiner Freiheit war, so vermag der Advokat, der zu seinem Vorteil spricht, nie den Ankläger in ihm zum Verstummen zu bringen. Und wenn nun weiter die Reue über eine vergangene Tat, bei jeder Erinnerung, wie lange Zeit auch verstrichen sei, dieselbe bleibt: so sehen wir auch den Zeitunterschied ausgelöscht in unserem moralischen Bewußtsein. Solche Tatsachen vermag der transzendentale Standpunkt allein zu erklären, indem er von dem empirischen, in die Notwendigkeit der Sinnenwelt verwobenen Charakter des Menschen den intelligiblen unterscheidet, auf den allein Reue, Gefühl der Verbindlichkeit, sittliches Urteil sich beziehen; denn er allein ist frei [17]).

Die abweichende Auflösung dieses Problems in der Schule von Leibniz ist Kant nichts als eine kleinliche Wortklauberei. Die Zurechnung wird gerettet, indem die nötigenden Gründe in das Subjekt, und zwar in seine

[17]) Krit. d. r. V., Auflösung der kosmol. Idee (wo der Fortgang von dem Bedürfnis einer Lösung der dynamischen Antinomie erkünstelt ist). Krit. d. pr. V. W. W. VIII, 223 ff., wo auch bereits die Berücksichtigung von Einwendungen bemerkbar. Verwandt der Aufsatz Jakobis über die Unzertrennlichkeit des Begriffs der Freiheit von dem der Vernunft, W. W. II 311 ff.

vernünftigen Beweggründe, verlegt werden. Sobald ich aber diese Beweggründe in die Zeit verlege, so mögen sie immer aus seiner Spontaneität in ihrer ersten Anlage entsprungen sein, ihr weiterer Ablauf ist gänzlich unfrei; nun, wo das Subjekt handeln soll, sind sie nicht mehr in seiner Gewalt. Der Wille ist im Geiste dieses Systems ein Automat, der nicht durch Materie, sondern durch Vorstellungen getrieben wird. Die Freiheit dieses Willens ist nicht besser als die Freiheit eines Bratenwenders, der auch, wenn er einmal aufgezogen ist, seine Bewegungen von selber ausführt [18]).

So löst also nur die Lehre von der Subjektivität der räumlich-zeitlichen Erscheinungsform der Welt die Rätsel der moralischen Erscheinungen. An diesem Punkte erkennt daher Kant — ein Gedanke, den Fichte später verfolgt, Fries fortgebildet hat — nur zwei Weltansichten als möglich. Sind Raum und Zeit an sich selber, so sind sie wesentliche Bestimmungen des Urwesens, und die Konsequenz dieser Weltanschauung muß die Dinge als Wirkungen dieses Urwesens in der Zeit zu bloßen Akzidenzen desselben machen — diese Konsequenz ist Spinozismus. Diesem gegenüber gibt es nur eine konsequente, fest gegründete, ja ihn widerlegende Ansicht: im transzendentalen Idealismus; dieser unterscheidet die intelligible Welt, der das Urwesen angehört, von der in Raum und Zeit verfaßten Welt der Erscheinungen [19]).

Ehre dem wahrhaft großen, dem größten Denker, in dessen Geiste die Einsicht in die gesetzmäßige Ordnung der Erscheinungswelt und die Einsicht in die Tatsachen des sittlichen Bewußtseins hart aufeinandertrafen, der es verschmähte, eine von ihnen zu biegen, damit die andere sich füge, und der doch nicht ruhte, bis er, auch so, beide in einem Zusammenhang dächte und die Einheit in seinem Geiste wiederherstellte, die Spinoza erzwungen hatte, indem er die moralischen Tatsachen mit energischem Griffe umbog, sein Antipode Jakobi aber erzwang, indem er alle Wissenschaft von einem gesetzmäßigen Zusammenhang der Welt, indem er philosophierend die Philosophie selber preisgab! Kant rettete jedoch die Einheit unseres denkenden Bewußtseins nur, indem er die Welt des Handelns der Einheit beraubte. In einer Doppelwelt führen wir nach ihm ein zwiefaches Leben, bis zu solchen Konsequenzen, daß unsere sittlichen Handlungen, erfolglos in der Sinnenwelt, über uns hinaus in der intelligiblen Welt Folgen haben sollen, bis zu einer moralischen Phantastik. Unser Handeln in der Sinnenwelt, als bloßer Ablauf unseres intelligiblen Charakters, wird entwertet — und so ist in der Arbeit des Denkens selber verloren gegangen, worum wir arbeiteten.

---

[18]) VIII 226 ff. Diese Stelle, insbesondere 227, 230, 233 enthält ein neues Motiv für die Lehre von der Idealität der Zeit. [19]) Ebd. 233 f.

So sehen wir, Schopenhauer und Fries ausgenommen, alle bedeutenden Denker nach Kant bemüht, das von Kant aufgegebene Rätsel zu lösen, ohne seinem Dualismus zu verfallen. In der auf ihn folgenden Generation, die vor allem unter der Furcht vor diesem Dualismus stand, haben nur Herbart und Schleiermacher es mit den Tatsachen des sittlichen Bewußtseins, wie die Kantsche Analyse sie hinstellte, streng genommen. Und zwar hat Schleiermacher schon in seiner ersten Epoche mit dem ihm eigenen genialen Takt den wichtigsten Angriffspunkt gegen Kants positive Weltansicht in einer neuen Analyse der sittlichen Tatsachen, unter dem Gesichtspunkt der Freiheitslehre, entdeckt und sich so mit dem System Kants wahrhaft auseinandergesetzt. Die Gründlichkeit seines Denkens wird durch diese bisher unbekannte Schrift ganz neu beleuchtet.

2. Durch die Pforte der Freiheit treten wir in die intelligible Welt ein. Indem Kant ihre Ordnung aus der Idee der praktischen Vernunft entwirft, löst er vom ethischen Gesichtspunkt aus das Problem der natürlichen Religion, wie es dem englischen Deismus vorschwebte, sich aber als von der physikalischen Teleologie desselben unlösbar erwiesen hatte. Der Kritiker der reinen Vernunft wird zum Religionsphilosophen des 18. Jahrhunderts. Aber wird es nicht auf Kosten der Kritik geschehen, daß hier, am Abschluß seines Systems, Teil für Teil die Weltansicht der theologischen Aufklärung heraustritt?

Es kann nicht geleugnet werden: sowohl der metaphysische Hintergrund dieser Weltordnung als die Verkettung der ethischen Ideen, aus der sie entwickelt wird, widersprechen den kritischen Grundlehren Kants.

Die intelligible Welt zeigt eine Zweckordnung, welche die Natur in sich faßt, ja welche in der geschichtlichen Entwicklung endet. Sie zeigt eine Unsterblichkeit im Zeitverlauf. Ihre Ordnung ist nichts anderes als Annäherung an das Ideal in der Unendlichkeit der Zeitfolge. Was auch von dem An sich gesagt worden ist, der Geist hat doch sein Sein in der Zeit; seine Ewigkeit ist eine unendliche Entwicklungsreihe, seine Vollkommenheit eine Annäherung an das Ideal. Die Lehre von der Idealität der Zeit geht unter in dem wiederhergestellten Weltgemälde der Aufklärung.

Nicht minder tief schneidet die Verkettung der ethischen Ideen in die Grundgedanken. Der moralische Glaube fügt zu der Voraussetzung der Freiheit die Forderung der Unsterblichkeit und eines persönlichen, die sittliche Weltordnung begründenden Gottes. Er begründet zuerst die Unsterblichkeit durch den folgenden Schluß. Das Ideal der praktischen Vernunft enthält völlige Angemessenheit des Willens an das moralische Gesetz. Diese nennen wir Heiligkeit und bezeichnen mit diesem Namen eine die Sinnenwelt und alle Wesen in ihr übersteigende Vollkommenheit. So kann also die un-

weigerliche Forderung der Vernunft nur in einem ins Unendliche gehenden Fortschritt verwirklicht gedacht werden. Sie setzt somit eine unendliche persönliche Fortdauer desselben vernünftigen Wesens voraus. Er begründet alsdann das Dasein Gottes. Wir sind nicht reine Vernunftwesen, sondern vernünftig-sinnlich; unser Vernunftideal also enthält die Angemessenheit der Natur an den moralischen Wert der Person. Da nun in der bloßen Gesinnung keine Macht über die Natur liegt, so muß eine Ursache gedacht werden, welche diese gesetzliche Proportion zwischen dem sittlichen Wert der Person und der Glückseligkeit herstellt, ein moralisches Oberhaupt der Welt. Allwissend muß dieser oberste Wille in das Innerste der Gesinnung dringen; allgegenwärtig allem Bedürfnis, dessen Erfüllung das Weltbeste fordert, nahe sein; die Welt muß aus einer Idee entsprungen vorgestellt werden, unter der alle Dinge, wie sie dies große Ganze ausmachen, nach allgemeinen Naturgesetzen eine zweckmäßige Einheit bilden. Die Verkettung dieser Gedanken widerspricht der scharf geprägten Lehre von dem Tun des Guten um des Guten willen, aus dem strengen Beweggrunde der Pflicht [20]).

Aber gerade dieser Abschluß gab dem System die ihm eigene praktische Gewalt. Selbst ein Kopf wie Fichte ward von der Kritik der praktischen Vernunft zuerst ergriffen und betrachtete die der reinen Vernunft zunächst nur als Grundlage für jene. Es liegt eine einfache und wahre Größe in dem Gedanken, den Glauben an die göttliche Weltordnung den Streitsätzen der Theoretiker zu entreißen und in unserem praktischen Verhalten zur Welt ihren Grund zu entdecken, aus der verwirrenden Menge menschlicher Wünsche das schlichte Ideal dieser höheren Ordnung, wie es dem wahrhaft reinen und guten Willen vorschwebt, herauszulösen. Doch wird niemand heute sagen, daß dies Kant wirklich gelang. Einstimmig wandten sich die hervorragendsten Fortbildner des transzendentalen Idealismus gegen Kants Verfahren durch Postulate. In Tübingen sind Hegel und Schelling von solcher Polemik ausgegangen; dieselbe Opposition entwickelte sich unabhängig davon in Schleiermacher. Kein bedeutender Denker nach ihm hat an diesen Begründungen einer höheren Weltordnung festgehalten. Und auch an diesem Punkte hat sich wieder Schleiermacher am schärfsten und gründlichsten mit dem sittlichen Geiste auseinandergesetzt, in dem dies Bild der göttlichen Weltordnung entworfen war. Hier liegt eine der tiefsten und kühnsten Seiten

[20]) In der Religion innerhalb der Grenzen der Vernunft schwindet ihm zuweilen in seiner menschenfreundlichen Herablassung geradezu die Erinnerung an seine Fundamentalsätze; so, wenn er zur Begründung des Daseins Gottes meint „Warum soll ich mich durch Moralität der Glückseligkeit würdig machen, wenn kein Wesen da ist, das mir diese Glückseligkeit verschaffen kann? So müßte ich denn ohne Gott entweder ein Phantast oder ein Bösewicht sein."

seiner Dogmatik. Aber wir sind so glücklich, auch hier aus seiner ersten Epoche eine Schrift vorlegen zu können, in der er, lange bevor Spinoza oder Schelling auf ihn wirkten, seinen Gegensatz zu Kant begründet [21]). Zu diesen Schriften wenden wir uns.

Elftes Kapitel.

Schriften und Weltanschauung Schleiermachers in dieser Epoche.

Das Grundverhältnis, unter dem Schleiermachers wissenschaftliche Entwicklung steht, ist aufgedeckt worden: sie verläuft in der Epoche Kants und demzufolge, wie groß auch der Gegensatz beider Naturen war, unter seiner Machtsphäre. Denn dem wissenschaftlichen Kopfe ist nicht gegeben, gleich dem dichterischen Genius nach eigenem Gesetz eine freie Bahn zu durchlaufen. Und zwar liegt hier eines jener merkwürdigen Verhältnisse des tiefsten, mächtig bestimmenden Studiums und der stärksten Antipathie vor, der Beziehung des Aristoteles zu Plato, des Leibniz zu Spinoza oder Herbarts zu Kant zu vergleichen. Das entsprechende Verhältnis von Leibniz zu seinen Vorgängern ist jetzt nachgewiesen; ebenso läßt sich eine ähnliche Stellung Spinozas zu Descartes wahrscheinlich machen; mit solchen Nachweisungen bricht die tatsächliche Grundlage für das Verfahren der auf Hegel gegründeten Geschichten der Philosophie zusammen, aus dem Durchleben und der immanenten Kritik des vorhergegangenen Standpunktes den des nächsten philosophischen Denkers hervorgehen zu lassen. Vielmehr ist zumeist unmittelbar in großen Naturen, in anschaulicher Form, ja in der bloßen Empfindung der Welt ein Gehalt gegenwärtig, der sofort den von der wissenschaftlichen Epoche dargebotenen Zusammenhang der Begriffe als fremdartig von sich stößt. Dies merkwürdige Verhältnis möchte kaum in einem zweiten Falle so klar zu durchschauen sein als in diesem. In den Denkmalen aus Schleiermachers Entwicklungsgeschichte [1]) stellen wir das Wesentliche

[21]) In der Kritik der Urteilskraft entdeckt Kant eine Vermittelung zwischen der sinnlichen Naturordnung und der intelligiblen Welt der Freiheit: in dem Kunstwerk und in der organischen Welt ist nichts bloße Natur oder bloße Freiheit, kein Punkt nur Idee oder nur Erscheinung. Dies wird gewirkt von der Zweckmäßigkeit, in welcher der Zusammenhang nach einer Idee gegenwärtig ist, ohne daß wir ihn begreifen. Beide große Erscheinungen hatten für Schleiermacher von Anfang an eine andere Stelle, weil er den Dualismus Kants verneinte; daher er zur Kritik der Urteilskraft kein Verhältnis zeigt. [1]) *Am Schlusse der 1. Aufl. des 1. Bandes dieses Werkes.*

aus einem reichen Quellenmaterial dem Leser selber vor Augen. Es bleibt nur übrig, die Resultate zu ziehen.

Wir konstatierten Schleiermachers unaufhörliche, so gut als ausschließliche Beschäftigung mit Kant durch zehn Jahre, von Barby bis Landsberg, aus seiner Korrespondenz. Und zwar hebt er gleich auf der Universität die beiden Punkte hervor, die sein positives Verhältnis zu Kant bezeichnen: Kant habe die Vernunft von den metaphysischen Wüsten in die Felder zurückgerufen, die ihr eigentümlich gehören; er habe andrerseits dem Urteil in Religionssachen Freiheit gegeben. Dabei stand ihm aber zugleich später deutlich vor der Erinnerung, wie ihn schon damals Kants „Halbheit, sein Nichtverstehen anderer und seiner selbst" gequält habe. Als er dann in Drossen die Hauptschriften des großen Denkers von neuem gründlich durchstudierte, sprach er sich Brinkmann gegenüber in einem Atem auf das bitterste gegen Kant aus und erklärte ihm, daß er täglich im Glauben an dies System wachse. Bis in die Landsberger Zeit lebte er ganz im Kreis der Probleme, die ihm aus dem Studium Kants entsprangen [2]).

Dasselbe Verhältnis zeigen die schriftstellerischen Beschäftigungen dieser Epoche. Dabei ist aber der Kreis der Literatur zu erwägen, dem sie angehören.

Von 1781, wo Kants Kritik der reinen Vernunft ans Licht trat, bis zum Auftreten Fichtes seit 1794 erscheint die Herrschaft Kants über alles philosophische Denken in anfangs sehr langsamem, aber ganz unaufhaltsamem Wachsen. Noch als Kant 1783 die Prolegomena abschloß, konnte er ironisch für den völligen Aufschub des Urteils über seine Philosophie als einen Beweis von Behutsamkeit danken. Die „Erläuterungen" des Hofpredigers und Professors der Mathematik Schultz zeigten dann im Jahre darauf, 1784, das System in der Auffassung eines zweiten Kopfes, ein wichtiger Schritt für die Popularisierung jeder Philosophie. Indem im folgenden Jahre, 1785, die mächtige Jenaer Literaturzeitung unter Leitung von zwei Kantianern hervortrat, begann die literarische Propaganda; indem bald darauf Reinhold, ein geborenes Lehrgenie, in der Mitte Deutschlands, zu Jena, zu wirken anfing, erstand eine hohe Schule des Kantianismus. Nun erschien die Kritik der praktischen Vernunft, wie aus dem Herzen des Zeitalters geschrieben. Die Katheder herrschaft, zu der das System von da ab gelangte, war seit Aristoteles ohne Beispiel; viel interessanter und fruchtbarer war, wie geistvolle, mit dem Leben vertraute Männer und Frauen von dieser Lehre wie von einer neuen Religion ergriffen wurden. Hippel, Markus Herz, Kraus, Baggesen, Erhard erfaßten ihre verschiedenen, der

[2]) Br. I, 63. 66. 79. 87. 312. — IV 45.

Welt und dem handelnden Leben zugewandten Seiten. Wem wäre unbekannt, wie dann mit noch tieferem ethischem Geiste Wilhelm von Humboldt und Schiller ihren Gehalt auffaßten? Noch kurz vor seinem Tode pries es Schiller als ein grenzenloses Glück, in dieser Epoche des moralischen Idealismus gelebt zu haben.

Auch die Opposition gegen Kant durchlief in diesem Jahrzehnt ihre gesetzmäßigen Stadien. Der vorhandene philosophische Ideenkreis reagierte naturgemäß, sobald Kant zu wirken begann, gegen den fremdartigen Eindruck, verworren zuerst und der Bedeutung dessen, was geschehen war, noch nicht bewußt, wie die berüchtigte erste Rezension von Garve und Feder hiervon ein Beleg ist, allmählich mit der Kraft, welche die beiden schöpferischen Köpfe der vorhergegangenen Epoche, Leibniz und Hume, der Opposition zu geben vermochten. Diese Bewegung ist von verdienstvollen Schriftstellern dargestellt worden; nur dies vermißt man bei ihnen, daß sie aus der weitschichtigen Literatur die wirklich einschneidenden Gegengründe gegen Kant aufs Trockne gebracht hätten. Ihren Abschluß fand sie, indem der Standpunkt von Leibniz durch Eberhard geltend gemacht wurde, mit Aufgabe dessen, was zwischen ihm und Kant lag, der von Hume, nach den verworrenen Bemühungen Feders, mit wahrem Tiefblick in dem berühmten Äneſidemus von Schulze[3]). Daß dieser empirische Skeptizismus der gefährlichere Feind Kants sei, ward schon damals sichtbar. Eine neue Epoche dieses Kampfes begann, als ein aus Kant selber hervorgehendes Philosophieren in Schiller und Fichte sich ihm gegenüber selbständig hinstellte.

Schleiermachers Jugendentwicklung verlief nun in dem Kreise, in dem Eberhard Kant gegenüber die Gedanken der bisherigen dogmatischen Philosophie, wie sie in Leibniz kulminieren, geltend machte. Nach vereinzelten Streifzügen schloß sich dieser Kreis in dem philosophischen Magazin fest zusammen, welches Eberhard seit 1789 herausgab. Schleiermachers Schriften zeigen nun von Anfang an die ganz selbständige Stellung, die er sich in demselben wahrte. Die Armseligkeit aller Rettungsversuche der dogmatischen Philosophie durch seinen sonst so verehrten Lehrer ganz begreifend, nahm er das kritische Resultat Kants an; vom eigenen Standpunkt der kritischen Philosophie aus unterwarf er den positiven Gedankenbau Kants, der sich auf die ethische Analyse gründet, seiner Prüfung. Und zwar gingen seine Schriften in natürlichem Fortgang von dem so stark hervortretenden positiven Resultate Kants, der Wiederherstellung der Idee Gottes und der Unsterblichkeit, zu der Bedingung derselben in der Freiheitslehre Kants,

[3]) Man vgl. bes. Äneſidemus S. 95. 96, wo als die kritische Aufgabe Kant gegenüber bezeichnet wird, ihn unter die Kontrolle der in Hume vorliegenden Probleme zu stellen, sonst gleich S. 23 ff.

von dieser erst zu dem Fundament in der Analyse des Sittlichen zurück. In dieser natürlichen Reihenfolge drangen die Untersuchungen über das höchste Gut, über die Freiheit und über den Wert des Lebens zum Mittelpunkte der praktischen Philosophie selber vor. Sie beschrieben den Weg von den Resultaten Kants zu seinem Ausgangspunkt.

I.

Über das höchste Gut: Prüfung der von Kant entworfenen moralischen Weltordnung.

Die erste Untersuchung Schleiermachers unterwirft den Schluß Kants von der moralischen Natur des Menschen auf die Weltordnung (S. 136 ff.) ihrer Kritik. In diesem Schluß hatte sich die positive Weltansicht der kritischen Philosophie vollendet. Die theologische Aufklärung war durch ihn mit der alles zermalmenden Kritik versöhnt worden. So hatte dieser Schluß schon die Schule von Leibniz ganz besonders beschäftigt. Schleiermacher fand daher in Halle diese kritischen Erörterungen in vollem Gang, und es erklärt sich, wie schon am Abschluß seiner Studienzeit (S. 44 f. Denkm. S. 6 f.) unsere Abhandlung entstehen konnte, die das Trügerische dieses Schlusses unwiderleglich aufzeigte, zugleich aber schon seine eigene Fassung des höchsten Gutes kritisch vorbereitete. Diese Abhandlung ist der erste Baustein für sein ethisches System.

Und zwar gelangte sie zu ihrem zukunftsvollen Resultat, indem sie nicht diesen Schluß von den Voraussetzungen der alten Schule aus, wie von außen, prüfte, sondern sich in den ganzen Umfang der Prämissen stellte, aus dem Kant folgerte [4]), und von ihnen aus eine immanente Kritik übte. Damit war sie den Kritikern des Magazins von vornherein überlegen.

Das Sittengesetz (Schleiermacher hätte ebensogut sagen können: die Einsicht in den unbedingten Wert des guten Willens) verlangt die strenge Ausschließung all der Beweggründe, welche bloße Äußerungen des Begehrungsvermögens sind. Diese Beweggründe, in ihrer Gesamtheit gedacht, machen die Idee der Glückseligkeit aus. Welche Bedeutung diese Idee auch sonst für das Lebensideal der Menschen habe, dem Zusammenhang der Beweggründe sittlichen Handelns ist sie fremd. Dies schon die Einsicht Kants (S. 126).

Soll also der Begriff des höchsten Gutes der sittlichen Anschauung erhalten bleiben: so muß er von dem der Glückseligkeit, mit dem er in seinem

[4]) Ja er verfolgte Kants Richtung auf Bestimmung des Guten durch die bloße Vernunftform des Allgemeinen (S. 127 ff.) über diesen hinaus, indem er das Sittengesetz auf die in dieser Vernunftform liegende Forderung der Konsequenz und Allgemeinheit zurückführte (Denkm. 10).

Ursprung verknüpft war, gänzlich gesondert werden. Dieser Begriff kann alsdann nur die Gesamtheit dessen bezeichnen, was nach der Regel des Sittengesetzes hervorzubringen möglich sei. Seine Bedeutung kann dann nur in dem Nachweis der vollendeten Güterlehre liegen, daß das Sittengesetz einer widerspruchslosen, völligen Verwirklichung fähig sei.

Hiermit ist der wahre Begriff des höchsten Gutes entdeckt, wie er der Ethik Schleiermachers zugrunde liegt. Das höchste Gut ist der Inbegriff dessen, was durch die ethische Idee hervorgebracht werden kann. Die Darlegung dieses Gedankens in der Schrift des Studenten und in der Kritik der Sittenlehre ist dieselbe, bis auf das Wort, bis auf das treffende Bild, wonach diese sittliche Idee sich zum höchsten Gute verhält wie die algebraische Funktion zu dem anschaulichen Bild der Kurve, die durch jene bestimmt ist [5]). Die epochemachende Bedeutung dieses Gedankens für die moderne Ethik war allerdings bedingt durch die Umgestaltung der Anschauung von dem dies höchste Gut hervorbringenden sittlichen Vermögen. Auch sie begann schon in dieser Jugendepoche (D. 53 ff.).

Aber auf diese Idee des höchsten Gutes — und damit wendet sich die Kritik gegen den großen Schluß Kants — läßt sich schlechterdings der Glaube an Gott und die Unsterblichkeit nicht begründen. Diese überschwängliche Idee unserer praktischen Vernunft, inmitten der Sinnenwelt, hat durchaus keinen andern Wert, keine weitere Anwendbarkeit als die überschwenglichen Ideen unserer theoretischen Vernunft besaßen. Wie diese bleibt sie durchaus nur leitend, in unerreichbarer Ferne dem Handeln vorschwebend; es gibt auch hier keine Vernunftforderung ihrer unbedingten Verwirklichung mitten in der Sinnlichkeit. Unser Teil ist, nach Menschenweise gut sein.

Gesetzt also auch, wir entdeckten einen Schluß von der unbedingten Forderung, dies höchste Gut zu verwirklichen, auf die Ideen Gottes und der Unsterblichkeit; gesetzt, wir verbesserten so den Schluß Kants durch Ausstoßung aller Beziehung auf die Idee der Glückseligkeit — und dies ist möglich in folgender Fassung: Die vollkommene Tugend ist in einer unendlichen Reihe der Entwicklung nur gegenwärtig für ein Auge, das, den Bedingungen der Zeit entnommen, mit einem Blick auf dieser ganzen unendlichen Reihe ruht; verlangt also ein Drang unserer Vernunft, daß die Idee des unbedingt Guten verwirklicht sei, so muß ein Auge Gottes da sein, für das diese Verwirklichung in der unendlichen Reihe gegenwärtig ist. Dies alles angenommen — auch so ist der Fortgang von dem Entwerfen eines verwirklichten Inbegriffs des Guten zu der Forderung, daß irgendwann im

[5]) Denkmale (s. Anm. 1 dieses Kap., künftig bezeichnet D.) S. 9, Krit. d. Sitt. Ph. I 68 ff., 165. ff.

menschlichen Willen dies höchste Gute realisiert sei, auf die falsche Voraussetzung dieses Vernunftbedürfnisses gebaut (D. S. 12).

Wie anders aber stellt sich das Trügerische dieses Schlusses noch in der Fassung von Kant!

Er beruht auf der Einführung des Begriffes der Glückseligkeit (S. 137). Dieser Begriff „Glück" in seiner höchsten intensiven, protensiven, extensiven Steigerung verwickelt in lauter Widersprüche, da seine Momente einander widersprechen (D. S. 14 f.).

Er fordert alsdann, daß wir Tugend und Glückseligkeit in einer intelligiblen Welt gleichmäßig wachsend denken (s. o. S. 137). Damit verfallen wir folgendem Dilemma: Solange uns noch etwas von Sinnlichkeit anklebt, werden auch die Gebote des Sittengesetzes niemals Naturgesetze unseres Begehrungsvermögens werden; würden wir dagegen von Sinnlichkeit jemals befreit, so schwände mit ihr das Bedürfnis der Glückseligkeit (D. S. 13).

Er nimmt endlich eine Proportion zwischen Tugend und Glückseligkeit als in unserem Vernunftbedürfnis gegründet an (S. 137). Und diese kosmische Idee der Gerechtigkeit, den Nerv des Schlusses von Kant, unterwirft nunmehr Schleiermacher seiner Kritik. Diese Kritik ward hier nur begonnen; in der Abhandlung über die Freiheit ist sie erst völlig entwickelt worden. Zu dieser schreiten wir voran.

II.

Von der Freiheit: Prüfung der Begründung unserer Willensfreiheit auf das moralische Bewußtsein.

Von dem Problem der Weltordnung wandte sich Schleiermacher einen Schritt rückwärts den Gründen der Weltansicht Kants entgegen, indem er das Problem der Freiheit aufnahm. In unablässigen Untersuchungen von 1789 bis 1792 befestigte sich in ihm die Überzeugung seines Lebens, daß auch zwischen unseren Beweggründen und unseren Handlungen eine gesetzmäßige Verknüpfung bestehe, derjenigen entsprechend, die in der äußeren Natur herrscht. Nennen wir vorläufig diese Überzeugung Determinismus. Im Sommer 1789, in der ländlichen Stille von Drossen, hatte er in drei Briefen eine Verteidigung der Ansicht entworfen, der gemäß die Wissenschaft unsere Willenskraft ganz wie jede in der äußeren Natur gegebene Kraft zu behandeln hätte. Diese schon in der Voraussetzung fehlerhafte Behandlung des Problems blieb alsdann liegen. Eine zweite, viel reifere Darstellung, die wahrscheinlich in die ersten Zeiten von Schlobitten fällt, beschränkte sich auf die sittliche Rechtfertigung seiner Überzeugung. Und damit traf er den entscheidenden Punkt in dieser großen Frage.

Die Bedeutung dieses Problems der menschlichen Freiheit wächst in dem Maße, als das Studium der geistigen Erscheinungen zunimmt; daher ihr volles Verständnis der modernen Philosophie angehört. Kants divinatorischer Geist erkannte zuerst klar die Doppelstellung der Freiheitsfrage zu der Gesetzmäßigkeit der geistigen Welt, von der die Möglichkeit eines strengen Studiums der geistigen Erscheinungen abhängt, und andererseits zu den höchsten ethisch-religiösen Bedürfnissen des menschlichen Gemüts. Weit entfernt war er, der Unphilosophie ihre Wahlfreiheit zuzugestehen, der gemäß irgendein einzelner Mensch, mit der ganzen Summe von Kräften, Einsichten, Motiven in ihm, sich irgendeiner einzelnen Frage gegenüber so oder auch entgegengesetzt verhalten könnte; so entfernt als nur Spinoza und Leibniz, Lessing und Hume, Goethe und Hegel, jeder streng wissenschaftliche Kopf der neueren Zeit. Jenseit dieser Welt gesetzmäßig verfaßter Erscheinungen, in dem Reich des Intelligiblen entdeckte er die Spontaneität des Willens, die ihm als die notwendige Bedingung zur Erklärung der moralischen Erscheinungen erschien (S. 105, 132 ff.).

Hier nun, wo Kant mit den übrigen Verkündigern der menschlichen Freiheit zusammentraf, wo er schließlich auf dasselbe, von ihm nur noch tiefer erfaßte moralische Bedürfnis, das sie alle bewegt hatte, dasselbe zu begründen gedachte, worum es ihnen allen zu tun gewesen, hier gab es eine Frage an ihn, an alle Freiheitslehrer überhaupt. Diese Frage war nur noch dringender geworden durch die immer voranschreitende Erforschung der Gesetzmäßigkeit in allen menschlichen, in allen geschichtlichen Erscheinungen, durch Kants großgesinnte, aufrichtige Anerkennung dieser Gesetzmäßigkeit. Es fragte sich: welche Voraussetzungen über die Freiheit des Willens sind denn imstande, die Tatsachen des sittlichen Bewußtseins in ihrem ganzen Umfang zu erklären, oder, was dasselbe ist, den Forderungen unseres sittlichen Wesens genug zu tun. Und diese Frage stellte sich nun mit klarstem Bewußtsein Schleiermachers Erörterung der menschlichen Freiheit (D. S. 24). Dieser Aufsatz war lange die einzige (leider in Verborgenheit gebliebene) konsequente Untersuchung derselben von seiten des Determinismus; sie ist noch heute eine der gründlichsten.

Die Äußerungen des sittlichen Bewußtseins stellen sich uns in dem doppelten Phänomen einer Verbindlichkeit gegenüber dem Gesetz und eines zurechnenden Urteils gegenüber der vollendeten Handlung dar; hieran schließt sich die Welt der moralischen Gefühle (S. 124 f.).

Die Untersuchung über das erste und schwierigste Grundphänomen des moralischen Bewußtseins, die Verbindlichkeit, erscheint verfehlt, denn schon die Analyse dieses Begriffs bleibt höchst unvollkommen. Dieser Analyse gemäß soll in ihm die Idee der idealen Notwendigkeit des Sittengesetzes

mit einer möglichen Unterordnung der Seelenvermögen unter dasselbe in jedem einzelnen Falle verknüpft sein (D. S. 24). Die Fassung des Begriffs ist unbestimmt genug, die Lösung des Problems gänzlich illusorisch zu machen, wie ein Wille beschaffen sein müsse, um diesem Begriff der Verbindlichkeit genug zu tun. Diese Lösung wird in einem Willen gefunden, der an sich selber weder gut noch böse ist, dazu mit einem moralischen Sinn ausgerüstet, von innen bestimmt, und zwar so, daß dieser moralische Sinn den übrigen Motiven gegenüber in jedem einzelnen Fall überlegen gedacht werden kann (D. S. 25). In diesem zweideutigen „gedacht werden kann" erhalten wir, nur in einer Verkleidung, das zweite Merkmal im Begriff der Verbindlichkeit, und eben in diesem Merkmal lag das ganze Problem — das wir solchergestalt ungelöst wiedererhalten. So blieb an diesem entscheidenden Punkt die Frage, ob der Determinismus unserem moralischen Bewußtsein genugtue, ungelöst, und diese Lücke ist bei Schleiermacher niemals ausgefüllt worden. Sein System bleibt daher dem sittlichen Bewußtsein diese Antwort schuldig, denn nur in der Unbestimmtheit seiner Prämissen erscheint die Möglichkeit der Antwort gegründet, daß auch die Annahme des determinierten Willens der Idee der Verbindlichkeit genugtue. Und wenn er hinzufügt: erst wenn der Wille für seine Erscheinungen erkennbare Motive enthalte, also wenn er unfrei sei, könne ein Entwurf, die übrigen Motive den moralischen unterzuordnen, gemacht werden, so könnte erst nach Entscheidung der Grundfrage dieser Gedanke bestätigende Kraft haben.

In der Analyse des zweiten Grundphänomens, der Zurechnung, tritt die bezeichnete Schwäche noch einmal hervor, dicht neben der starken Seite des Determinismus. Ich übertrage in der Zurechnung das Urteil über die Sittlichkeit einer Handlung dergestalt auf den Urheber derselben, daß dies Urteil einen Teil meines Urteils über seinen Wert ausmacht (D. S. 28). Die Frage tritt wieder hervor: Ist nun ein solches Urteil möglich, wenn die Gründe dieser Handlung gänzlich außer der Gewalt dessen liegen, der da handelt? Die Vernunft, welche urteilt, bindet, zurechnet — so lautet hier nunmehr die genauere Antwort — erhebt ihren Anspruch an das einzelne menschliche Subjekt ohne Rücksicht auf dessen partikulare Lage in der Zeit; der zureichende Rechtsgrund ihres Anspruches ist, daß die Verwirklichung ihres Gebots in diesem Subjekt überhaupt, diese Lage unangesehen, möglich sei. Dieser Rechtsgrund besteht demnach auch gegenüber dem in einer bestimmten Lage hoffnungslos determinierten Willen (D. S. 29, 30). Diese Antwort vermag offenbar durch die Abstraktion eines Willens im allgemeinen, an den die Vernunft sich wende, keineswegs die Schwierigkeit in dem Begriff der Zurechnung zu lösen; man kann nicht an Abstrakta Anspruch

erheben. Dagegen erscheint nunmehr gegenüber der Idee der Zurechnung auch die Stärke des Determinismus, die später Herbart so nachdrücklich geltend gemacht hat. Ich übertrage in ihr das sittliche Urteil auf den Willen, von dem die Handlung ausging. Dieser Schluß von Bestandteilen der Handlungen auf gewisse Beschaffenheiten in der Seele, als ihnen zugrunde liegend, ein meinem zurechnenden Urteil so notwendiger Schluß, beruht ganz auf der Voraussetzung einer gesetzmäßigen Abfolge zwischen Wille und Handlung. So ist in jedes Urteil über den Wert eines Menschen, in jede Berechnung der Widerstandsfähigkeit eines Willens in künftigen Fällen die Notwendigkeit verwebt. Und wir dürften also Handlungen so wenig zurechnen als im voraus erwarten, unterlägen sie nicht der strengen Gesetzmäßigkeit der Motivation: „Überall werden wir von der liebreichen Notwendigkeit verfolgt gleichsam, überall erkennen wir ihr Zeichen" (D. S. 31).

Und die Welt der moralischen Empfindungen, die sich mit Zurechnung und Verbindlichkeit verschwistern und in denen, als in der ihm eigenen Atmosphäre, unser Wille atmet? Das moralische Gefühlsleben, welches unter der Voraussetzung freier Willkür steht, ist erfüllt von selbstgenugsamem Stolz und wieder von leidenschaftlicher Erniedrigung; in der Einsicht in die Notwendigkeit der Motivation allein findet das sittliche Urteil Maß und Milde; ein Gedanke, in dem sich Schleiermacher mit dem tiefen, stillen Geiste Spinozas begegnete, bevor er ihn kannte. Vor allem aber hebt Schleiermacher hervor, wie dies Gefühl der Freiheit, das in uns wie eine unmittelbare Tatsache auftrete und doch nur ein Schein sei, aus der Unwissenheit über die Beweggründe unserer Handlungen trügerisch aufleuchtend, uns eine ganz schimärische Möglichkeit willkürlicher Entschließungen vorhalte, während es die zusammenhängende Arbeit an unserer Besserung als unmöglich und unnötig erscheinen lasse; wie es seine Täuschungen in die Reue mische und diese so starke moralische Empfindung völlig unfruchtbar mache, indem es jeden Zusammenhang der vergangenen Handlung mit dem mir nunmehr gegenwärtigen Ich aufhebe, ja mein Auge von der Nachwirkung dieser Handlungen in meiner nunmehrigen Existenz abwende. Er hebt hervor, wie es die Erwartung eines dem Wunder vergleichbaren plötzlichen Entschlusses in meine Entwürfe für die Zukunft einschiebe, so daß der nüchterne Ernst, der, was zwischen dem gegenwärtigen und dem erwarteten Augenblick liegt, mit pädagogischem Geist als ein Mittel benutzt, zerstört werde, der Wille in Sorglosigkeit gewiegt. Das Letzte zu sagen: dieser trügerische Schein der Freiheit verkehrt nach ihm schließlich geradezu das höchste Gefühl der Selbsttätigkeit, der Personalität, des Charakters. Denn unter der Voraussetzung dieser freien Willkür meines Willens verstanden würden Personalität und Selbsttätigkeit abnehmen mit der

Ausbildung des Charakters und der festgefügten Motivation in ihm, die keiner Willkür mehr preisgegeben ist. Nur die Einsicht in die Gesetzmäßigkeit menschlicher Handlungen lehrt dich eine Selbsttätigkeit kennen, die mit dem Wachstum des Charakters selber wächst, da sie die Notwendigkeit der Motivation in sich enthält (D. S. 31 ff., 35 ff.).

Bewundernswürdiger noch als die umfassende Zusammenordnung aller Gründe gegen eine freie Willkür menschlicher Handlungen, wie sie der Leser in der mitgeteilten Abhandlung Schleiermachers selbst studieren muß, ist für eine solche Jugendarbeit nunmehr der Blick in eine Weltordnung, in deren Gefüge die Gesetzmäßigkeit menschlicher Handlungen eine Stelle findet. Hier wird der schon in der Schrift über das höchste Gut (D. S. 14 f.) sich erhebende kritische Gedanke begründet, der den Nerv der sittlichen Weltordnung Kants durchschneidet. Der Begriff der Strafe, von dem Zustande der menschlichen Gesellschaft, in der wir leben, entnommen, leidet keine Anwendung auf die moralische Weltordnung, wie sie in Gott ruht. Auch da, wo Leibniz am wenigsten mit Anbequemung redet, bedient er sich dieses Begriffs [6]); erst die Erziehung des Menschengeschlechts erhebt sich zu einem Gesichtspunkt, auf dem jener Begriff verwandelt wird. Ich kann nicht sagen, wieweit hier Lessings Einfluß wirksam war, wieweit der Jüngling mit selbständiger Kühnheit aus den Vordersätzen, die er mit Lessing teilte, dieselben Folgerungen zog. Aber die ganze Schärfe und die ganze Gemütstiefe Schleiermachers sind in dieser Ausführung, und noch die Gestaltung der christlichen Weltansicht in der Dogmatik ruht auf den mutigen Folgerungen, die damals der junge Schleiermacher zog.

Wohl und Wehe, wie sie durch die Weltordnung verteilt sind, so verteilt, daß sich nirgend ein Verhältnis zwischen ihnen und der Tugend zeigt, führen die Gesamtheit der Individuen zu einem Ziele. Und nicht einmal durch einen kürzeren Weg hat das eine gegenüber dem langen Laufe des andern einen ungerechtfertigten Vorzug. „Mein Lieber, es kommt mir mit Ihren beiden Menschen vor wie mit Ihren beiden Kindern, da sie lesen lernten; der eine lernte sehr leicht die Buchstaben kennen, der andere sehr schwer; aber dafür begriff dieser die Verbindung derselben sehr schnell, woran jener sehr lange zu arbeiten hatte." Könnte das nicht Lessing gesagt haben? — Diese Weltordnung, im Geiste der Gesetzmäßigkeit menschlicher Handlungen aufgefaßt, bietet demnach das erhabene Schauspiel von lauter Individuen, in einer unendlichen Entwicklung begriffen, in verschiedenen Stadien ihres mannigfachen Ganges aufgefaßt. „Mit Entzücken schauen wir in ihr Liebe und Weisheit eines Wesens, welches allen vernünftigen Gliedern seines

[6]) So Leibniz, Principes de la nat. 15, Ausg. v. Erdmann S. 717.

Reiches, die sich bis zu dieser Betrachtung erheben können, ohne den Schaden eines einzigen Individui den unübersehbaren großen und lehrreichen Anblick verstatten wollte, wie sich unsere eigene Natur von der Roheit des Wilden, der sich am Fleische seiner Brüder weidet, bis zu der Vollkommenheit des weisesten Sterblichen und zu der göttlichen Tugend eines Christus oder eines Sokrates ausdehnt[7])." Dies ist schon der große Blick der Reden und der Monologen auf die erhabene Mannigfaltigkeit der moralischen Welt.

Wir ziehen das wichtige historische Resultat dieser Darlegung. Bald von Spinoza, bald aus dem prädestinatianischen System der reformierten Kirche ist der Determinismus Schleiermachers abgeleitet worden. In diesem Fragment tritt er, bevor Schleiermacher Spinoza noch kannte, hervor, und zu einer Zeit, in der weder das System seiner reformierten Kirche noch überhaupt religiöse Impulse einen starken Einfluß auf sein Gemüt hatten. Ja noch mehr, in der ganzen Breite, in der dieser Determinismus sich vor uns entfaltet, zeigt er nirgend ein religiöses, am wenigsten ein pantheistisches Motiv. Alle Erwägungen sind rein ethischer Natur; nur etwa, daß der Gedanke von der gesetzmäßigen Verfassung der Welt im Hintergrunde ruht.

Und indem wir uns von der psychologisch-ethischen Untersuchung des Willens zu dem umfassenden Horizont der moralischen Weltordnung selber erheben, tritt hier ein historisches Resultat von noch größerer Wichtigkeit hervor. Die radikale Kritik der Anwendung von Straf- und Gerechtigkeitsbegriffen auf die Weltordnung bildet einen der entscheidenden Züge in der christlichen Weltanschauung der Schleiermacherschen Dogmatik. Und nun erkennen wir, daß sie nicht aus Spinoza, sondern aus der innersten Seele der sittlichen Gesinnungen Schleiermachers selber entsprang, wir erkennen — was noch tiefer greift —, daß sie nicht aus der Scheu hervorging, bestimmte Begriffe in das Wesen Gottes zu tragen, sondern aus der erhabneren Scheu, in der Tiefe desselben etwas zu dulden, das hart erschiene im Vergleich mit unserem menschlichen Können und mit Menschenschicksal.

III.

Vom Werte des Lebens: Die Lösung der Frage von der Bedeutung unseres Daseins.

So drangen diese beiden polemischen Schriften, Teile eines größeren Planes, dem sittlichen Grundgedanken Kants selber Schritt für Schritt entgegen. Dieser selbst ist von Schleiermacher nicht kritisch untersucht worden, sondern in freien Betrachtungen stellt er ihm seine Anschauung von der Be-

[7]) D. S. 34, 35.

deutung des menschlichen Daseins gegenüber. In der heiteren, freien Umblick gewährenden Zeit von Schlobitten entstand dies Fragment (D. S. 46 ff.)[8].

Nachdem er die Ergänzung der sittlichen Tatsachen, wie sie sich in der einseitigen Auffassung Kants als Sittengesetz darstellen, durch eine von ihnen aus erschlossene jenseitige Weltordnung verworfen hat, sucht er nunmehr in dem wahrhaft inhaltlich, ohne falsche Abstraktion verstandenen Leben den Aufschluß über Sinn und Bedeutung, die es hat; der Genius des Lebens selber soll ihm Rede stehen; aus der Tiefe der Selbstbesinnung soll dieser Sinn des Lebens sich aufschließen, ohne irgendeinen hinzutretenden Schluß aus einer höheren Ordnung, aus einem zweiten Dasein, sei dieses unser eigenes künftiges oder das eines höheren Wesens. „Sie suchen die Bestimmung in den Gesetzen einer höchsten Intelligenz, von deren ganzem Wesen sie doch nur durch die vorgängige Idee dessen, was der Mensch sein soll, einen Begriff haben können und deren Gesetze sie nur aus einer Betrachtung der Zweckmäßigkeit der Welt durch die Lage des Menschen darin ziehen können." „Oder sie bestimmen aus der Idee seiner Dauer, und die Zweifel der Unsterblichkeit machen ihre Überzeugung in ihren Gründen schwankend." „Was das Bewußtsein deines Wesens dir zu werden und zu sein gebietet, das bleibt dir geboten, was auch ein höheres Wesen außer dir wollen mag."

Das Problem der Monologen war damit aufgestellt; und was so entstand, war die erste Form der Monologen, hier und da bis in das Wort hinein.

Doch mißlang ihm damals noch die Lösung dieses Problems; die Resultate seiner aristotelischen Studien erscheinen in dieser Schrift überall im Streit mit den Begriffen Wolffs und Kants. Hier mag der Leser selber in der Schrift die Ausführung nachlesen, wie sie, im einzelnen sehr geistvoll und anmutig, von einem edlen Sinn eingegeben, doch in ihren großen Linien nicht zu befriedigen vermag. Es ist ein sehr wahrer Ausgangspunkt: nicht schon in der bloßen Stärke und freien Entwicklung unserer Kräfte kann der Sinn unseres Daseins liegen; innerhalb dieser allgemeinen Lebensform unseres Daseins muß erst der eigentümliche Zweck des menschlichen Wesens gefunden werden (D. S. 52 f., Schiele S. 177 f.). Es ist alsdann die ganz richtige methodische Erkenntnis: diese unserem Dasein seinen Wert verleihende Bestimmung darf zunächst nicht metaphysisch abgeleitet werden; in dem unmittelbaren Leben des Gefühls ist sie zunächst gegenwärtig: seine Auslegung ist die Formel dieser Bestimmung. Aber wem erschiene nun in

[8] *Wieder abgedruckt im Anhang von Schieles Ausg. der Monologen Schleiermachers, 2. Aufl. 1914, S. 166—198, im folgenden bezeichnet mit Schiele.*

der abstrakten Formel der Einheit unserer Erkenntnis mit den Kräften des Begehrens die wahre Auslegung dieser Welt von Gefühlen?

Dennoch enthält diese abstrakte Formel die erste Gestalt jenes sittlichen Grundgedankens, vermöge dessen Schleiermacher, über Kants Dualismus hinausgehend, den ganzen vollen Menschen der sittlichen Betrachtung unterwarf. Der Sieg einer einheitlichen ethischen Betrachtung liegt in dem Gedanken, daß die sittliche Forderung jeden Moment unseres Daseins ganz und völlig erfülle, jeder einzelne Impuls in sie aufgenommen werden könne. Aber diese Einheit des Lebens erscheint nur als ein idealer Anspruch; im einzelnen sehen wir uns beständig von der Feinheit des sittlichen Gefühls verlassen; und so dringt an diesen Stellen der nackte Drang, glücklich zu sein, als für sich berechtigte Macht in unser Leben ein. Wir sind wieder dem Dualismus verfallen: „ein doppeltes Ziel meines Daseins, ein doppeltes Streben meiner Seele, eines unabhängig vom andern, dieses eingeengt von jenem" (D. S. 54, Schiele S. 181).

Steht solchergestalt unser Dasein unter einer doppelten Bestimmung, so entscheidet sich auch sein Wert nur in einer zwiefachen Untersuchung: Welche Bedingungen enthält unser Leben für die Erreichung der sittlichen Bestimmung? welche für die Erlangung des Glücks? Diese Untersuchung ist in der Predigt, in der Schleiermacher das Problem zuerst behandelte (D. S. 46 f., Schiele S. 149 ff.) durchgeführt, doch in zu dürftigem Entwurf. Das Fragment der Schrift enthält eine Reihe von schönen und wahrhaft tiefen Gedanken über die Bedingungen des Glücks, die wir dem Leser dringend empfehlen, sehr bedeutende Beiträge zu einem Nachweis, wie die verschiedenen Lebenslagen für die Entwicklung von Glücksempfindungen gleich günstige Bedingungen enthalten; eine den optimistischen wie den pessimistischen Philosophemen gegenüber höchst beachtenswerte Erörterung der Unmöglichkeit, den Durchschnitt unserer Lebensempfindungen, ihre Summe, zu messen; es gibt kein wissenschaftliches Urteil über den Wert des Lebens, sondern nur subjektive Gemütsurteile.

Die Grundstimmung der Monologen durchzieht bereits diese Selbstbetrachtungen, der herbe Stolz, mit dem sich schon der Jüngling gegen die seinem Leben mitgegebenen Leiden waffnet: seinen schwächlich gebauten Körper, der unter jedem kleinen Zufall leidet, Augen, deren Ermatten er seit seinen ersten Studienjahren entgegensah, die Entsagung, die seine unsichere, abhängige Lage in der äußeren Welt forderte und die schon damals ihn in der Rückwendung in seine innere Welt und ihre Ideale seine Unabhängigkeit finden ließ. „Verschließe deine Ideale; nichts sei in der Welt, dem du dich ganz hingibst; liebe keinen Menschen, ohne dir Grenzen deiner Harmonie mit ihm zu setzen!" Das Leiden einer Seele, die immer mehr gab,

als sie von andern empfing, war sein Schicksal sein Leben hindurch. Auch hierin lag ein Druck, der beständig die Befreiung durch Religion von ihm forderte.

Das war also der erste Entwurf der Monologen. Es weht in ihm ein von den vorigen Schriften ganz abweichender Geist. Es gibt ein Lebensalter, in dem das persönlichste aller Probleme, das Problem des Glücks, uns aus der ganzen Welt wie mit dunklen Augen anblickt. Das war die Lebensepoche, in der Schleiermacher dies Fragment schrieb, ohne einen Gedanken vielleicht an Veröffentlichung. Der Zug diesem Rätsel entgegen leitet seine Feder; nachdem er die Lösung gefunden, deren er damals fähig war, endet er. So brachen später unwillkürlich, aus einem Gemütsbedürfnis, auch die Monologen hervor. Aber der Gegensatz der Epochen erscheint schon in der verschiedenen Anlage. Was er solle, wollte Schleiermacher in dieser Schrift erörtern, was seine Bestimmung fordere, was sein Glück fordere, dann erst, was er sei. Dies alles, Sollen und Sein, Glück und Bestimmung, fiel ihm zusammen, nachdem er die Bedeutung des Lebens, soweit ihm sie aufzufassen vergönnt gewesen ist, in jener späteren Lebensepoche entdeckt hatte.

IV.

Predigten: das Christentum als die höchste erziehende Macht in der moralischen Welt.

Vernichtet war für den unbestechlichen Scharfsinn des Jünglings jeder alte und neue Anspruch der Philosophie, durch allgemein gültige, rein wissenschaftliche Schlüsse eine höhere Weltordnung zu begründen. Es ist ein deutliches Bild seines individuellen Charakters, wie es seine Freunde entwerfen und seine Schriften dieser Epoche bestätigen: unermüdlich in Debatten, langatmig, beharrlich, kalt beinahe in seinem Denken, geduldig im Abhören aller Gründe und Gegengründe. Mit Zweifeln hatte er angefangen zu denken, mit starkem, jedem Ansehen gegenüber unbefangenem Selbstgefühl seinen einsamen Weg fortgesetzt; im Schwanken aller Überzeugungen hatte er sich darin gefestigt, den Charakter allein auf die innere Macht des moralischen Bewußtseins und seiner Grundsätze zu stellen, unangesehen den Wechsel der Religionsbegriffe, schon damals ein echter, weil ein kritischer, weiterforschender Schüler Kants. Er zeigt eine großartige Gleichgültigkeit gegen alle äußeren Lebensverhältnisse, bis zum Zynismus, einen in sich selber gekehrten Zug einsamen Grübelns, verbunden mit leidenschaftlichem Bedürfnis der Freundschaft, der Mitteilung; eine Sprödigkeit des Denkens,

die den äußersten Folgerungen nachgeht: wie denn der Jugendepoche aller intellektuell groß angelegten Charaktere diese Grundzüge eigen sind [9]).

In einer solchen Seelenverfassung mußte der Jüngling auch dem Christentum sehr kritisch gegenübertreten. Seine Arbeiten hatten ihn dahin geführt, die Unabhängigkeit des sittlichen Lebens von der Religion festzustellen, die Begründung der Freiheit auf das moralische Bewußtsein zu verwerfen und es sehr skeptisch anzusehen, wenn Kant eine übersinnliche Welt auf dieses Bewußtsein gründen wollte. Aber als er das Brüder-Christentum hinter sich ließ, war doch Religiosität als ein höheres Bewußtsein in ihm und eine innere Stellung, in der er den Einwirkungen der Welt gegenüber durch die Beziehung zum unsichtbaren Zusammenhang der Dinge in seiner vielduldenden Seele Gleichmut und Freudigkeit behauptete, war ihm geblieben. Dies erweisen nun seine Predigten. Sie zeigen, daß die Weltansicht dieser Jahre nicht nur eine Theorie für ihn war, sondern eine innere Kraft, das Leben zu überwinden. Die kritische Benutzung dieser Predigten ist freilich nicht leicht, da er sich sowohl in dem, was er sagt, wie in dem, was er verschweigt, als Pädagog fühlte. Man muß seine brieflichen Äußerungen hinzunehmen; sie spielen gern mit dem schroffsten Ausdruck; doch drücken sie wenigstens für den Moment am schärfsten aus, was er empfand.

Und zwar ist hier nun von der größten Bedeutung, daß der tiefgreifende Gedanke von der strengen Sonderung der Wissenschaft und des religiösen Gemütslebens mit ihm sozusagen herangewachsen zu sein scheint. Schon in Halle, in den Gesprächen mit Brinkmann, war diese Frage immer wieder hervorgetreten. Die unermüdlichen Versuche einer philosophischen Theologie führten immer wieder auf die Untersuchung, ob eine solche Einführung der strengen wissenschaftlichen Begründung in die Welt religiösen Glaubens überhaupt berechtigt sei. In einem Briefe aus Drossen vom 28. September 1789, der eine Urkunde von großer biographischer Bedeutung darstellt, sagt er, es gebe ein Mittelding, fromme Köpfe oder philosophische Christen. „Diese, welche ihre Vorurteile und gewisse mißverstandene Winke ihres Herzens mit ihren Einsichten vereinigen wollen, diese, welche noch nicht über den Rubikon gegangen sind, brauchen allerdings eine solche Anwendung, welche man Dogmatik nennt. Ohne sie würde meiner Meinung nach das Christentum gar nicht das geworden sein, was es ist, es würde vielleicht lauter Nutzen und gar keinen Schaden gestiftet haben; es wäre eine Sammlung von Sittenregeln, für jedermann brauchbar, geblieben, vermischt mit einigen Lehrsätzen, die sich, da sie sich bloß auf das Judentum bezogen, auch nur unter den Juden

[9]) Vgl. bes. den Briefwechsel mit Brinkmann, z. B. IV, 38 ff., dazu die Schilderung eines Unbekannten an seinen Vater Br. I 318 f.

und ihren Nachkommen erhalten haben würden. Allein nachdem einige superstitiöse Sophisten zu demselben übergetreten waren, fingen die Heiden an, es als eine philosophische Sekte anzusehen und zu bestreiten, wodurch sie veranlaßten, daß man nun die Bibel als ein System, als eine besondere theoretische und praktische Erkenntnisquelle zu behandeln anfing. Die philosophischen Christen mußten sie nun nicht nur mit sich selbst in Übereinstimmung bringen — magnus mihi erit Apollo, wer das vollständig bewerkstelligen wird —, sondern auch ihr Verhältnis gegen die Vernunft festsetzen (denn es konnte nicht fehlen, daß sie mit dieser in der Qualität eines allgemeinen Prinzips, wozu sie mehr durch ihre Feinde als ihre Freunde erhoben worden war, oft in Kollision kommen mußten), und daraus entstand die vollständige Dogmatik, welche sich immer mit der Philosophie der Zeit verändern wird. Die philosophischen Christen werden nicht aufhören, daran zu zimmern und zu hämmern, und alle die schönen Fassaden, welche sie allen vier Weltgegenden darstellt, von Herzen zu bewundern, während daß die jenseit des Rubikon sie als ein leeres und unnützes Gebäude verachten werden, und alle die Mühe und den Scharfsinn bedauern, die jahrhundertelang darauf verschwendet worden. Wenn man die Entstehung der Dogmatik von dieser Seite betrachtet, so wird man sich über ihre jetzigen und künftigen Schicksale — sie seien, welche sie wollen — gar nicht wundern" [10]).

Schleiermacher verwirft also die Dogmatik in ihrer ganzen historischen Entwicklung. Er erkennt schon in dieser Epoche, wie verhängnisvoll das Unternehmen gewirkt hat, aus der Bibel ein dogmatisches System zu entwickeln und dies System mit der Vernunft in Verhältnis zu setzen. Eine fast verbitterte Stimmung gegen diese christliche Dogmatik tritt hervor. „Meine Partie — sagte er gelegentlich — ist unwiderruflich genommen, und wenn Wizenmann und Sokrates selbst zur Verteidigung des Christentums aufstehen, so werden sie mich nicht zurückbringen [11])." Dazu regten sich zuzeiten Zweifel über die Unsterblichkeit; auch hier wieder ein merkwürdiger Fall sehr frühen Hervortretens wichtiger Züge der Weltansicht in einem bedeutenden Kopf. Bald verteidigt er sie seinem Freunde Brinkmann gegenüber, doch „mit vieler Nüchternheit", bald dünkt ihn, daß auch etwas, was all unseren Gemütsbedürfnissen widerspreche, darum doch nicht unmöglich sei. Ja es erfüllt sein Gemüt mit Unruhe, wenn er an die Möglichkeit seines frühen Todes denkt — ihm sehr naheliegend —, „ob es rechtmäßig sei, in den letzten Augenblicken seine Gesinnung zu verstellen, um liebende Verwandte nicht in schrecklichen Gedanken zu lassen, oder ob man sie aufrichtig herausjagen müsse, um zu zeigen, daß man auch so ruhig sterben könne" [12]).

[10]) Br. IV 28, 29. [11]) An Brinkmann, handschr. [12]) An Brinkmann, handschr. 9. Dez. 1789.

Noch in Schlobitten gesteht er dem treuen Oheim, wie seine Phantasie, selbst seinem Verstande zum Trotz, mit dem Naturalismus spiele. So gärungsvoll erscheint damals sein religiöses Gemütsleben.

In dieser Zeit der Gärung mußte er Abneigung gegen das Predigen empfinden, und er hat sich darüber wohl spöttisch geäußert. Aber der Oheim lehrte ihn das Christentum als eine erziehende Macht anzusehen, „dem Volk seine Pflichten durch eine wirksamere, überredendere Art vorzustellen". Unter diesem Gesichtspunkte der Aufklärung, der aber in ihm doch noch eine besondere Tiefe hatte, hat er vom November 1789 ab in Drossen gelegentlich und dann im Landsberger Predigtamt regelmäßig gepredigt [13]).

Seine Predigten aus diesen Jahren tragen das Gepräge des rationalistischen Kanzelstiles: alle einzelnen christlichen Dogmen werden bezogen auf die Entfaltung der sittlichen Kraft. Die Religion „hilft uns zum Guten", sie führt die Moral aus der bloßen Erkenntnis in das Reich des Herzens hinüber. Und in demselben Sinne wird die Sendung Christi gedeutet: seine Mission war eine moralische, er wirkt auf uns als „Vorbild", „Lehrer" und „Freund", und die kalten Vorschriften der bloßen Vernunft werden durch sein anschauliches Bild in tiefe Rührungen der Seele verwandelt. Sein Tod ist der Erweis, „wie groß in ihm die Überzeugung von den heiligen Wahrheiten war". Das ist ganz der Christus der Synoptiker, dasselbe Ideal der menschlichen Vollkommenheit, dessen ethische Wirkung auf die Gemeinde auch Kant in diesen Jahren an die Stelle der kirchlichen Lehre von Erlösung, Rechtfertigung usw setzte. Aufgelöst sind jene alten harten Dogmen von Versöhnung, stellvertretender Gerechtigkeit, und noch bleibt er dem künftigen johanneischen Christusbegriff fern, dessen „Urbildlichkeit" bis in metaphysische Tiefen hinabreicht.

Aber unter der Decke dieser rationalistischen Moralpredigt ruht doch verborgen etwas Tieferes; hier tut sich uns die große Kontinuität in der Entfaltung des modernen religiösen Bewußtseins auf; aus ihr stammt die Gemeinsamkeit zwischen der Aufklärungsreligiosität, der Frömmigkeit der herrnhutischen Gemeinden und der aus dem Schoße beider sich losringenden künftigen Theologie Schleiermachers, die dann in der Glaubenslehre ihren Abschluß fand. Nicht in Dogmen und Begriffen liegt dieses verhüllte Gemeinsame, sondern in jener Gemütsverfassung, die wir aus der Schrift über den „Wert des Lebens" kennen. Sie spricht sich aus in der Wendung von

[13]) Predigten Bd. VII, herausg. von Sydow. Einige Verbesserungen der Zeitbestimmung für die erste Sammlung ergeben die Anmerkungen zum dritten Bande des Briefwechsels und Denkmale S. 46 f. — Anm. S. 328, vgl. Vorr. XV der Predigten zu berichten aus Br. I 104; zu dem Vorr. XV richtig erschlossenen Plan einer Predigtsammlung vgl. Br. III 62.

der religiösen Transzendenz zu jener Innerlichkeit, welche die entscheidenden Züge des Lebens zu einer Form des Erlebens zusammenfaßt, in der auch die Beziehung zum unsichtbaren Zusammenhang der Dinge ihre Stelle hat. Reiferes Lebensbewußtsein, leidenschaftslose Sanftmut, sich ergebende Gleichmütigkeit sind im Bewußtsein dieser höheren Beziehung begründet, und sie ist selber höchste Seligkeit. Das „christliche Gemüt", das „Herz" ist der Sitz der Religiosität. Die ruhige, zu Gott freudige Lebensverfassung beruht auf einer „allgemeinen und festen Richtung des Herzens zum Guten"; aus ihr entspringt die Richtung auf das Wohl der Menschheit; auf „alles, was Mensch heißt" erstreckt sich diese universale Sympathie, sie sucht das Gute überall auf; aus dieser Stimmung entsteht die Harmonie der Seele, die dem großen Ziele, das in der Ordnung der Dinge dargelegt ist, das kleine persönliche Schicksal unterordnet [14]).

Nun ist nicht mehr der ein Christ, der sich „ein die menschliche Natur übersteigendes Ziel" vorsetzt und mit dem platonischen Schwärmer gemeinsam das Transzendente sucht, sondern wer die „ewigen unveränderlichen Gesetze des göttlichen Willens" wie die seiner eigenen Natur anerkennt, wer sich in dem beseligenden Blick auf das Ganze beruhigt und in ihm die höchste Vorsehung verehrt. Hierin findet er seine Versöhnung mit dem Leben, in der Hingabe an diese feste Ordnung empfängt jede sittliche Kraft ihre Stärke und ihre Stelle, zu wirken. „Und so heißen wir dich willkommen — sagt die Neujahrspredigt von 1793 —, du neues Jahr; wir kennen die mancherlei lebhaften und sanften, starken und lieblichen, erhabenen und unschuldigen Menschenfreuden; wir sind ihrer Begleitung gewohnt, und froh gehen wir ihnen aufs neue entgegen; wie uns eine jede derselben erscheinen, wo sie uns die Hand reichen, wie lange sie bei uns weilen wird, das überlassen wir der Macht, die uns führt [15])."

So liegt denn all unsere Seligkeit im religiösen Zustande selbst; der Wechselverkehr mit einem Jenseitigen, der für das Opfer des Herzens Güter gewinnt, ist aufgegeben. Eine tiefe Umbildung der christlichen Frömmigkeit bereitet sich hiermit vor. Sie ruht auf Kant.

Deutlich wird dies an einer Konsequenz, die besonders eingreifend ist, an der Behandlung des Gebets in diesen Predigten. Eine der frühesten unter ihnen zieht schon in vorsichtigem Ausdruck, aber unerbittlich die Folgerungen seiner religiösen Lebensanschauung, wie sie in der Glaubenslehre dann nur ausführlicher und gründlicher enthalten sind [16]). Auch die Glaubenslehre geht von dem Joh. 16, 23 begründeten Satze aus: nur das Gebet im Namen Jesu hat die Verheißung, daß es erhört wird. Ganz so schon diese

[14]) Pr. VII, 117 ff. [15]) Ebd. S. 150. [16]) Ebd. S. 27 ff.

Predigt des Jünglings. Und hier wie dort wird dies so interpretiert: wenn wir uns in den Willen und die Ordnung Gottes ganz hingeben, so wird die darin gegründete Richtung auf die Verwirklichung des Reiches Gottes der Erreichung ihres Zieles sicher sein können. Wenn dies „das einzige Ziel ist, das wir unverrückt im Auge behalten", dann und nur dann, und nur in bezug auf das darin Enthaltene dürfen wir „der Erhörung unseres Gebetes uns versichert halten". Sofern unser eigenes Wirken zu diesem Ziele in Frage kommt, ist nicht der Wunsch, sondern nur der feste Wille entscheidend für die Erhörung des Erbetenen [17]). Dagegen die Erhörung des Gebetes, das äußere Angelegenheiten, irdisches Glück zum Ziele hat, nennt er schon damals hart eine „schön aussehende giftige Frucht". Wir können nur wollen, was der Allweise, Allgütige uns von Ewigkeit zugedacht hat [18]). Wenn nun augenscheinlich in jenem Gebete im Namen Jesu nach der Formel der Glaubenslehre „der Zusammenhang zwischen dem Gebet und der Erfüllung darauf beruht, daß beide in einem und demselben gegründet sind, nämlich in der Art und Weise des Reiches Gottes" [19]), so fällt das Gebet in allen seinen Formen, um wieder mit der Glaubenslehre zu reden, unter den Begriff der „Seelenpflege" [20]). So sagt die Predigt des Jünglings: „Ein Gebet um die Befriedigung unseres Herzens kann die Wünsche desselben nicht erfüllen, wohl aber läutern und reinigen, es ist das beste Mittel, sie von der glühenden Hitze der Begierde zu jener mäßigen Wärme zurückzubringen, bei welcher wir biegsam genug sind, uns der Führung einer höheren Weisheit zu überlassen." [21]) „Wir fangen mit dem Gedanken an, unseren Willen zu dem seinigen zu machen", und „wir enden damit, daß der Wille Gottes unbedingt der unsrige wird" [22]).

In derselben Richtung behandelt er einen andern, für die neue Wandlung der Religiosität entscheidenden Begriff: den des göttlichen Beistandes in Rücksicht auf die Handlungen des Christen. Auch hier entfernt er jede Vorstellung eines göttlichen Eingriffs in den Weltlauf. „Die in der menschlichen Seele liegenden, durch die Religion belebten, durch Übung gestärkten Kräfte sind eben der Beistand Gottes." [23])

So liegt in der religiösen Seelenverfassung Schleiermachers von Anfang an, ganz unabhängig von seinem späteren Verhältnis zum Pantheismus, die Tendenz, die christliche Frömmigkeit von jeder Art von Magismus definitiv zu befreien. An die Stelle einer Wechselwirkung zwischen menschlichem und göttlichem Willen, an die Stelle religiöser Vorgänge, die den göttlichen Willen beeinflussen wollen, tritt als ausschließlicher religiöser Vorgang die Aufnahme der Gottheit in den eigenen Willen.

[17]) Ebd. S. 36. [18]) Ebd. S. 38. [19]) Glaubenslehre II 2. A. S. 411.
[20]) Ebd. S. 413. [21]) Pred. VII S. 39. [22]) Ebd. S. 40. [23]) Ebd. S. 239.

Die Übereinstimmung der Predigten mit der späteren Entwicklung seiner Frömmigkeit wird nun aber noch entschiedener in den Momenten des spezifisch Christlichen, das sie enthalten.

Hiermit betreten wir freilich einen sehr unsicheren Boden. Wir haben nicht, wie bei den philosophischen Aufsätzen, die Handschriften. Und das ausdrückliche Einverständnis Schleiermachers mit dem Prinzip der Pädagogie zur Sittlichkeit, mit dem das der Akkommodation an die religiösen Vorstellungen der Gemeinde notwendig gegeben ist, macht überall da, wo eine solche Schonung und Anpassung angenommen werden kann, zweifelhaft, wie weit sich diese Anpassung an solchen Stellen erstrecken mag. Dagegen werden diese Predigten überall da sichere Benutzung gestatten, wo die dargestellte religiöse Seelenverfassung nach einer Erfassung des spezifisch Christlichen ringt, aber kein Grund einer solchen Anpassung ersichtlich ist.

Sie enthalten schon die Stellung der Frömmigkeit zu Christus, von der dann die Glaubenslehre beherrscht ist. Die Verwerfung des Dogmas von dem Opfertode Christi zur Versöhnung Gottes wird in diesen Predigten nur gestreift; dieser Kampf liegt hinter Schleiermacher, und in den Gottesfrieden seines religiösen Bewußtseins dringt kein Laut aus dieser düsteren Welt. Er spricht seine Antipathie gegen „den betäubenden Schrecken vor der Strafgerechtigkeit Gottes" aus; er übergeht aber in der schönen Predigt über die „Verkündigung des Todes Christi" [24]) dieses harte Dogma gänzlich. Er stellt ihm den Umgang mit dem Erlöser gegenüber, die Kraft seines vorbildlichen Lebens, seine Gemeinde emporzuziehen zu einer höheren Lebensverfassung.

Wie Herder gelehrt hatte, die Bibel menschlich zu lesen, so steht Schleiermacher und mit ihm die ganze Religiosität der Aufklärungszeit zu Jesus: „Wir wollen davon ganz menschlich reden, uns nicht auf die Weissagungen der Vorwelt, nicht auf das Zusammentreffen so vieler merkwürdiger Umstände, nicht auf so manche wundervolle Tat berufen, die Christus ausführte" [25]). Leben und Schicksal Jesu malt er der Gemeinde als durch und durch mit uns verwandt, mit schonungsvoller Hand den Nebel der Wunder zur Seite schiebend: seine Seele war wie die unsrige, seine Versuchungen die unsrigen — ausgenommen die Sünde. „So war er in allen Dingen ganz menschlich und wußte nichts von dem eitlen Ruhm, daß er über alles Irdische hinweg sei, daß sein Herz an nichts hange [26])."

Es geht von dem heiligen Bernhard und Franz durch die deutsche Mystik und die Spiritualisten der Reformationszeit, von denen doch auch Luther in seiner lebendigsten Zeit tief angeregt war, zu Zinzendorf eine

[24]) Ebd. S. 205 ff. [25]) Ebd. S. 5. [26]) Ebd. S. 186.

Kette, die das tiefst Lebendige, das psychologisch Wirksamste im Verkehr der Seelen mit Jesus umfaßt. An sie schließt sich Schleiermachers Verhältnis zu Christus. Das ablehnende Verhalten Ritschls gegen diese Art der Frömmigkeit, bei der die psychologische Kraft in dem lebendigen Verhalten zu dem religiösen Ideal Mittelpunkt des christlichen Bewußtseins wird, ist höchst einseitig und unvermögend, der mystischen Tiefe des christlichen Bewußtseins genug zu tun.

Fragt man nun nach dem Ursprung dieser inneren Stellung Schleiermachers zu Christus, so wirken herrnhutische Religiosität und Kants tiefsinnige Analyse des Christentums hier zusammen. Diese beiden Faktoren sind in Schleiermachers Christuslehre ohne Zweifel verbunden gewesen.

Nachdem 1792 der erste Abschnitt der Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, die Lehre vom radikalen Bösen erschienen war, trat 1793 das Ganze hervor. Kants Christuslehre ist, wie die Fichtes und Schleiermachers, vom Johannesevangelium getragen. In Christus ist das Ideal der menschlichen Vollkommenheit, als Erscheinung und Abglanz des moralischen Wesens der Gottheit selber, daher als in Gott enthalten und aus ihm hervorgegangen, in einem religiösen Symbol von bleibender Gültigkeit ausgedrückt. So wird dieser Christus schon von Kant als das „Urbild" bezeichnet [27]). Dieses Urbild, zu dem der Glaube Christi zeitliches Leben erhöht, ist der Ausdruck der in dem Gewissen enthaltenen Idee des Sittlichen. Das Verhältnis des Gläubigen zu ihm ist das der „Nachstrebung" [28]). Und dieses Ideal verwirklicht sich, indem der Mensch „Mitglied eines ethischen gemeinen Wesens", als des Reiches Gottes auf Erden wird. Hier ist, abgesehen von dem symbolischen Charakter des Urbildes, dieselbe Verbindung der Begriffe, die in Schleiermachers Glaubenslehre enthalten ist. Von der Spekulation Schellings und Hegels unterscheidet diese Interpretation der Christuslehre sich dadurch, daß nicht metaphysische Identitäten, sondern Verhältnisse des Wirkens und des Bedingtseins diesen Zusammenhang ausmachen. In der hierin enthaltenen Sonderung der Gottheit von Christus als dem sittlichen Ideal, dem Verhältnis dieses Ideals zur christlichen Kirche als dem der Kraft zu ihren Wirkungen, ist Schleiermachers Glaubenslehre einig mit Kant und unterschieden von Schelling und Hegel.

Diese Verbindung von Begriffen in Kant wird nun von Schleiermacher in sein religiöses Erlebnis in der Gemeinde Zinzendorfs aufgenommen. Mit der Ungebundenheit des ungeschulten religiösen Genies hat

[27]) Religion innerhalb, 1. Aufl. S. 74 ff. Kants W. W. v. Hartenstein Bd. 6, 155 ff. [28]) Ebd.

Zinzendorf allen religiösen Anregungen sich hingegeben; Widersprechendes wird gleichzeitig als religiös lebendig von ihm empfunden. Aber das Entscheidende ist doch für ihn, daß „der liebe Heiland erst einmal eine Gestalt im Herzen gewonnen hat". In diesem Umgang mit Jesu, durch den er in uns Gestalt gewinnt, liegt die psychologische Kraft, die den Christen bildet; „wir sind treu von uns selbst, wie alle verliebten Herzen". So liegt ihm der religiöse Prozeß in den Erfahrungen des Herzens, in denen die in Christi Leben ausgebreitete, in seinem Tode gipfelnde Wirksamkeit Christi in dem Gläubigen und der Gemeinde Gestalt gewinnt. Selbst die Lehre von der Kenosis wird von ihm dem Bedürfnis dienstbar gemacht, in Christi Menschlichkeit die Bedingung für dieses Lebensverhältnis zu gewinnen. Die Unerkennbarkeit Gottes, den wir „sein lassen, wer er ist, da wir es nicht erreichen können", wird durch Leben und Tod Christi aufgeschlossen. Und in der Schrift περὶ ἑαυτοῦ sind diese Seelenerfahrungen, in denen der Christ sich gestaltet, zu moderner Seelenbeobachtung gesteigert, wie sie überall in dem Herrnhuterkreise, in dem Schleiermacher sich entwickelte, uns entgegentritt — Züge, die Schleiermacher und seine Glaubenslehre mit Zinzendorf und den Gemeinden verbunden erhalten.

Alles dies zusammengenommen, erweist sich nun das Verhältnis zu Christus in den Predigten als ein Fortklingen der herrnhutischen Seelenverfassung in einer Epoche seines Lebens, die unter dem Zeichen Kants steht. Trat auch erst 1793 die religiöse Hauptschrift Kants hervor, Schleiermachers wahrsagender Geist verstand aus den vorhandenen Schriften, wohin Kant zielte. Das psychologische Verhältnis des sittlich ausgestatteten Menschen zu dem vorbildlichen Leben und Tode Christi ist der Kernpunkt alles spezifisch Christlichen in diesen Predigten. Wohl interpretiert er das oft durch die einfachsten Vorstellungen der protestantischen Aufklärung; das Christentum gibt uns Beruhigung über unser Verhältnis zu Gott und über die Ordnungen der Welt, Christus ist Lehrer und Vorbild in solchem friedevollen Verhältnis [29]). Und wenn wir Schleiermachers Auffassung von Christus gegenüberstellen dem herrnhutischen Umgang mit dem lieben Heiland, so tragen Schleiermachers Predigten einen männlicheren Charakter. Aber wie ihm im Umgang mit Christus einst das sittliche Ideal des eigenen Lebens aufgegangen war, zieht es ihn zu einer Fassung seiner Religiosität, wonach dem Herzen die Regel des Gewissens erst konkret, lebendig und kraftwirkend wird in der Vorbildlichkeit des Lebens Christi, obwohl ja die Autonomie des sittlichen Bewußtseins ihm unverrückbar feststeht. Fast in der Sprache der Reden preist die Antrittspredigt in Landsberg (1794)

[29]) So gleich in der ersten Predigt VII S. 10, 11.

den Umgang mit Jesu. „Denkt euch, daß ihr überrascht würdet von einem jener seltenen Augenblicke, wo die ganze Seele mit Gott beschäftigt ist, wo wir von Herzen angeloben die unverrückbare Nachfolge Christi, um derentwillen wir uns in diesem Augenblick stark genug fühlen, die bittersten Leiden zu übernehmen; — ich höre auf, es zu bezeichnen, was ich meine, jeder Christ muß es aus Erfahrung kennen .....“; auch für ihn sind diese Augenblicke Zustände „des höchsten Gefühls“. Er wußte sich in diesem Bekenntnis zu Jesus als ein Glied der christlichen Gemeinde und unter dem Einfluß der christlichen Gemütsverfassung, wenn auch dieses Gemeinschaftgefühl in ihm noch nicht so herrschend ist wie später. „Zeige mir doch die Münze deiner Gesinnung und deiner Tugend: wess' ist das Bild, wessen die Überschrift? Wem ist sie nachgebildet? — nicht Jesu von Nazareth? ..... Warum nicht bekennen: Ja, ich folge diesem Jesu?“ .....[30]).

Da nun aber Schleiermachers dargelegte sittlich-religiöse Gedanken in dieser Epoche über die Kantische Bestimmung der Regel des Handelns fortschreiten zu der Besinnung, wie Wert und Bedeutung des Lebens das umfassendere Problem sind, da er also die beständige Gegenwart des höheren Bewußtseins in dem Gottesfrieden des Gemüts als die Gesinnung ansieht, die den unter der Regel des Handelns Stehenden mit dem Weltlauf versöhnt, so muß auch in Christus die Kraft zu solcher Gesinnung von ihm erblickt werden. Demnach geht er, wie später in der Glaubenslehre, von der Herrschaft der Sinnlichkeit über den Menschen aus; mit der nüchternen skeptischen Betrachtung des empirischen Menschen, die schon damals heraustritt, hebt er die Hemmung hervor, die hieraus für die Entwicklung der Gesinnung sich ergibt, und Christus ist ihm eine lebendige Kraft der Gesinnung, welche die „erhabenen Grundsätze, die strengen Gebote und den herrlichen Trost“, die an sich in uns liegen, zu allgemeiner Wirkung bringt[31]). Darin liegt nun aber der entscheidende Unterschied: später ist Christus die spezifische Vollendung der Menschennatur, sonach nicht Vorbild, sondern Urbild, nicht eine Kraft, die das in uns Liegende zu allgemeiner Wirkung bringt, sondern eine solche, die durch die Macht der erscheinenden Vollendung uns zu sich hinanzieht. Freilich bleibt dabei eins unaufgeklärt. In dem Menschengeschlechte ist die Durchdringung des Sinnlichen mit der Vernunft, die in der ganzen Natur sich vollzieht, zur bewußten Aufgabe geworden; das ganze System des Aufbaus sittlicher Kultur ist in dem Menschengeschlechte wirksame Kraft; und dennoch soll Christus notwendig sein, um gleichsam als höchst persönliche Konzentration dieser Kraft die Höherbildung der Menschheit zu bewirken?

---

[30]) S. 210, 209. [31]) S. 11 f., 168 f., 208 ff.

Wie aber in dieser späteren Christologie ein Überschuß der Aussagen von Christus über die Konsequenzen des Systems hinaus vorliegt, so mag das schon in der religiösen Stimmung des jungen Predigers der Fall gewesen sein. Daher dem Zögling der Herrnhuter in das, was sein Denken als Akkommodation erkannte, mindestens ein Nachklang alter Gefühle mit innigerem Gefühlsanteil sich einmischte. Meist bedient sich der Zögling der Aufklärung, wenn er von Christus spricht, jedoch der einfachen Begriffe von einer Sendung Gottes an die Menschen, vom „Sohn Gottes“ [32]), von dem Propheten und Gesandten der Gottheit, der über die andern hinausreicht durch Lehre und Vorbild [33]) — Begriffe, die im Christentum wegen seines Zusammenhangs mit dem Denken der klassischen Völker und des Judentums die ursprünglichen sind, die dann Grotius und die folgende Aufklärung richtig wieder herausgehoben. Er muß nach Kants und Lessings Vorgang daran festhalten, daß die „Religion Jesu“ heute für uns ihre Gewißheit nur durch ihre Übereinstimmung mit dem in unserer Besinnung Enthaltenen besitzen kann und darf; und hat er in den Osterpredigten [34]) in bezug auf die Auferstehung in der Sicherheit der Überzeugung sich den Zuhörern akkommodiert, so erkennt sein Scharfsinn doch auch damals in dieser Rücksicht schon dieselben Schwierigkeiten, die seine spätere verklausulierte Annahme eines äußeren geschichtlichen Tatbestandes der Auferstehung ihm aufgezwungen; die Zuverlässigkeit jedes andern Zeugnisses der Apostel würde hinfallen, wenn sie in diesem Punkte sich getäuscht hätten [35]). Schwierigkeiten, die bei der Lage der historischen Kritik zur Zeit von Schleiermachers Jugend in der Tat unüberwindlich waren.

Über das hinaus, was diese Predigten in Schleiermachers Entwicklung bedeuten, besitzen sie einen eigenen Wert, eine eigene Schönheit. Selbst einige von den Irrtümern, die hier, wie überall in den Vertretern der Aufklärung, mit wertvollen Wahrheiten gemischt erscheinen, die handfeste Begründung dieser Weltordnung, die Anschaulichkeit ihres Bildes, die Verlegung aller Auflösung und Versöhnung und damit des wahren Lebensinteresses in die jenseitige Welt, die einfache Zurückführung der Bibel auf den Gehalt der Erscheinung Christi durch sinnbildliche Auslegung — gleich den Täuschungen der Kindheit heimeln sie uns an, die eine ewige Wahrheit in der Empfindung behalten. Der Mensch geboren in unendlichem Streben, dem ewigen und gütigen Vater aller Geschöpfe sich zu nähern, auch der Tod keine Unterbrechung dieses Strebens und nicht der Gemeinschaft mit geliebten Menschen, in die es uns versetzt, göttliche Leitung unserer Geschicke, ein ewiges Gesetz in unserer Brust, uns selber wie ein geheiligtes Rätsel,

[32]) S. 196. [33]) S. 183, 196 f. [34]) S. 77 ff., 218 ff. [35]) Vgl. dazu Leben Jesu S. 471.

und als der Ausdruck dieses Gesetzes in Gestalt vor uns dahinschreitend der heilige Erlöser, unsere Hoffnungen alle so sicher ruhend in seinem Wort und seinem Schicksal — diese so anschaulich gedachte Weltordnung umgibt uns wie ein umfriedeter Raum, der uns nirgends in ein dunkles Unendliches hinausstößt. Niemals ist unser Dasein aus dem ewigen Gesetz, das in uns redet, einfacher, edler ausgelegt worden. Glücklich, wer, unberührt von ganz andern Seiten dieser uns umgebenden und in uns waltenden Natur, von den schmerzlichen Geheimnissen des eigenen Herzens das so hinnehmen durfte, sich damit erfüllen, es verkündigen!

Aus den Schlüssen des philosophischen Denkens verbannt, fand so der Glaube an eine höhere Weltordnung für Schleiermacher in dem religiösen Gemüt seine Stätte. Auch hier war in dieser Epoche die Grundlage gelegt, deren Ausbau sein Leben war.

Zwölftes Kapitel.

Die entwicklungsgeschichtliche Bedeutung dieser Jahre.

Es ist ein Wirkendes im Menschen, das seine Bahn bestimmt. Mit Begriffen ist es nicht zu erschöpfen, in keinem einzelnen Moment eines seelischen Verlaufs wird es gefunden; es ist mehr als die Summe seiner einzelnen Betätigungen. Wieviel kommt nun aber auf die Verhältnisse an, unter denen es sich entwickelt!

Die geistigen Mächte, die nacheinander Schleiermacher bestimmten, pietistische Religiosität, Aufklärung, höchste Entfaltung unserer Dichtung und Philosophie bis zum Ende der älteren Romantik bilden einen stetigen Zusammenhang in aufsteigender Richtung. Der Geist findet in diesem Verlauf sich selbst, er versteht aus diesem Selbst die Welt, er lernt so Leben und Welt ohne Beziehung auf jenseitige Kräfte in ihrer ihnen innewohnenden Schönheit und Kraft verstehen und genießen, und nach seinem Gesetz, das zugleich das der Welt ist, sich selber zu bilden und die Dinge zu gestalten.

Wenn von den einzelnen Generationen, die diesem Verlauf angehören, jede ihren Gegensatz gegen die vorangegangene stark empfand, wie das Geschlecht der Stürmer und Dränger den zur Aufklärung, oder die Romantiker den zum klassischen Ideal, sie bilden doch von Leibniz, Thomasius und Spener bis zu Hegel und Schleiermacher, verglichen mit jeder früheren Zeit, eine einheitliche große Bewegung aufwärts. So hat ein glückliches

Geschick den Menschen, die, wie Hegel und Schleiermacher, die Stadien dieser Bewegung durchliefen, eine Entwicklung gewährt, die allmählich erwachsenen Reichtum mit folgerichtig aufwärtsgehendem Zusammenhang der Ideen verbindet.

Die Bedeutung, welche die pietistische Religiosität, wie sie sich in der Brüdergemeinde konzentrierte, für Schleiermachers Entwicklung gehabt hat, ist dargelegt worden. Als er die Gemeinde verließ, hatten sich die Grundzüge seines Wesens ausgebildet, wie sie durch sein Leben hindurch bestanden haben: ein sein Dasein stetig still erfüllendes Bewußtsein, das auf der Beziehung zum unsichtbaren Zusammenhang der Dinge beruht, aufmerksame Besinnung über sein individuelles Wesen, Verständnis und Liebe für fremdes Dasein, dies alles aber beherrscht durch unerbittlichen Wahrheitssinn, wissenschaftliche Genialität und praktische Energie. In diesen Grundzügen spricht sich die in ihm wirkende Kraft aus, doch schon in einer ersten ihr angemessenen Entfaltung. Es gilt nun, den Zusammenhang zu erfassen, in dem seine so geformte Natur durch die Aufklärung hindurch zu den schöpferischen Leistungen der Reden und Monologen geführt wurde. Die Momente, welche die Schriften, die Predigten, die andern Lebensäußerungen der Aufklärungsjahre, wie wir sie durchlaufen haben, vorwärts mit Schleiermachers großen Leistungen am Ende des Jahrhunderts verbinden, müssen zusammengefaßt werden.

Die Autorität der Dogmen hatte Schleiermacher schon, als er die Brüdergemeinschaft verließ, hinter sich gelassen. Was ihm Wahrheit sein sollte, gedachte er unabhängig festzustellen. Er war darin mit dem Willen der deutschen Aufklärung im Einverständnis. Nun aber fand er diese in Halle in zwei Heerlager geteilt.

Die ältere Aufklärung hat sich zunächst fast ein Jahrhundert hindurch, von Leibniz zu Wolff und von ihm zu Lessing, in derselben Richtung entwickelt. Ihre Macht über die Gemüter lag darin, daß sie nicht nur Bibelglauben und Dogma auflöste, sondern selbst eine wissenschaftliche Weltanschauung schuf, die der veränderten Kultur entsprach und alle Klassen der Bevölkerung vermittelst der Schule und Kirche durchdrang [1]). Die aus einer paradoxen Steigerung des religiösen Erlebnisses entsprungenen Beziehungen von Sündenschuld, Strafe, Genugtuung durch einen Erlöser, Rechtfertigung vor Gott durch den Glauben und Gericht zu Seligkeit oder Hölle, wie sie die altprotestantische Religiosität bildeten, wurden in dieser neuen Weltanschauung ersetzt durch den Zusammenhang zwischen der in Gott gegründeten notwendigen und zugleich wohltätigen Ordnung des Universums, der unendlichen Entwicklung der Individuen zur Vollkommenheit

[1]) S. o. S. 88 ff.

und dem Fortschritt des in der Humanität geeinigten menschlichen Geschlechts. Diese Anschauungen durchdringen nun alle eben durchlaufenen Handschriften Schleiermachers. Sie wurden von seinem Lehrer Eberhard vertreten. Sie kamen durch Lessing zu ihm, wie Anklänge an dessen Nathan und stilistische Nachwirkungen von Lessings Prosa beweisen. Ich vermag im einzelnen nicht festzustellen, wieweit auch Hemsterhuis auf ihn wirkte Schließlich sind diese Anschauungen doch damals durch unzählige Kanäle zu allen Gebildeten gelangt. Sie bestimmten ihn zunächst ganz, sie behaupteten dann, auch als er in das andere Heerlager der Aufklärung überging, einen eigenen Platz in seiner Seele. Und wie auch seine Ideen sich weiterhin umformten, ihm blieb von dieser Weltanschauung für immer die weltfreudige Stimmung zurück, die in der Harmonie des Ganzen, in dem Eigenwert jedes Individuums, in der Kontinuität seiner Entwicklung lebt, und sie vermehrte die wirkende Kraft seines Wesens. Nun aber erhob sich inmitten dieser älteren Aufklärung das philosophische Genie Kants. Der junge Schleiermacher befand sich eben auf der Universität Halle, im Hauptquartier der alten Schule, während die neue Richtung sich von Königsberg und Jena aus verbreitete. Zunächst verhielt er sich neutral. Die Verwandtschaft der Lebensstimmung hielt ihn bei der älteren Schule fest. In Drossen entschied dann eine neue gründlichste Lektüre der Schriften Kants für diesen. Widerwillig erkannte er in ihm den Meister der Methode an; seine kritische Grundlegung überzeugte ihn, und er nahm den Grundriß des systematischen Aufbaus von ihm an. Dabei bildete sich im selben Moment, in dem der Jüngling sich der wissenschaftlichen Überlegenheit Kants hingab, doch schon seine kritische Stellung gegenüber der Sittenlehre des Königsberger Meisters und der auf sie gebauten natürlichen Religion aus. Für Schleiermacher war dabei jene Lebensstimmung maßgebend; sein Widerspruch hat später in der Kritik der Sittenlehre einen leidenschaftlichen und geradezu ungerechten Ausdruck gefunden.

1. Er verwarf mit Kant die alte Metaphysik, die aus Axiomen und Definitionen die Erfahrungen konstruierte. Die von Kant festgestellten Grenzen unseres allgemeingültigen Wissens unterwarf er keiner Nachprüfung. Ja in seinen Handschriften findet sich bis auf seine Auseinandersetzung mit Spinoza keine Andeutung, daß er die theoretische Philosophie Kants einer Untersuchung unterworfen hat. Und auch, als er sich dann mit Spinozas Metaphysik auseinandersetzte, führte ihn diese Erweiterung seines philosophischen Gesichtskreises nur zur Verschärfung seines kantischen Kritizismus.

Dies wurde nun von entscheidender Bedeutung für die Emanzipation der Religion von der Wissenschaft und der Metaphysik, wie sie sich in der Religiosität seiner Reden vollzogen hat. Es hat die Reden noch in einem

andern Hauptpunkt bestimmt. Von Kant und seiner Fortbildung durch Fichte aus entstand die Frage: Wie überschreitet der menschliche Geist die Schranken des Wissens, in die ihn diese Philosophie eingeschlossen hat? Schleiermachers Antwort lautet anders als die der Denker, die damals dieselbe Aufgabe hatten. Die Grenzen des Wissens sind aufgehoben im religiösen Erlebnis; in diesem offenbart das Universum durch seine Wirkungen auf uns seine Realität und sein Wesen.

2. Die andere große Lehre, die Schleiermacher von Kant annahm und die er vertrat sowohl als er vom Geiste der Aufklärungszeit bestimmt war, als auch in den Reden und Monologen, war die von der Autonomie des sittlichen Willens [2]). Die Mündigkeit des Geistes, welche die Aufklärung anstrebte, erforderte zu ihrer völligen Verwirklichung die Allgemeinheit und Notwendigkeit des sittlichen Gesetzes, und soll die Aufklärung auch dem Volke zugänglich sein, so verlangt sie weiter, daß die Stimme dieses Sittengesetzes auch zu dem ungeübtesten Geiste vernehmlich rede. Auch an diesem Punkte war Kant der Vollender der Aufklärung: sie wurde sich in ihm der Kraft bewußt, eine von keiner Autorität und keinem Dogma bestimmte Ordnung der Welt durch das Zusammenwirken aller moralisch denkenden Menschen hervorbringen zu können. In der ganzen Aufeinanderfolge großer Denker bis Hegel wirkte der neue Wille zur Lebensgestaltung, getragen durch die politischen Begebenheiten, durch das Lebenswerk des großen Königs und die französische Revolution. Und wie starke Veränderungen auch Schleiermachers Auffassung der moralischen Welt erfuhr, immer behauptete sich in ihm das Bewußtsein von der Autonomie unseres sittlichen Handelns und dem Vernunftcharakter des in diesem regierenden Gesetzes.

Das ist der geschichtliche Zusammenhang, in dem nun ein schwer faßbarer weiterer Zug der Reden über die Religion verständlich wird, die Sonderung des autonomen moralischen Handelns von der Religion. Die Reden berufen sich ausdrücklich auf die Philosophie der Aufklärung, welche die Unabhängigkeit der moralischen Gesetze von der Religion festgestellt habe, und sie verwerfen von diesem Gesichtspunkt aus jeden Zusatz von Religion in der Sittlichkeit. Alles eigentliche Handeln soll moralisch sein, und der Mensch soll nichts aus Religion tun [3]). Und auch, als ihm später die Ethik zur Darstellung des idealen Zusammenhangs in der gesellschaftlich-geschichtlichen Welt wurde, behielt unser Wissen von diesem Zu-

---

[2]) S. die obige Darstellung der Gedanken Kants S. 115 ff. [3]) Reden, 1. Aufl. S. 34 ff., 68 ff., Th. I 165 ff., 185 ff. Über den scheinbaren Widerspruch, in dem andere Stellen hierzu stehen, vgl. meine Darstellung der Reden S. 351.

sammenhang für ihn diesen Vernunftcharakter, kraft dessen ihm Allgemeinheit und Notwendigkeit zukommen. Auch in dieser letzten abschließenden Form seiner Ethik bleibt ihr die Aufgabe, das Handeln der Menschheit zu leiten; ja die praktische Energie der modernen moralischen Bewegung, die von Kant und Fichte ausging, treibt ihn in das handelnde Leben, um Kirche, Staat und wissenschaftliche Anstalten mit den großen Ideen dieser Ethik zu erfüllen.

3. Ich habe in der Darstellung Kants gezeigt, wie Voraussetzungen, die in seiner Analyse des moralischen Bewußtseins selbst nicht gerechtfertigt waren, diese zur Ausschließung jedes Zweckinhalts aus dem Sittengesetz und zur äußersten Anspannung des Gegensatzes zwischen Pflicht und Neigung geführt haben (S. 129). Dies nötigte dann gerade die von Kants moralischer Tiefe am meisten durchdrungenen Denker, Fichte, Schiller, Humboldt, Schleiermacher, über ihn hinauszugehen. Worin lag nun inmitten dieser Bewegung der eigene Ausgangspunkt Schleiermachers, des originalsten moralischen Genius unter ihnen?

Sein Verfahren ist in Schriften, in denen er als Jünger der Aufklärung erscheint, zunächst dasselbe wie das Kants. Er will aus der Tiefe des sittlichen Lebens selbst das Gesetz des Handelns heraufholen; von ihm aus will er das ganze Leben zu einer neuen, höheren Gestalt erheben, und unser ganzes Handeln soll ausschließlich von diesem Gesetz bestimmt sein. Schon seine erste Schrift über das höchste Gut tat einen entscheidenden weiteren Schritt: sie erkannte das höchste Gut als den Inbegriff des vom Sittengesetz Erwirkbaren und schloß jeden Zusatz zu diesem aus, der aus dem bloßen Glückseligkeitsstreben hervorginge.

Und nun tritt in der Schrift über die Freiheit ein weiterer dauernder Zug in Schleiermachers originalem sittlichem Denken heraus. Die Gestaltung des Lebens durch die sittliche Norm steht unter dem Gesetz der Notwendigkeit, das unser Seelenleben so gut beherrscht als den äußeren Weltlauf.

Den Schluß Kants auf die Freiheit sucht Schleiermacher dadurch zu widerlegen, daß Verbindlichkeit und Zurechnung gerade erst in der Notwendigkeit ihre Bedingung hat. Aber das Wesentliche ist doch, daß Schleiermacher an der Psychologie von Leibniz und Wolff festhält, welche ausgeht von der Gleichartigkeit aller Teile des Universums; der Wille, die seelische Kraft wird bestimmt wie jede andere Kraft. Schleiermacher wird dazu geführt durch sein starkes Gefühl von der Bedingtheit des menschlichen Daseins, den Schranken der sittlichen Kraft. Im Determinismus stimmten damals Lessing und der junge Fichte mit Schleiermacher überein. In letzter Instanz gehen auch Leibniz und Wolff auf die Bestimmtheit der Metaphysik und Psychologie vom naturwissenschaftlichen Geiste zurück. Wenn aber Schleier-

macher den Determinismus, den er damals konzedierte, immer festhielt, so weist dies doch auf einen Grundzug seiner Seele zurück: das gelassene Hinnehmen des Weltlaufs, die Abneigung gegen die Überspannung des Freiheitsgefühls. Er mußte mit Kant übereinstimmen in der Anerkennung der Determination in unserem empirischen Charakter, und er konnte nicht mit ihm eine intelligible Freiheit zuhilfe rufen [4]).

Auch später hat Schleiermacher wiederholt erklärt, daß die Freiheitsfrage nicht nach ethischen, sondern aus theoretischen Gründen zu entscheiden sei. Das dritte Tagebuch (1802) sagt: „Die Frage von der Zurechnung gehört gar nicht in die Moral. Auch nicht, um den Skeptizismus abzuwehren, als ob es gar kein Objekt der Moral (weil keine Freiheit) gebe." Ebenso urteilt die Kritik der Sittenlehre, der Begriff der Freiheit gehöre nicht in die Ethik. Auch bei Verneinung der Freiheit bleiben der Unterschied zwischen gut und böse, denn es bleibe die Beurteilung nach dem Ideal. Die Frage nach der Freiheit liege teils höher, teils niedriger als die Ethik; auf der einen Seite, als Frage nach der Freiheit der einzelnen Handlung, gehöre sie in die Psychologie, auf der andern, als Frage nach dem allgemeinen Zusammenhang des Menschen mit dem Leben des Universums in die Metaphysik [5]). Schleiermacher zeigt, „wie die Verbindlichkeit gegen das Vernunftgesetz, die Zurechnung begangener Handlungen, ihre Nachwirkung in Reue und Entschluß, die Möglichkeit der Erziehung endlich, auf eine streng gesetzmäßige Abfolge innerhalb des moralischen Lebens hindeuten, die nicht durch unkontrollierbare Momente einer nicht verursachten Spontaneität unterbrochen werden darf" [6]).

Die Zurechnung setzt ein dauerndes Habituelles, dem zugerechnet wird, voraus: Personalität und Selbsttätigkeit. Jene Notwendigkeit unseres Handelns stammt weniger aus der Macht der Umstände als aus der Bestimmtheit des Menschen. Der zureichende Grund für die einzelne Willensentscheidung liegt nicht in einem Objekt außer ihm, aber auch nicht in einer einzelnen Kraft in seiner Seele, sondern in dem Gesamtzustand. Der das ganze Seelenleben umfassende Zusammenhang ist die Bedingung für dessen einheitliche sittliche Gestaltung. Eine letzte Tiefe des sittlichen Bewußtseins begann sich schon in der Schrift über die Freiheit aufzutun mit der Einsicht, daß die zunehmende Herrschaft des Sittengesetzes zur dauernden einheitlichen Gestaltung des Charakters führe, in der dieser die Willkür der Wahlen hinter sich läßt und so erst zur Freiheit des Geistes gelangt. Da ist der Aus-

[4]) Vgl. Süskind, Der Einfluß Schellings auf die Entwicklung von Schleiermachers System, 1909, S. 8—10. [5]) D. S. 133, Nr. 94; Ph. I S. 11—13.
[6]) Eck, in Schleiermacher, der Philosoph des Glaubens, von Naumann, Troeltsch u. a, 1910, S. 108.

gangspunkt für die Lehre der Monologen von der Einheit, Freiheit und Ganzheit unseres Wesens: „Was sie Gewissen nennen, kenne ich nicht mehr; es straft mich kein Gefühl, es braucht mich keins zu mahnen. Auch streb' ich nicht nach der und jener Tugend. Ununterbrochen führe ich das Bewußtsein der ganzen Menschheit in mir“ [7]). Die „bildende Kraft“, das „Ich, in dem sich alles organisch gestaltet“, die „freie Bewegung des sittlichen Menschen um seine eigene Achse“, alle diese Ausdrücke deuten wie die Sprache der Monologen auf die Kantische Methode der Analyse des moralischen Bewußtseins.

Und wenn nun eine Grundkonzeption derselben Schrift (über die Freiheit) die Mannigfaltigkeit der Individuen ist, deren jedes seine eigene Bahn geht, so haben wir hier die Ansätze zu Schleiermachers späteren Gedanken von der Individualität. Man kann die unerträgliche Vorstellung, daß in dem moralischen Reiche Gottes die Willkür den indifferenten Individuen ihre Stelle bestimme, überwinden durch die Annahme, daß die Seelen in sich verschiedene Substanzen seien [8]). Dieser Satz leitet weiter, der Zukunft entgegen. Das Problem, das in der Naturgesetztheit des Individuums liegt, löst sich erst vollständig, wenn in der Gestaltung der sittlichen Person vermöge der Idee der Individualität verstanden wird, was jene tote Naturgegebenheit bedeutet.

So bereiteten die beiden ersten Entwürfe Schleiermachers aus dieser Zeit den dritten über den Wert des Lebens vor. In diesem wurde nun endlich die Regel Kants, in der das Gesetz herrisch der Neigung gegenüberübersteht, abgelöst durch das Ideal der Einheit unseres Wesens. Die Formel ist: vollkommene und beständige Übereinstimmung des Begehrens mit dem Erkennen, die in freudigem Gefühl ihr Zeichen hat. In dieser Übereinstimmung entsteht Vernunftmäßigkeit unseres ganzen Daseins, Harmonie unserer Kräfte, Humanität. Wie deutlich bereitet sich hier in den Schranken der Aufklärungspsychologie das Finden der Menschheit in dem eigenen Selbst vor, das Heilighalten unseres ungeteilten Wesens! Und selbst die Schranken seines damaligen Standpunktes enthielten den Antrieb, fortzuschreiten. Die Vermögenspsychologie konnte die gestellte Aufgabe nicht lösen, und so trieb diese Aufgabe ihn Fichte und dem von ihm aufgestellten Verhältnis von Handeln und Anschauen entgegen. Wenn er erkannte, daß die Tugend, welche nur eine allgemeine und selbige Vernunftmäßigkeit der Menschheit, des Handelns fordert, für so viele Wahlen keinen Ausschlag gibt, wenn er so, entgegen seiner moralischen Grundanschauung, auch dem Streben nach Glückseligkeit eine Stelle einräumen mußte, so lag darin ein

[7]) Mon., 1. Aufl. S. 36, verändert Ph. I 365. [8]) D. S. 33.

Zugeständnis des Glücklichen, auf den in Schlobitten so viel neue Freuden einströmten, und der ihrem Genuß Raum im Leben gewähren wollte. Aber es war in der Folgerichtigkeit der Überzeugungen seines ganzen Lebens ein unmögliches Zugeständnis. Nur indem er die idealen Werte entdeckte, die über die Realisierung einer einförmigen Vernunftmäßigkeit hinausgingen, konnte er seinen großen und wahren Vernunftgedanken der Gestaltung der Person aus der sittlichen Idee verwirklichen. Er mußte die in der Menschheit wirksamen Zwecke in sein Vernunftgesetz aufnehmen. Vor ihm lag die Bahn, welche die Monologen rückblickend geschildert haben, auf der er unsere Aufgabe entdeckte, das Allgemeinmenschliche zu ergänzen durch die Ausbildung des Individuellen. So erst wurde eine vollständige Bestimmung unserer Handlungen möglich. In derselben Richtung lag seine Anschauung von der Mannigfaltigkeit der moralischen Welt, in der jedes Individuum auf seinem eigenen Wege zum Ziel gelangte. Und auch das Verhalten kündigt sich in dieser Schrift schon an, das in den Monologen herrscht: Besinnung über das Leben, die aus diesem selber seine Bestimmung, seinen Wert, seinen Sinn schaffen will. Das war die Aufgabe, die der in Schlobitten endlich zu freier, freudiger Anschauung des Lebens und seiner Güter Gelangte sich jetzt stellte. Seine Seele atmete hier in einer Atmosphäre von Anschauung, Liebe, Sinn für die Güter des Lebens. Das Glück der Natur, Kunst, Geselligkeit, Wissenschaft genoß er mit vollen Zügen: mußte er nicht von da aus zu ihrem idealen Gehalt vorwärts dringen?

Es ist der Gang des schaffenden Geistes, von dem Gefundenen zu seinen Konsequenzen fortzugehen, und selbst aus den Schranken der gewonnenen Einsichten einen Antrieb des Fortschreitens zu gewinnen. Das verbindet die genannten drei moralischen Entwürfe aus Schleiermachers Jugend. Mitten in der Arbeit an den beiden letzten unter ihnen scheint sich in ihm Ungenügen geltend zu machen, und sie bleiben Fragmente. Aber die verborgene Arbeit hatte in ihm eine gesammelte Kraft geschaffen, welche die Einwirkungen von Spinoza, Fichte, Friedrich Schlegel dann selbständig zur Ausbildung einer neuen Moral verwertete. An dieser Einsicht hängt das ganze Verständnis der Entwicklung der epochemachenden ethischen Leistung Schleiermachers aus der Tiefe seines Erlebens.

4. Ich komme zu einem letzten Moment in Kant, das bedeutsam für Schleiermachers Entwicklung bis zu den Reden und Monologen sein soll. Wieso sind bei Kant die religiösen Gedanken der Reden vorbereitet? Auf das Sittengesetz hatte er den Glauben an die übersinnliche Welt gegründet. Schleiermacher hat wie Schelling, wie der Friedrich Schlegel von 1793 und wie Hegel Kants Begründung von Freiheit, Unsterblichkeit und Gottheit verworfen. Diese Polemik ist von uns oben ausführlich dargestellt und

gewürdigt worden. Zu den bis hierher benutzten Manuskripten tritt hier ein im Dohnaschen Familienarchiv gefundenes wissenschaftliches Schreiben. Schleiermacher beruft sich hier auf die Gründe, die er gegen Kants Postulatentheorie besitzt. Dann wendet er sich mit verhaltener Schärfe gegen die Annahme einer übernatürlichen Offenbarung, die aus der Annahme entspringt, daß ich für mich nicht imstande sei, das Sittengesetz richtig zu erkennen, oder unfähig, einen dauernden Zustand zu erlangen, wie er zur Vermehrung meiner Sittlichkeit gehört. Aus dem Glauben gerät die Religion damit in das bloße Meinen [9]). Was bleibt ihm da der übersinnlichen Welt gegenüber übrig, als Nichtwissen? Auch in der müden Skepsis seiner ersten Universitätszeit, in der Lucian, Wieland, Montaigne ihn ergötzten, ist ihm die Weltanschauung der Leibnizschen Aufklärung immer gegenwärtig, die schon im Brüderseminar auf ihn wirkte und ihn dann in Halle ganz umgab [10]). Solche Leibnizsche Gedanken durchdringen nun immer stärker die genannten moralischen Abhandlungen. Diese Weltansicht enthält nun schon bemerkenswerte Züge dessen, was ihm später Religion ist, und wird in den Predigten als Glaube, als religiöse Gesinnung verkündigt; zwischen der Frömmigkeit seiner früheren Jahre und dem, was in seiner schöpferischsten Zeit Religion für ihn ist, bildet sie das unentbehrliche Mittelglied, und als solches müssen wir sie jetzt würdigen.

Notwendigkeit verbindet alles Geschehen im Weltall; das ist die Grundlage der Weltanschauung Schleiermachers in dieser und in jeder folgenden Zeit. Das war das Erbe der Aufklärung aus der großen Naturwissenschaft des 17. Jahrhunderts. Insbesondere ergab sich aus der Leibnizschen Lehre von der Gleichwertigkeit aller Teile des Universums eine Psychologie, welche die seelische Kraft wie jede andere behandelte [11]): auch sie ist Gesetzen unterworfen. Und von hier aus erst zeigt sich die Möglichkeit der Zurechnung, der Entschließung, der Reue, der Erziehung. Der Determinismus war vor seiner Bekämpfung durch Kant der herrschende Glaube; Lessing und der junge Fichte hingen ihm an, und auch Kant bestritt ja dann nicht seine empirische Geltung; es entsprach ihm bei Schleiermacher das gelassene Hinnehmen des Weltlaufs, die tiefe Abneigung gegen unwahre Überspannung des Freiheitsgefühls. Auch war er darin mit der Schule von Leibniz und Wolff in Übereinstimmung, daß er die innere Determination des Willens zu seinen Handlungen gegenüber der durch die äußeren Umstände, die Möglichkeit seiner Befreiung durch das Sittengesetz, sonach den

[9]) Joh. Bauer, Ungedruckte Predigten Schleiermachers. 1909, S. 97 ff.: Wissen, Glauben und Meinen. [10]) Br. IV, 11 ff. [11]) Diesen Ursprung des Schleiermacherschen Determinismus aus theoretischen Erwägungen beweist Br. IV, 18 ff.; vgl. D. S. 19 ff.

Begriff der moralischen Freiheit geltend machte. Wir finden uns von dem Zusammenhang der Dinge ganz umgeben und bestimmt, ja unser Ich selber ist durch ihn gesetzt. Das ist die Grundlage für Schleiermachers Weltanschauung, und eben dies Bewußtsein der unbedingten Abhängigkeit unseres ganzen Wesens von dem Zusammenhang der Dinge bildet das erste Moment in seinem späteren Religionsbegriff. Bald nach der Übersiedelung nach Drossen verteidigt er die stetige unendliche Entwicklung des Individuums.

Das Christentum hat zu seinem Weltanschauungshintergrund ganz zweifellos den Idealismus der Freiheit mit den von ihm gesetzten Beziehungen eines persönlichen freiwirkenden Gottes zu einem Reiche freier, das Gesetz dieses Gottes in sich tragender, vor ihm zu Gericht oder Erhöhung verantwortlicher Geister. Diesen Idealismus der Freiheit hat Kant in eine abstrakte, schattenhafte Begriffswelt erhoben, in der die Begriffe von Verantwortlichkeit vor dem Gesetz, Strafe und Lohn wie in der Religiosität des Alten Testamentes in gigantischen Linien auf die jenseitige Welt übertragen sind. Auf dem Grunde der Notwendigkeitslehre wendet sich Schleiermacher gegen Kant. Er ergreift das andere Moment, das in unserem moralischen Bewußtsein enthalten ist und in der Zurechnung zutage tritt. Sie ist nur möglich, wenn die Handlung zurückbezogen werden kann auf den dauernden Charakter der Person. Deren moralische Freiheit nimmt eben in dem Maße zu, in dem die Herrschaft des Gesetzes unseres Handelns in ihr sich fester gestaltet. So heben die zwei großen Moralisten aus dem sittlichen Bewußtsein zwei Momente heraus, die in ihrer einseitigen begrifflichen Fassung einen Gegensatz bilden: Kant die Freiheit des Willens als eine Eigenschaft unseres zeitlosen Wesens, Schleiermacher die Kraft der Gestaltung zur moralischen Persönlichkeit. „Je herrschender der sittliche Trieb ist, desto mehr gewinnt er das Ansehen eines sittlich bestimmenden“ [12]). Diese Gestaltung ist getragen vom höheren Bewußtsein der allgemeinen Vernunft in mir, vom Bewußtsein der Menschheit in mir, sagen die Monologen; und sie realisiert sich in einer kontinuierlichen Entwicklung. Der ruhigen Stetigkeit seines Wesens entspricht nur diese Anschauung. Diesen Zusammenhang seiner Ideen begründet er Kant gegenüber schon in der Schrift über das höchste Gut. Die vollkommene Realisierung des Sittengesetzes ist in einem Willen nicht möglich, der nur mittelbar durch das Sittengesetz bestimmt wird, in dem die sittlichen Beweggründe mit andern Triebfedern streiten. Das höchste Gut als Inbegriff dessen, was durch das Sittengesetz gegeben werden kann, ist nur ein regulatives Prinzip, das wir zum Ziel unserer Willensbearbeitung setzen müssen. Aus diesem Ideal folgt nicht

[12]) D. S. 33.

das: „Du kannst, denn du sollst", um mit Schiller zu reden. Sonach steht die Einordnung unseres Willens in den notwendigen Zusammenhang der Dinge nicht in Widerspruch mit dem moralischen Bewußtsein.

Ja allein die Verbindung der Zurechnung mit der Notwendigkeit gibt dem Gefühl die richtige Stimmung. Aus der isolierten Zurechnung entsteht bald Stolz, Geringschätzung und Verhärtung dem moralisch Niedrigeren gegenüber, bald Anstaunen des sittlichen Helden [13]). Das sind Sätze, welche die berühmte Stelle der Reden vorbereiten, die Demut, Liebe, Mitleid, Reue aus dem Umkreis der moralischen Gefühle verweisen in den der Religion, als des Bewußtseins der Abhängigkeit vom Universum, sonach der Determination von seinem notwendigen Zusammenhang [14]).

Aber wie könnte die Vernunft bei der Naturgesetztheit unseres Wesens stehen bleiben? Die Art, wie nach dieser Schrift das Schicksal mit den Menschenseelen verfährt, wäre mit einer Lotterie zu vergleichen, in der ein blinder Knabe Nummern zieht, welche die Lose der Menschenseelen, nämlich ihre Stellen in der Anordnung innerhalb des Weltzusammenhangs, bedeuten. Und nimmt man diese Menschenseelen nicht als solche unbeschriebene Blätter, sondern als in sich verschiedene Substanzen, kann auch dabei nur der Wille zur Resignation sich beruhigen. So ist die Lage des Menschen. Das kritische Bewußtsein läßt kein die Erfahrungen überschreitendes Wissen zu. Aber in uns fordert etwas ein Verständnis der Welt, und wir suchen die Zukunft zu durchdringen, von der wir Auflösung aller Rätsel erwarten. Wir dichten und träumen über das Wissen hinaus in das Gebiet des Unbekannten. In unzähligen Gestalten hat von je das Menschengeschlecht immer dies Unbekannte erblickt.

Hier ist also von dem Reich des Wissens das seiner Ergänzung durch eine andere Stellung des Menschen zu dem Zusammenhang der Dinge abgegrenzt. Nicht Wissen schließt uns den Zusammenhang der Dinge auf, sondern ein freies, geistiges Bilden, das uns mit dem Leben versöhnt. Und das Ergebnis dieses freien Schaffens ist das Verständnis der Lage des Einzelnen aus seinem Verhältnis zum Ganzen; Annäherung an das Ziel der Vollkommenheit von den verschiedenen Ausgangspunkten aus, ein Reich von Vernunftwesen, die in verschiedenen Bahnen demselben Ziel sich nähern. Bis in die Worte hinein sind Lessings Ideen ihm gegenwärtig, in denen die ältere Leibnizsche Aufklärung ihren Abschluß fand. Zugleich bemerkt man in dieser Weltanschauung die Grundlage für die schöpferische Periode von Reden und Monologen, sobald man nur ihre ins Transzendente verlaufenden Linien wegdenkt. Die vom Wissen unterschiedene Stellung des Geistes,

[13]) D. S. 32. [14]) Reden, 1. Aufl. S. 109 ff., Th. I 243 ff.

die Schleiermacher in der Nachfolge Kants hier einnimmt, nähert sich in der Schrift über den Wert des Lebens noch deutlicher der religiösen. War es doch auch eine Predigt, die den Anlaß zu ihr und ihr Thema gab. Das Leben strömt ununterbrochen dahin und erfüllt jeden Augenblick mit Handlung und Gefühl. Da macht sich das Bedürfnis gesammelten Nachdenkens über das Ganze desselben geltend. In diesem Zusammenhang erfaßt Schleiermacher die Einwirkungen, die aus dem Zusammenhang der Welt auf das persönliche Dasein des Menschen, sein Glück und sein Unglück, die Vollkommenheit seiner moralischen Entwicklung und ihre Hemmungen stattfinden. Er schließt daraus auf die Züge in dem unsichtbaren Zusammenhang der Dinge. Er findet: das Schicksal, das über dem Menschen waltet, erweist sich als gerecht, freigebig, gütig. Dankbarkeit wird so die Grundstimmung seiner Seele. Er ist sich seiner Abhängigkeit von dem Zusammenhang der Dinge bewußt, aber in diesem findet der Mensch sich als „der Freigelassene des Schicksals".

Wir blicken zurück. Langsam bildet sich in diesen Schriften die Unterscheidung und das Zusammenwirken der beiden Stellungen zum Leben aus, die dann Monologen und Reden zur Darstellung bringen sollten. Dort die schaffende Kraft im sittlichen Handeln des Menschen, hier die Einwirkung des Zusammenhangs der Dinge auf ihn, dort das Bewußtsein der Freiheit in uns und hier das der Abhängigkeit von dem Ganzen. Aber noch standen neue Einwirkungen bevor, die ihn von der empirischen Psychologie und den transzendenten Ergänzungen der Wirklichkeit in der deutschen Aufklärung befreien und seiner Methode der moralischen Selbstbestimmung eine neue Tiefe geben sollten.

Dreizehntes Kapitel.

Shaftesbury und Spinoza.

An der Hand von Urkunden, die Schleiermachers Entwicklungsgeschichte so genau vergegenwärtigen, als überhaupt einen solchen Vorgang zu durchblicken gestattet ist, stellten wir dar, wie sich eine neue Denkweise hier losrang aus der Philosophie der Aufklärung, aus der Philosophie Kants. Es eröffnete sich uns damit die Einsicht in eine bisher ganz unbekannte Epoche der Entwicklung Schleiermachers. Und zwar zeigen sich uns, vor jeder Berührung mit den gleichstrebenden romantischen Genossen, in dieser tiefen, großartigen Natur die elementaren Grundzüge der ihr eigenen Welt-

anſicht bereits ſelbſtändig ringend mit dem Geiſte des voraufgegangenen Zeitalters.

So beſtätigt das genauſte Studium dieſer Entwicklung die angedeutete Anſicht von der Bildung bedeutender philoſophiſcher Schöpfungen. Woher in dieſem Geiſte, teilweiſe ſeiner Umgebung und den wiſſenſchaftlichen Einwirkungen auf ihn zum Trotz, dieſe nunmehr nacheinander hervorgetretenen elementaren Grundzüge, woher ein ſolches Bedürfnis ſittlicher Selbſtbeſinnung, ein ſo ſtarkes Gefühl des notwendigen Zuſammenhangs menſchlicher Handlungen, eine ſolche Scheu, auf ein Jenſeits etwas von dem Werte des Lebens zu übertragen? In dem unbewußten, unbewachten, geheimnisvollen Leben der Gemütskräfte entſpringt dies alles; ein Ganzes der geiſtigen Organiſation tritt überall in ſolchen Naturen hervor, deſſen Zuſammenhang mit den Bedingungen, unter denen es ſich bildet, unerforſchlich iſt und das weder durch eine zufällige Reihe äußerer Anregungen noch durch eine von Denker zu Denker fortſchreitende Übertragung von Begriffen erkannt wird.

Aber der innere Kriſtalliſationsprozeß, in dem aus der Tiefe ſeiner Lebensverfaſſung ſich im Gegenſatze gegen Kant ſeine eigene Lebens- und Weltanſicht entfaltete, wurde gefördert durch die Einwirkung einer verwandten Natur. Wir finden uns im Anfang der neunziger Jahre. Die ganze Literatur, die Schleiermacher umgab, war getragen von der kontemplativen und äſthetiſchen Gemütsverfaſſung, die der Anlage ſeines eigenen Geiſtes entſprach. Aber noch hatte ſie im ſyſtematiſchen Denken der Philoſophen keinen Ausdruck gefunden. Die drei großen Denker, welche die aus dieſer Seelenverfaſſung entſpringende moniſtiſche oder pantheiſtiſche Weltanſicht der modernen Zeit ausgebildet hatten, begannen eben um dieſe Zeit in den Geſichtskreis der Philoſophie einzutreten. Der pantheiſtiſche Monismus war ſchon die älteſte griechiſche Naturphiloſophie geweſen; das „Ein und alles", das Leſſing an das Gartenhäuschen von Gleim ſchrieb, war ein Wort aus jenen erſten weltfreudigen Frühlingstagen der europäiſchen Menſchheit. Das ſtoiſche Syſtem hatte dieſen Monismus zu der reifſten Form erhoben, die er in der griechiſchen Welt erhalten hat. In Giordano Bruno ward ſolch pantheiſtiſcher Monismus wiedergeboren. Bruno hat das moniſtiſche naturwiſſenſchaftliche Denken gleichſam beſeelt durch die äſthetiſche Geiſtesverfaſſung der Renaiſſance: ſo wurde er zum Philoſophen der Renaiſſance; ſein Syſtem trug ſchöpferiſch alle Keime des modernen Monismus in ſich. Spinozas Pantheismus ſtand unter der Einwirkung dieſer Philoſophen der Renaiſſance. Aber darin war nun ſeine Originalität gegründet, daß er die mechaniſche Naturerklärung von Descartes und Hobbes durch die Lehre von den beiden Seiten des ganzen Weltzuſammenhangs, der phyſiſchen und geiſtigen, zu einer neuen Form des Pantheismus fort-

bildet. Shaftesbury ist ohne Zweifel in Italien mit der Philosophie der Renaissance bekannt geworden. Sein Pantheismus empfing einen neuen Zug durch die Verbindung mit der englischen Auffassung des Lebens, der Gesellschaft, des menschlichen Zieles.

Von diesen drei monistischen Denkern war nun der letzte damals der Repräsentant eines ästhetischen Pantheismus in der deutschen Literatur. Spinoza ist erst 1785 durch die Schrift Jakobis wiedererweckt worden. Und Giordano Bruno, der Schöpfer des modernen europäischen Pantheismus, gelangte durch Jakobis Mitteilungen nur zu einer höchst unvollkommenen Darstellung; erst in einer späteren Zeit ist seine geschichtliche Bedeutung gewürdigt worden. Die Schrift Jakobis über Spinoza ist von Schleiermacher frühestens erst 1793 studiert worden[1]). So hat denn Shaftesbury in der Zeit, von der wir sprechen, eine Philosophie der kontemplativen und ästhetischen Seelenverfassung, wie sie Schleiermachers eigener Grundstimmung entsprach, ihm vermittelt. Aber nicht nur ihm. Wenn Spinozas Gedanken auf Lessing, Herder, Goethe und Schiller mächtig wirkten, so wurde diese Wirkung überall vorbereitet, verstärkt und verändert durch die Schriften Shaftesburys. Von ihm empfing dieser Monismus eine dem Geiste des 18. Jahrhunderts entsprechende Gestalt. Denn Shaftesbury war ein künstlerischer Geist und teilte den Zauber edelster Persönlichkeit jedem der Sätze mit, die er zögernd und sparsam niedergeschrieben hat.

Er lebte in einer der größten Epochen Englands. 1671 geboren, wuchs er auf in den letzten Kämpfen zwischen religiösem Enthusiasmus, einem katholisierenden Absolutismus und dem Streben nach bürgerlicher Freiheit. Locke war sein Lehrer, mit 11 Jahren sprach er Griechisch und Lateinisch, und sein Geist erfüllte sich früh mit dem griechischen Ideal der Schönheit von Welt und Leben. 1686 trat er seine Reisen auf den Kontinent an. An Plato ging ihm das Verständnis der italienischen Kunst auf, wie nachher Winckelmann das der antiken. Als er 1689 zurückkehrte, begann soeben die große Epoche Wilhelms von Oranien. Aus den literarischen Beschäftigungen, die seinem ruhigen, harmonischen Geiste am meisten entsprachen, riß ihn die große Zeit. Er trat in das Parlament. An der Begründung der großen Allianz, die 1701 gegen Ludwig XIV. entstand und in der der Oranier den europäischen Unabhängigkeitskampf gegen Frankreich leitete, hatte auch er seinen Anteil, indem er an dem für diese Koalition erforderlichen Sturz der Tories mitwirkte. Aber sein wahres Leben lag nun doch darin, eine Ansicht von Leben und Welt auszubilden, die der neuen Ordnung der Dinge entsprechend wäre. Denn den Männern dieser Zeit schien die englische Ge-

[1]) D. S. 64. 65.

schmacksroheit, der religiöse Fanatismus, die Gebundenheit durch die Kirchen in einer furchtbaren Verbindung mit der Unfreiheit und den verderbten Sitten des absoluten Königtums zu stehen. Wie Addison und Richardson und die ganze neue Form von Klassizismus in England, lebte auch Shaftesbury in der Verbindung von politischer Freiheit und geistiger Autonomie des Menschen mit dem Ideal einer neuen Humanität, die durch die Herrschaft des Verstandes über das persönliche Leben, über die Gesellschaft und das künstlerische Schaffen herbeizuführen sei. Die politische Freiheit sollte eine höhere Kultur der Menschheit bringen. Durch diesen Gedanken hat von nun an die englische Literatur auch dem französischen und deutschen Geiste die neue Richtung gegeben. Niemand aber hat ihn tiefer als Shaftesbury erfaßt. „Wir leben in der Zeit, in welcher wieder Freiheit aufkommt. Und wir gehören dem glücklichen Volke an, welches sich ihrer nicht nur zu Hause freut, sondern durch unsere Größe und Macht verschaffen wir ihr Leben und Lebenskraft auch da draußen. Wir sind das Haupt des europäischen Bundes, der auf dieser gemeinsamen Sache beruht. Hätten die Römer in den Tagen ihrer Macht nur Frieden gehabt, so hätten sie auch Künste und Wissenschaften gefördert, wonach sie sich damals sehnten. Dies ist jetzt unsere Lage." Der homo liber Spinozas, dessen Freiheit in einsamer Erkenntnis und Liebe des Universums bestand, wandelte sich nun in diesem freien, männlichen Volke um in das Ideal des Vorkämpfers einer Kultur, die auf Freiheit gegründet wäre.

In diesem Zusammenhang ist ihm die Auffindung eines höheren Lebensideals der Humanität das Ziel. Dieses soll endlich über die dunklen Gewalten in der Menschheit Herr werden, die in launischen, rohen Leidenschaften, in religiösem Fanatismus und trübseliger Frömmigkeit, in Unfreiheit des Geistes und der Gesellschaft auf ihr gelastet haben. Diesem Lebensideal entspricht sein Begriff der Kunst. Sie ist auf dasselbe Ziel der Unterwerfung der dunklen Mächte des Lebens unter die innere Kraft gerichtet, die dem Leben Vernunft, Gestalt, eine innere Proportion und Ordnung mitteilt. Sie ist „genaue Nachahmung der Wirklichkeit". „Wahrheit ist das machtvollste Ding der Welt; denn selbst über die Gebilde der Phantasie übt sie Herrscherrecht." Der Sinn für Naturwahrheit, für das Charakteristische in der Kunst, für die Sittenschilderung, die sein Zeitalter erfüllt, beherrscht nur ihn. Wahrheit in den Dingen, genaue Richtigkeit der Charaktere, Erfahrung der Mannigfaltigkeit der Lebensstimmungen und Lebensformen verlangt er von der Dichtung, erfüllt davon, daß der Mensch der wahre und letzte Gegenstand aller Poesie sei. Darin stimmt er überein mit den großen Sittenschilderern seiner Tage. Aber diese Wahrheit der Kunst muß, um sich der Natur gegenüber in ihrem Werte zu behaupten, die Einzel-

heiten mit der Idee des Ganzen erfüllen, das Typische und Allgemeingültige herausheben. Ihr höchstes Objekt ist der ideale Charakter, ihr wahres Verfahren ein inneres Nachschaffen des vorbildlich Mächtigen der Natur, das in einer Art von innerer Zahlenmäßigkeit wirksam ist. Der Ausdruck dieser Richtung in der bildenden Kunst war das große Portrait, wie es Joshua Reynolds geschaffen hat. Das Porträt wird immer, entsprechend dem englischen Geiste, die höchste Leistung der englischen Malerei sein. Als Reynolds 1750 nach Rom kam, wurde auch ihm Plato das Organ für das Verständnis der großen Kunst. In der Erfassung des Ganzen lag auch ihm das Kennzeichen des Genies. Hierdurch ist ihm gelungen, die volle Wirklichkeit einer Menschennatur gleichsam auf die dauernde Struktur der Seele in seinen Porträts zurückzuführen.

In diesem Zusammenhange des Sittlichen mit dem Künstlerischen entspringt für Shaftesbury nun der Begriff, in dem er Schleiermacher am meisten direkt vorbereitet. Unter den dunklen Mächten, die das Leben belasten, ist die Furcht vor den Schrecken des Todes, wie sie religiöser Aberglaube und eine rohe tragische Poesie verstärken, vielleicht die allerfurchtbarste. Vor der Todesfurcht als der Königin der Schrecken verschwindet die ruhige Ausbildung und Gestaltung der Bedeutung des Lebens. Wir geben dem Leben nur seinen vollen Wert, indem wir durch etwas Heroisches in uns den Tod vernichten. So entsteht die lebensfreudige Menschlichkeit oder, wie Herder es ausdrückte, die Humanität. Im Gegensatz gegen den abergläubischen Enthusiasmus der Jenseitigkeit nennt er diese Gemütsverfassung recht englisch: good humour. Dann ist es möglich, dem Leben durch seine künstlerische Gestaltung den höchsten Wert zu verleihen; dies geschieht, indem das selbsttätige und gestaltende Ich sich mit dem Bewußtsein seiner Zwecke erfüllt. Er erfaßt den Begriff von Bewußtheit und Absichtlichkeit als einer höheren Stufe, auf der sittliche Existenz erst möglich wird, auch dies im Sinne Platos, vornehmlich seiner sokratischen Gespräche. Er drückt diesen Begriff in dem Ideal des sittlichen Virtuosen aus, das dann wörtlich so bei Schleiermacher wiederkehrt. So entsteht ein Zusammenhang von Sätzen, deren Mittelpunkt ein neues Lebensideal ist, das dann in einem ästhetischen Pantheismus den Zusammenhang mit einer Weltansicht und die systematische Begründung empfängt. Denn Shaftesbury war in seiner Schriftstellerei von einem festen Plane geleitet; ein systematisches Denken stand hinter den einzelnen Essays. Den Schlüssel für diesen Plan hat er selbst in der merkwürdigen, rückwärtsblickenden Selbstbetrachtung über seine Schriftstellerei gegeben [2]).

[2]) In den „Miscellaneous reflexions". Ich zitiere nach der deutschen Über-

Wie Descartes hebt er an mit dem universellen Zweifel und der Selbstgewißheit des Ich. Aber das Objekt dieser Selbstbesinnung ist ihm das menschliche Innere in allen seinen Kräften. Ihr Ziel ist, „vermöge der Macht, die wir haben, auf unsere eigene Seele zu wirken, die Meinung über gut und böse abzuziehen von dem, womit sie nicht notwendig verknüpft ist, und sie auf das zu wenden, was auf sie naturgemäß paßt". In dem, was der Seele eigen ist, muß das Gute für sie gesucht werden. Die Erkenntnis hiervon wird die Seele frei und unabhängig machen[3]). In diesen Sätzen erscheint Shaftesbury als Stoiker bis in die Worte hinein.

Das menschliche Triebleben enthält nun in sich ein natürliches System, in dem die Selbsterhaltung zweckmäßig mit den sozialen Regungen verbunden ist[4]). Sonach beruht die Zwecksetzung des Menschen auf seinen natürlichen Anlagen. Die Sittlichkeit ist autonom. Auch diese Sätze sind noch in der stoischen und römischen Moral enthalten. Nun aber erhebt sich Shaftesbury zu einem Satze, der zu Rousseau, Kant, Herder und Schiller hinüberführt. Dieser Satz entspringt dem kulturmächtigen, sittlichen Geiste jener großen englischen Epoche. Es gibt eine bildende Kraft in der Menschennatur; in ihr sind sittliches und künstlerisches Vermögen ungetrennt; sie hat ihren letzten Grund in dem teleologischen Charakter des menschlichen Triebleben; so gravitiert der Einzelmensch als Teil des Universums nach dem Ganzen; hiervon ist in unserem Gefühlsleben die Folge, daß unser eigenes Wohlsein an das Wirken für das Wohl der Gesellschaft gebunden ist. Dieser Zug unserer Seele, nach dem Sympathie, Wohlgefallen, Sinn für das Wohl des Ganzen als mächtige Triebe in uns wirken, wird daher von ihm als Inbegriff unserer natürlichen Neigungen bezeichnet, wobei der Naturbegriff der Stoa anklingt. Die selbstischen Neigungen, die auf das Wohl des Individuums gehen, sind berechtigt, aber nur, wenn sie in angemessenem Verhältnis zu jenen natürlich wohlwollenden stehen. Und jeder Trieb oder Affekt, der nicht in den wahren Interessen des Individuums oder des Ganzen seinen Grund hat, ist als unnatürlich zu verurteilen — auch dies wieder im Sinne der Stoa. Der sittliche Charakter ist also die Harmonie, die richtige Proportion und Abmessung der natürlichen Antriebe in uns. Dies aber ist nicht eine kalte Leistung des Verstandes; das richtige Verhältnis des Systems unserer Triebe, wie es in der Teleologie des Weltganzen angelegt ist, wird von lebendigem Gefühl und bildender Kraft in uns erwirkt. Im Gegensatz zu den trüben, transzendenten Schwärmereien ist es ein philosophischer, heroischer Enthusiasmus, der die unser Selbst erweiternden

setzung von 1771), die von den deutschen Autoren durchweg benutzt worden ist. III, S. 173 ff. Misc. Stck. 3, Abschn. 1. Vgl. Stck. 4, Abschn. 1, S. 243 ff.
[3]) S. 247—262. [4]) S. 269—286.

Affekte sieghaft, gefühlsmäßig und doch besonnen mit den Bedingungen unserer Selbsterhaltung in Einklang bringt. Dieser Enthusiasmus ist gegenwärtig in der Freundschaft, der Vaterlandsliebe, vor allem der Liebe zum Menschengeschlecht; die ihm entspringende Erweiterung der Seele ist ihr höchstes Glück: Lebensfreudigkeit strömt von ihm aus, alles, was Freiheit, Schönheit, Lebensmacht der Seele und heroisches Handeln ist, vollbringt sich durch ihn. Sein höchster Ausdruck ist der freie, männliche, in seiner Harmonie schöne, in seinen Werken beglückende Charakter. In diesen Sätzen vernimmt man seine Lieblinge Plato, Epiktet und Marc Aurel; deutlich glaubt man auch, die Schrift Giordano Brunos über die heroischen Affekte herauszuhören; alles aber wiedergeboren und fortgestaltet von der vorwärtsdrängenden Macht des englischen Geistes dieser Tage.

Und an diesem Punkte greift nun die Entdeckung auf dem moralischen Gebiete ein, durch die Shaftesbury den moralischen Untersuchungen in England die Richtung geben sollte. Den Vorgang, in dem der Charakter sich ausbildet, begleitet Bewußtsein, Reflexion des Gefühls über die in ihm enthaltenen Wertbestimmungen. Wir erheben diese inneren Zustände in uns zu einer Bewußtheit, die selbst wieder in Gefühlen sich äußert; in uns ist das Vermögen, eben die Gefühlsbeziehungen zum Bewußtsein zu erheben und so zu befestigen, die in dem Ganzen unseres höheren Selbst angelegt sind. Sie gelangen in dem großen Charakter zum Ausdruck, werden aber nur zu oft durch das Leben wie durch die falsche Religiosität in uns verdunkelt. Das sind gleichsam Gefühle zweiten Grades; und diese sind nun die moralischen Gefühle: in ihnen erhebt sich die bildende sittliche Kraft in uns zu moralischem Bewußtsein, die sich an dem freut und das billigt, was in uns und andern besonnen, geordnet, in sittlicher Abmessung dem Wohle des Ganzen dient. Hier entsteht die Vollendung des Lebens, die eine Art sittlicher Virtuosität ist; an sie ist die höchste Lebensfreudigkeit gebunden, sie ermöglicht die harmonische Gestaltung des Lebens, in ihr verwirklicht sich die unbedingte Souveränität des Geistes. Nur auf einer hohen Stufe der Kultur konnte ein solches Ideal in den vornehmen Geistern entstehen, die, vom Glück der Geburt getragen, hinausgehoben über den Kampf um Existenz und Befriedigung der gröberen Triebe, eine solche sublime Art von bewußter Freude am eigenen sittlichen Tun in sich entwickeln mochten.

Unter ähnlichen Bedingungen einer hoch gesteigerten geistigen Kultur hat Schleiermacher dieses Lebensideal aufgenommen und fortgebildet, zuerst in seiner Schrift über den Wert des Lebens, dann in seinen Monologen.

In dem Naturgesetze, nach dem das Individuum zu dem Ganzen gravitiert, ist schon durch eine lebendige Selbsterfahrung das Verhältnis gegeben, wonach eine innere Kraft und ein immanenter Zweck des Teiles

mit dem Ganzen des Universums verknüpft ist. Die bildende Kraft in mir, die mein Leben zum Ideal gestaltet, ist eben durch den universellen Affekt mit dem Geiste, der das Universum belebt, verbunden. Der Darstellung des so begründeten Pantheismus ist die Rhapsodie Shaftesburys gewidmet. Die Untersuchungen über die Tugend von 1699 sind seine gründlichste, doch etwas pedantische Schrift; dann 1708 der Brief über den Enthusiasmus das Kühnste, was er geschrieben hat; die Rhapsodie ist das Meisterwerk seiner schriftstellerischen Kunst; ihre deutsche Übertragung ist 1777 veröffentlicht worden. Aus ihr schöpften Pope, Thomson, Herder, das philosophische Jugendwerk Schillers; der Aufsatz über die Natur, der in Goethes Werken steht, war von ihr inspiriert; sie hat auch Schleiermacher einen Anstoß für das Leben gegeben.

Wie Giordano Bruno, so geht Shaftesbury von dem neuen Weltbilde der kopernikanischen Astronomie aus. Der Blick verliert sich nun in die Unendlichkeit des Universums. Die Astronomie war von Kopernikus zu Newton fortgeschritten. So kann nun das vereinigende geistige Prinzip in der Natur durch die Gesetze der großen rotierenden Massen im Universum, insbesondere durch die Gravitationslehre erwiesen werden. Die Harmonie, Proportion und Zweckmäßigkeit, vermöge deren die im Universum enthaltenen Systeme von Weltkörpern zu einem höchsten, umfassendsten, gedankenmäßigen Ganzen vereinigt sind, fordert eine nach Gesetzen wirkende Grundkraft, die in den Teilen die gedankenmäßige Einheit hervorbringt und erhält, einen höchsten, allbeseelenden und allregierenden Genius in der göttlichen Natur. Wie im Wechsel der materiellen Teile ein geistiges Prinzip in uns die Einheit erhält, so muß eine Weltseele den einheitlichen und zweckmäßigen Zusammenhang des Universums ermöglichen. Der Schriftsteller will auch durch die Form seiner Rhapsodie die ästhetische Gemütsverfassung in dem Leser hervorbringen, für die dann das Universum ein Lebendiges, Beseeltes und göttliches Ganzes ist. Dieser ästhetischen Verfassung wird die Welt zum Kunstwerk[5]). Kunst entdecken wir in dem unendlich Großen wie in dem unendlich Kleinen in der Natur[6]): „O herrliche Natur! über alles schön und gut! Alliebend, alliebenswürdig, allgöttlich! Deren Blicke so unwiderstehlich reizend, so unendlich bezaubernd sind; deren Erforschung so viel Weisheit, deren Betrachtung so viel Wonne gewährt; deren kleinstes Werk eine reichere Szene, ein edleres Schauspiel darstellt als alles, was je die Kunst erfand!" Diese ästhetische Auffassung muß das Universum als Ausdruck und Erscheinung einer Weltseele auffassen. So redet er die Gottheit an als „die ursprüngliche, allverbreitete, allbelebende

[5]) S. 431. [6]) S. 457.

Seele des Ganzen". Der Raum ist „der Sitz ihres allerfüllenden Wesens, welches jeden Ort und jede Leere durchdringt". Shaftesbury muß Immanenz der göttlichen Kraft in der Welt lehren. „Die Urquelle des Lebens ist allweise verteilt und von unendlich abgeänderter Mannigfaltigkeit; sie durchströmt die feinsten Kanäle der Welt und versiegt nirgends." Und wie dieser ganze Pantheismus von der Stoa und Giordano Bruno bedingt ist, so denkt er sich auch die göttliche Kraft als unsichtbar durch das Weltall verbreiteten Äther. Dieser ist ein organisierendes Prinzip, in dem alle Bildungskräfte des Universums gegründet sind. „Die unsichtbare ätherische Substanz brütet den kalten, trägen, festen Klumpen und erwärmt ihn bis zum Mittelpunkt. Sie bildet Minerale, gibt Leben und Wachstum den Pflanzen, facht in der Brust lebendiger Geschöpfe eine sanfte, unsichtbare, belebende Flamme an, baut, beseelt und nährt die unendlich mannigfaltigen Formen."

Diese göttliche Einheit der Welt kann nicht in ihrem Wesen begriffen werden. Eine Metaphysik, die den Grund des Universums durch Begriffe adäquat erfassen würde, ist unmöglich; unsere Erkenntnis des mechanischen Zusammenhangs der Bewegungen reicht nicht in das Innere der körperlichen Erscheinung. So bleibt uns unerforschlich, wie Gedanke aus Materie und Bewegung oder wie diese aus dem Gedanken entspringen könne. Der Raum als Sitz des allerfüllenden göttlichen Wesens ist ein Abgrund für die Erkenntnis, und die Zeit führt nach der einen Seite an die Grenze unserer Fassungskraft in ihren kleinsten Teilen, auf der andern an eine solche Grenze in der Vorstellung der Ewigkeit. So überschreitet die wechselseitige Beziehung einer Unendlichkeit von Dingen an allen Punkten die Fassungskraft des endlichen Geistes. „Dein Wesen ist unbegrenzt, unerforschlich, undurchdringlich. In deiner Unermeßlichkeit verlieren sich alle Gedanken. Wie oft macht' ich nicht den Versuch, wie oft wagt' ich mich mit schnellem Schwunge in den Ozean der Welten [7])." Unsere Erkenntnis hat die einheitliche Technik der Natur zu ihrem Gegenstande. Diese wird in dem Zeitalter Newtons vor allem in den Beziehungen der Himmelskörper nach Gesetzen unter dem Prinzip der Gravitation aufgefaßt. Wir müssen aber auch einen jeden Organismus als ein System betrachten, in dem die Teile zum Ganzen durch die Einheit des Zweckes geordnet sind. Diese organische Welt erweist eine Bildungskraft als wirkend in der Pflanze und dem Tier, in der Entstehung der Organismen aus den Keimen und in dem Instinkt, durch den uns die Natur vor aller Erziehung hat belehren wollen. So ist uns die erkennbare einheitliche Technik der Natur der Erweis einer ihr innewohnenden, künstlerisch wirkenden Bildungskraft.

[7]) S. 429.

Sogleich bereitet sich aber in Shaftesbury ein zentraler Gedanke der neuen, entwicklungsgeschichtlichen Form von Pantheismus vor, die dann Herder, Goethe, Schelling, Hegel und Schleiermacher vertreten sollten. Schon Spinoza hatte gelehrt, daß die Natur oder Gott oder die Substanz in den menschlichen Geistern als ihren Teilen sich selbst erkennt und liebt. Shaftesbury betrachtet als in der Tendenz der göttlichen Bildungskraft gelegen eine Technik der Natur, kraft deren diese in den empfindenden und denkenden Wesen eine möglichst große Zahl von Zuschauern ihrer Szenen hervorbringt. Die neuen Ankömmlinge schauen das Licht, damit auch andere Zuschauer der herrlichen Szene werden und größere Mengen des Geschenks der Natur genießen [8]). So bereitet sich an dieser Stelle und andern verwandten der Grundgedanke des Goethischen Aufsatzes „Natur" vor, nach dem diese sich auseinandersetzt, um sich selbst zu genießen und zu fühlen. Die Natur blickt aus den Augen der Tiere und Menschen und gelangt in ihnen zum Genuß und Verständnis ihrer selbst.

Shaftesbury erscheint hier als Repräsentant einer allgemeinen Bewegung. Das Verhältnis des Teils zum Ganzen war seit der Scholastik Gegenstand philosophischer Diskussion geblieben; durch die Renaissance erhielt sie den starken ästhetischen Einschlag. Man sucht einen Einheitspunkt von Individuum und Universum. Shaftesbury wirkt auf Schleiermacher durch diese zwei Pole seiner Weltansicht: Selbstanschauung und Weltanschauung treten dann in Monologen und Reden auseinander [9]).

* * *

Neben und nach Shaftesbury hat nun Spinoza Schleiermacher aufs stärkste beeinflußt. Wir sahen, wie Schleiermacher im stillen dagegen ankämpfte, daß man die Welt, in der wir leben, durch eine zweite wertvollere, harmonischere ergänzen wollte. Welche Bedeutung mußte es für ihn nunmehr gewinnen, als ihm Spinoza entgegentrat, der tiefsinnige Mann, der unter allen Menschen zuerst einen einmütigen Zusammenhang der Welt in ihren geistigen und materiellen Phänomenen streng, mit unerbittlicher Folgerichtigkeit der Begriffe entwickelt hatte. Noch in dieser Epoche geschah das, in der Einsamkeit zu Landsberg.

Im Sommer 1780 [10]), zur selben Zeit, als Kant die letzte Hand an die Kritik der reinen Vernunft legte, hatte jenes Gespräch zwischen Lessing und Jakobi stattgefunden, in dem Lessing sich zu Spinoza bekannte. Nach hundert-

[8]) S. 456. [9]) *Über Shaftesburys sonstige Einwirkungen auf Deutschland vgl. Weiser, Sh. und das deutsche Geistesleben, 1916.* [10]) Am 6. Juli, nach Jakobi W. W. IV 1, S. 51.

jähriger Vergessenheit begann in dieser Stunde Spinoza seine zweite, glänzendere Laufbahn. Eine Zeit hindurch, nach Lessings Tode, blieb die Diskussion über seinen Spinozismus im Kreise Jakobis, Mendelssohns, der Reimarusschen Familie, der nächsten Freunde; 1785 erschien die aktenmäßige Darstellung dieser Diskussion von Jakobi, nach dessen Weise eine zufällige, schwer übersichtliche Zusammenstellung, aber, indem sie unmittelbar in die intimsten Äußerungen hineinblicken ließ, ganz fähig zu wirken, und wie ein fester Kern in der Mitte jene Darstellung des Systems von Spinoza in 44 kurzen Sätzen, das Strengste, was Jakobi geschrieben hat. So trat plötzlich Spinoza, wie aus seinem Grabe, neben den transzendentalen Idealismus Kants, der eben in seiner letzten Entwicklung und in seinen ersten Einwirkungen begriffen war. Ja es schien, als ob er des Lebendigen Herr werden sollte [11]).

Damals, wahrscheinlich 1794, unternahm nun auch Schleiermacher, sich mit dieser zweiten, ihm so wahlverwandten philosophischen Macht der Zeit auseinanderzusetzen. Wie die meisten Zeitgenossen, bevor 1802 die Ausgabe von Paulus erschien, lernte er Spinoza zunächst nur in der Darstellung von Jakobi kennen. Aus dem Studium der Briefe Jakobis über Spinoza entstanden die beiden Aufsätze „Kurze Darstellung des spinozistischen Systems" und „Spinozismus". Sie versuchen historisch-kritisch die Grundgedanken Spinozas festzustellen; sie setzen sich vor allem mit dem System Spinozas auseinander, indem sie es durch die Vergleichung mit den beiden andern großen Denkern, die im Horizonte der Zeit lagen, mit Leibniz und Kant, beleuchten [12]).

Wir haben in dieser Berichtigung der Darstellung Jakobis aus ihr selber, ohne Hinzuziehung eines andern Hilfsmittels, das erste, glänzende Dokument einer historisch-kritischen Genialität, die auf dem Felde der Geschichte der Philosophie kaum ihresgleichen hat. Sie verbessert Jakobis Auffassung des Spinoza in zwei fundamentalen Punkten, in dem Ausgangspunkte seines Systems und in dem Mittelpunkt, um den alle Begriffe des Systems kristallisch anschossen, der Theorie der Attribute.

Eine ausführlichere Darstellung hiervon findet der Kenner in den Denkmalen der inneren Entwicklung Schleiermachers [13]). Sie zeigt, wie Schleiermacher schon damals eines weit tieferen Verständnisses des Spinoza fähig gewesen wäre als Jakobi oder irgendeiner der andern Streiter in dieser Frage des Spinozismus. Für den Fortgang der Entwicklung Schleier-

[11]) *„Die Hauptschriften zum Pantheismusstreit" jener Tage gab Heinr. Scholz 1916 neu heraus.* [12]) D. S. 64 ff. vgl. Schleiermachers Geschichte der Philosophie, Ph. IV 1, S. 283 ff., kurze Darstellung des spinozistischen Systems. [13]) D. S. 65 ff.

machers ist dagegen epochemachend, wie er sich mit Spinoza auseinandersetzte.

Er ergreift, mit Jakobi, den Grundgedanken Spinozas in der Verneinung einer Ursache der Welt jenseit derselben, positiv ausgedrückt, in dem Hauptsatze: Es muß ein Unendliches geben, innerhalb dessen von Ewigkeit alles Endliche ist (zu unbestimmt freilich, da dieser Grundgedanke in sehr verschiedenen Gestaltungen auftritt, deren eine Spinozas System ist). Und indem er von Kant ausging, wie er ihn in seinem kritischen Verstande auffaßte, erblickte er die folgende Übereinstimmung zwischen Kant und Spinoza.

Auch die positive Weltansicht Kants ruht auf der Idee eines Unbedingten, in dem die Reihe des Bedingten gegründet sei.

Und zwar ist in dieser Reihe des Bedingten auch für ihn ein Zusammenhang von Veränderungen in der Zeit, von denen daher jede eine Ursache in der Zeit voraussetzt, in das Unendliche hinein.

Demnach ist das Unbedingte auch für ihn nicht die erste Ursache, welche den Anfang der endlichen Dinge erklärt. Ja indem Schleiermacher erwägt, daß die Sinnenwelt nach Kant nur ein Erzeugnis der Verstandeswelt und des Menschen sei, so scheint „die Welt der Noumena ihm in derselben Art Ursache der Sinnenwelt" zu sein, „wie Spinozas unendliches Ding Ursach der endlichen Dinge ist".

Ist so das von Spinoza aufgestellte Verhältnis des Endlichen zum Unendlichen entsprechend dem von Kant aufgestellten Verhältnis der Erscheinungen zur Verstandeswelt (eine kühne Wendung in der Auffassung Spinozas, die man später aus der Ethik Spinozas zu begründen versucht hat), so muß nunmehr gegen Kant selber, im kritischen Geiste seiner Philosophie, der Fortgang von dieser Verstandeswelt zu einer besonderen persönlichen Ursache derselben verworfen werden. „Wodurch", sagt Schleiermacher, „wird Kant genötigt oder auch nur veranlaßt, ein außerweltliches Ding als Ursache der Verstandeswelt anzunehmen? Weiß er denn, ob überhaupt die Kategorie der Kausalität auf die Noumena anwendbar ist? Weiß er, ob jene Welt ein Bedingtes ist, zu dem er ein Unbedingtes zu suchen braucht? Offenbar wird er durch nichts veranlaßt als durch einen inkonsequenten Rest des alten Dogmatismus, und Kant ist eigentlich in diesem Stück ein Spinozist." Und gründet sich diese Unterscheidung bedingter Glieder der Verstandeswelt und ihres unbedingten Grundes darauf, daß Kant in dem Menschen ein solches für sich seiendes Glied der Verstandeswelt entdeckt, so richtet gegen einen solchen Schluß (übereinstimmend übrigens mit Kritikern aus der Schule Wolffs) Schleiermacher die Frage: „Ist es denn gewiß, daß jedem Bewußtsein ein eigenes Noumenon zum Grunde liegt? Gehört nicht diese Be-

hauptung ebenfalls zum Paralogismus der Vernunft? Das individualisierende Bewußtsein bezieht sich nur auf die Erscheinung." [14])

Derselben Kritik unterliegt der Versuch von Leibniz, einen persönlichen, von der Welt unterschiedenen Grund derselben nachzuweisen; auch ihm gegenüber erscheint Spinozas System siegreich. „Man modifiziere auch die Monadologie, wie man will, am Ende muß doch immer die unendliche Monade die endlichen geschaffen haben, also der ärgste Verstoß gegen das ex nihilo nihil fit" (d. h. gegen den Satz vom Grunde, welchem gemäß keine Veränderung vor sich gehen kann ohne eine neu hinzutretende Ursache, und so rückwärts ins Unendliche). „Aber noch mehr, mit welchem Recht gehört denn die unendliche Monade nicht zur Welt? Sie ist ja doch der Art nach das nämliche, was die endlichen sind, welche die Welt ausmachen. Entweder hat sie" (da sich Vorstellen ohne ein Medium nicht denken läßt) „einen eigenen Monadenkörper und ist nur ein einzelnes Individuum, in dem elenden Sinn, in welchem die Gottheit es nach Spinoza unmöglich sein kann, oder die ganze Welt ist ihr Körper, und sie macht also mit derselben nur ein Ding aus" [15]). Es gibt kein absolutes Individuum.

Das Resultat ist also: es ist eine Überschreitung des strengen kritischen Standpunktes, in der Verstandeswelt einzelne unsterbliche Geister und einen persönlich waltenden Gott zu unterscheiden. Der kritische Standpunkt weiß von keiner außerweltlichen Ursache der Welt.

Aber die von der kritischen Philosophie entdeckte Grenze der Erkenntnis wird auch von Spinoza überschritten. Und hier bedarf er der Berichtigung. Wir dürfen in der Verstandeswelt so wenig mit Spinoza eine positive Einheit und Unendlichkeit annehmen, als mit Leibniz, und, wie es scheint, mit Kant eine Vielheit.

Eine Vielheit von Monaden in der Verstandeswelt könnte man aus der gegebenen Mannigfaltigkeit der Materie erschließen wollen. Aber die physische Komposition dieser Materie ist einer solchen Vielheit von Monaden in der Verstandeswelt gänzlich heterogen; stoße ich doch auch bei unendlicher Teilung der Materie nie auf Monaden, sondern immer nur auf teilbare Körper. Kein Schluß von jener auf diese ist möglich. Ebensowenig erscheint Leibniz berechtigt, von diesem wahrhaft Seienden auszusagen, daß es aus vorstellenden Wesen bestehe. Wenn den schlafenden Monaden weder Bewußtsein noch unbestimmte Vorstellung zukommt, sondern allein Vorstellungsfähigkeit, hätte diesen dann Leibniz nicht ebensogut auch eine Ausdehnungsfähigkeit zuschreiben können? „Von diesen beiden Dingen ist also keines das eigentliche Wesen der Monade; dies ist das lautere ens, an welchem jene

[14]) 294 f., 299. [15]) S. 293 f.

beiden sich befinden, und die beiden selbst sind nur die Attribute jenes Wesens." [16])

So hat sich für Schleiermacher, unter dem Einfluß Spinozas, am Abschluß dieser Epoche der kritische Standpunkt Kants, der die Grundlage seines eigenen Philosophierens bildet, dahin verschärft, daß in dieser Verstandeswelt, d. h. in diesem wahrhaft Seienden nicht einmal eine Mehrheit denkender Wesen unterschieden werden dürfe. In diesem wahren Sein ist wenigstens für das Auge unserer Erkenntnis weder Einheit noch Unterschied. Damit ist für die Ausbildung der Weltanschauung Schleiermachers in der folgenden Epoche ein weiterer Schritt getan.

Aber eine Frage bleibt zu richten an dieses wahrhaft Seiende, das in sich alle Erscheinungen trägt — die große Frage, die Schleiermacher damals zuerst so faßt: „Weß Ursprungs ist die Idee von einem Individuo und worauf beruht sie?" [17])

„Ich besinne mich — erzählt er sehr bezeichnend —, daß mir schon bei meinen ersten philosophischen Meditationen das principium individuationis als der feste kritische Punkt der theoretischen Philosophie vorschwebte, nur daß ich meinen Anker nirgends werfen konnte." [18])

Es liegt handschriftlich ein Versuch vor, diese Frage wenigstens zu verdeutlichen. Das principium individui muß die Begrenzung der Dinge in der Substanz erklären. Eine solche Erklärung bietet die Monadologie von Leibniz nicht, die aus kleinsten Teilen die einzelnen Dinge zusammensetzt, aber keinen Erklärungsgrund für ihre wirkliche Begrenzung enthält.

So hat die erste Berührung mit Spinoza, so unvollkommen dieser ihm übermittelt war, Schleiermacher über den Standpunkt, auf dem wir ihn verließen, weit hinausgeführt. Er verwirft ausdrücklich im Gegensatz zu Leibniz und zu Kant jeden metaphysischen Schluß auf eine außerweltliche persönliche Ursache der Welt. Es gibt kein Entstehen aus dem Nichts; wir können auch nicht die Reihe des Bedingten zurückführen auf eine erste Ursache [19]). Das Unbedingte liegt nicht außerhalb dieser Reihe des Bedingten; sonach muß es in dem ganzen Inbegriff dieser unendlichen Reihe aufzufinden sein. Es muß nach Kant als das Noumenon bestimmt werden, das der Erscheinungswelt zugrunde liegt. Und da nach Kant Raum und

[16]) S. 291. Den Begriff der Attribute Spinozas verdeutlichte sich Schleiermacher damals unter dem Gesichtspunkt Kants: der Stoff der Substanz ist fähig, die Form eines jeden Vorstellungsvermögens anzunehmen; daher sie uns unter bestimmten Formen, d. h. Attributen erscheint, an sich selber aber eine unendliche Vorstellbarkeit, d. h. unendlich viele Attribute besitzt. Über diese Auslegung und ihren Wert vgl. D. S. 66 f. [17]) Ph. IV 1, S. 300. [18]) Spinozismus, ungedruckt. [19]) Ph. IV 1, S. 286, 290.

Zeit das Eigentümliche unserer Vorstellungsart ausmachen, und sowohl das Ausgedehnte als das Ich nur als Erscheinung gegeben sind, kann nur ausgesprochen werden, daß dieser absolute Stoff die Form eines jeden Vorstellungsvermögens anzunehmen fähig ist. Dagegen können ihm die Grundeigenschaften der Ausdehnung und des Denkens nicht zugeschrieben werden. Aus Spinozas Substanz wird hier das Noumenon, das der unendlichen Reihe der Erscheinungen entspricht, wie sie das auffassende Subjekt formt. Von diesem Noumenon können also keine Bestimmungen ausgesagt werden, sondern es enthält nur die Möglichkeit in sich, in irgendeinem Bewußtsein Erscheinungen hervorzubringen. Es ist weder Eines noch eine Vielheit.

Auch unter diesem kritischen Gesichtspunkt aufgefaßt, hat Spinoza, der Erbe des ganzen mystischen Pantheismus, damals bei der ersten Bekanntschaft mit Schleiermacher eine außerordentliche Wirkung auf ihn geübt. Er erweiterte seinen Gesichtskreis. Er führte ihn von den erkenntnistheoretischen und ethischen in die metaphysischen Probleme. Vor allem stellte sich ihm nun ganz allgemein, über Kant hinaus, fest: es ist unmöglich, eine Gottheit zu denken, welche die endlichen Dinge außer sich, getrennt von sich hervorgebracht hätte. Der christliche Idealismus der Freiheit mit seiner Schöpfung aus nichts wie die Weltansicht der Leibnizschen Aufklärung waren damit aufgehoben. Und fortan stand sein Geist unter der Macht der Anschauung des Inbegriffs des Endlichen, der im Unendlichen gegründet ist, und war sich doch darüber klar, daß keine Wissenschaft diese Anschauung erweisen könne. So tritt Spinozas Einwirkung auf Schleiermacher in den Zusammenhang der ganzen Wendung zum Pantheismus, wie sie zur selben Zeit in Hölderlin, Schelling und Hegel sich vollzog. Im August 1796 sandte Hegel an Hölderlin die Verse: „Was mein ich nannte, schwindet, ich gebe mich dem Unermeßlichen dahin, ich bin in ihm, bin alles, bin nur Es." [20])

So wird nun Schleiermacher seine Weltansicht hiernach reformieren müssen; die Frage formuliert sich immer deutlicher: Gibt es jenseit der Wissenschaft eine Begründung der Weltanschauung? Wo entdecken wir in dem Unendlichen den Grund der „Idee von einem Individuum?" Dasselbe Problem, dem die moralischen Untersuchungen zugestrebt hatten, stellt sich hier unter dem umfassenden metaphysischen Gesichtspunkt dar, wie im Unendlichen das Endliche, Einzelne begründet ist, wes Ursprungs das individuelle Dasein ist. Sein metaphysisches Problem berührte sich hier mit seinen ethischen Forschungen.

Und wie mußte es da auf ihn wirken, als er, wohl bald darnach, noch in Landsberg, Wilhelm Meister kennen lernte! Hier trat ihm in höchster

[20]) Näheres in meiner Jugendgeschichte Hegels (Abhandl. der Berliner Akademie 1905, IV, 40 ff.), Diltheys ges. Schriften IV (1921) S. 38.

Reife die Richtung auf die innere Bildung des Individuums entgegen; „mich selbst, ganz wie ich da bin, auszubilden, das war dunkel von Jugend auf mein Wunsch und meine Absicht". Die Ausdrücke selbst treten hier schon auf, deren sich dann Schleiermachers Rhapsodien bedienen sollten — Tätigkeit und deren Beobachtung, Tat, die belebt, aber beschränkt, allgemeiner Sinn, der erweitert, aber in passivem Verhalten verharrt, und Menschheit als sein Gegenstand.

So trat der Jüngling in die folgende Epoche. Eine ungeheure Arbeit von Begriffen lag hinter ihm, die den, der ihr in seinen Handschriften nachgeht, noch heute mit Staunen erfüllt. Nicht im Spiel hat er sich jene Vielgewandtheit in der Behandlung der Begriffe erworben, die in späteren Zeiten von denen, welche ihm begegneten, wie etwas Dämonisches empfunden ward, ganz ähnlich wie bei Wilhelm von Humboldt, dem andern großen Schüler der Kritik der reinen Vernunft. Aus dem einsamen, farblosen, nur vom Geräusch der eigenen rastlosen Arbeit erfüllten Schacht der Begriffe steigen wir hervor zum bunten, lebendigen Glanz des Tages. Das Leben nimmt uns wieder auf und sein anschauliches Bild in der Dichtung.

Wie einen Fluß hinab im Morgenrot ein Nachen hingleitet an stillen Geländen vorüber, so war bis dahin (nach den jähen Erschütterungen der ersten Jugend), was unserem Helden geschah. Nun aber werden ihn neue Wellen tragen; zur hohen See folgen wir ihm. Das Idyll ist zu Ende, die Zeit ist da, in der sein langsam und ruhig gereifter Geist mit der gewaltigen, gärenden Bewegung seiner Epoche sich messen soll. Dieser treten wir nunmehr gegenüber.

Zweites Buch.

Fülle des Lebens.

Die Epoche der anschaulichen Darstellung seiner Weltanschauung.

1796—1802.

Nach innen geht der geheimnisvolle Weg.
Novalis (Ausg. v. Heilborn II), 1901, S. 4)

Erstes Kapitel.

Die deutsche Literatur als Ausbildung einer neuen Weltansicht.

Im September 1796 betrat Schleiermacher wieder Berlin, das nunmehr seine geistige Heimat ward. In seiner niederdeutschen Umgebung war er bisher von der Macht unserer Literatur wenig berührt worden. Seine innere Entwicklung erscheint von der theologischen Aufklärung, von Kant und andern philosophischen Denkern beherrscht, sein Dasein von der einfachen, volkstümlichen Praxis der christlichen Aufklärung ausgefüllt. Hauslehrer, Landprediger, schlichter Ratgeber seiner Freunde — so tritt er der Welt gegenüber, nur mit dem hervortretenden Zug eines Menschen, der über die harmonische Entwicklung seines Gemütslebens hinaus für sich selber nichts begehrt von dem äußeren Schicksal. Nun sollte sich ihm eine völlig neue Welt öffnen. Wo er auch gelebt hätte, würde das Große, was damals in der geistigen Welt geschah, ihn haben ergreifen müssen. Aber es gibt bedeutsame geschichtliche Fügungen, die das innerste Streben eines Menschen durch ein ganz entsprechendes äußeres Schicksal plötzlich zu völliger Entfaltung bringen. Ein solches versetzte nunmehr den Achtundzwanzigjährigen nach Berlin. Er sah sich so mit einem Male, Aug in Auge, der großen dichterisch-wissenschaftlichen Bewegung dieser Epoche gegenüber, sah durch das Medium dieser Stadt alle ihre Züge gesammelt, konzentriert.

Unsere Erzählung sieht sich hier wie an einer Biegung ihres Weges, an der sich eine bedeutende Aussicht ganz plötzlich auftut.

Zwei geistige Mächte haben die Generation, zu der Schleiermacher gehört, ganz gleichmäßig, welche Einflüsse auch sonst bei einzelnen hinzutraten, bestimmt: die Philosophie Kants und unsere großen Dichter. Die kritische Grundlage ihrer Weltanschauung verdankten Philosophen wie Einzelforscher den unsterblichen Arbeiten Kants, ihr Lebensideal dagegen, ja den inhaltlichen Kern der Weltansicht unsern Dichtern. Was diese Großen und Glücklichen geschaut haben, versuchten die Philosophen im Zusammenhang der Begriffe zu denken. Ich habe diesen wahren Zusammenhang unserer intellektuellen Geschichte in der Einleitung bezeichnet. Dort ergab

sich aus den Bedingungen, unter denen die Kultur bei uns Deutschen verlief, auch die Erklärung dieser merkwürdigen Tatsache, die Erklärung des Ineinandergreifens von Dichtung und Forschung, vermöge dessen unsere Dichter selber ihr poetisches Schaffen immer wieder durch wissenschaftliche Arbeiten unterbrachen, ihre poetischen Schöpfungen von diesen getragen wurden, inhaltlich wie eine Art von Philosophie wirkten, endlich aus ihren Einwirkungen wissenschaftliche Forschungen und philosophische Weltanschauung entsprangen. Nunmehr gilt es den Inhalt dieser Entwicklung selber in den dichterischen und wissenschaftlichen Werken zu erfassen. Die erste von den beiden großen geistigen Mächten, die Schleiermacher und seine Generation bestimmten, die Philosophie Kants, hatte in der ganzen ersten Lebensepoche den Umkreis seiner Ideen und Arbeiten beherrscht, und ihr Einfluß auf ihn dauerte sein ganzes Leben hindurch; demgemäß ist ihre Einwirkung im ersten Buch dieser Erzählung dargestellt worden. In Fichte erhob sich dann aus den Analysen Kants eine neue Konzeption, die Kants direkten Einfluß auf Schleiermacher eine Zeitlang zurückdrängt. Nur ein halbes Dutzend Jahre älter als Schleiermacher, etwas weiter dann von Hegel und Schelling abstehend, ist er der erste ihres Geschlechts und beherrscht die jüngeren Philosophen zugleich. Nunmehr wende ich mich zu dieser zweiten Generation. Es gilt vor allem, Lebensideal und Weltansicht unserer großen Dichter und Schriftsteller zu schildern. Denn hier fand Schleiermacher, gleich seinen bedeutendsten Zeitgenossen, eine über die Leibnizsche Aufklärung hinausreichende Ergänzung der kritischen Philosophie.

Von Lessing zuerst ist zu sprechen[1]). Denn aus dem Charakter unserer dichterischen Epoche, wie er dargelegt worden ist, erklärt sich jetzt, warum er als der eigentliche Begründer unserer Literatur zu betrachten ist. Es erklärt sich, wie, inmitten so vieler bedeutender Kräfte, doch die Gestaltung unserer Literatur auf seinen Schultern ruhte, wie dies auch die hervorragendsten Zeitgenossen, Goethe voran, bezeugen. Er war der erste Träger des großen moralischen und intellektuellen Gehalts unserer Dichtung; darum ist er auch der Erste, der uns ein Gegenwärtiger geblieben ist. Vor ihm nur die chaotischen Elemente, deren diese Entwicklung bedürfen sollte: Bildung der Sprache, Gestaltung ihrer Rhythmik, Kräfte der Imagination in ihrer Entwicklung, als Naturauffassung erscheinend, als Spiel der sinnlichen Gefühle. Ja auch neben ihm noch keine Schöpfung, die für uns wahrhaft gegenwärtig geblieben wäre.

Selbst Wieland stand doch nur auf dem Niveau der bisherigen Ausbildung des Lebensideals in England und Frankreich; er wirkte ungeheuer,

[1]) *Ausführlicher hat ihn Dilthey gewürdigt in: Das Erlebnis und die Dichtung, 7. Aufl., 1921.*

indem er viele Jahre hindurch dastand, immer mit demselben reichen poetischen Talent, unermüdlich, und so mit freigebigen Händen die Erfindungen und Ideen der Weltliteratur ausstreute; aber in all diesem Reichtum ist nirgend eine originale Antwort auf das Bedürfnis seines Zeitalters. Klopstock andrerseits, der mit so genialer Energie den Gefühlsdrang, wie er sich in den Mittelständen entwickelt hatte, aussprach, fügte sich doch in die schwüle Enge der religiösen Empfindsamkeit, die er hier vorfand, und blieb so, ganz wie Wieland, stehen, nur in einer andern Gestalt, ewig jugendlich und enthusiastisch, die Zunge nie zu einfacher Rede gelöst, den Kopf nie durch den wissenschaftlichen Gedanken befreit, im engen Kreise von Bewunderern alternd, seine schließliche Gestalt wie eine willkürliche Verkrüppelung der Ideale seiner Jugend. Lessing kam, und in seiner männlichen großen Seele gestaltete sich, was rings um ihn in unzähligen individuellen Strebungen sich bewegte, zum Charakter, zum bewußten Lebensideal, zur freien Weltansicht.

Von den ersten Äußerungen seines Naturells ab dominiert in Lessing ein heller, scharfer Wille, der klar und heiter die Bewegungen der Welt auffaßt und einen unwiderstehlichen Reiz empfindet, sich in ihr lebendiges Treiben einzumischen. Dies Naturell verwandelt dann in seiner weiteren Entwicklung alles in Handlung, in Kampf, in energische Bewegung; es äußert sich demgemäß in einem Stil, der einen bewegten streitenden Willen der Erkenntnis wie in den einzelnen Akten seiner Handlung darstellt; es fühlt sich mit derselben Notwendigkeit der Bühne wahlverwandt, als dem idealen Spiegel des beweglichsten Lebens. Dies Naturell war es, was Lessing, das einzige norddeutsche Genie unter unseren Dichtern bis auf Kleist, als seine glückliche, ja ganz einzige Mitgift in unsere Literatur wirft. Und die Lebensbedingungen, denen es begegnete, entwickelten es nun zu einem Charakter von spröder Selbständigkeit. Wenn es im Gegensatz zu dem wissenschaftlichen Forscher den Charakterzug des Schriftstellers ausmacht, daß es ihm nicht ausschließlich um den Fortschritt der Wissenschaften, sondern um die Wirkung auf die Nation zu tun ist, so war Lessing ein geborener Schriftsteller, wie er ein geborener Dramatiker war. Er wagte es, was damals mehrere seiner Generation wie Weiße, Engel, Moritz, Dusch auch versuchten, die sich aber dann bald alle in feste Lebensstellungen retteten, sein Dasein auf diesen Beruf zu stellen. Von den althergebrachten Stätten der deutschen Bildung, Universitäten und Höfen, die den alten Geist vertraten, wandte er sich zu dem aufstrebenden öffentlichen Geist von Berlin mit seiner Publizistik, zu dem sich erhebenden deutschen Theater, zu Werdendem, das sich als zu schwach erwies, seine Zukunft zu tragen. Diese so ganz unfertige Natur der gesellschaftlichen Elemente, auf die ein Schriftsteller jener Tage in Deutschland

sich stützen konnte, in der Publizistik, im Theater, wo er sonst sich versuchen mochte, erklärt die Unruhe und den ergreifenden Mangel an Glück in diesem großen Dasein. Sie erklärt aber zugleich, wie sich hier, inmitten der Literatur, am Schreibtisch, ein großer Charakter entwickeln konnte, dem in seiner Epoche nur der Friedrichs als ebenbürtig erscheint. Auf dem Grunde dieses Charakters gestaltete sich sein Lebensideal.

Auch die Dichtung spricht ein Allgemeines aus, wie die Wissenschaft, nur nicht in einer viele Fälle in sich fassenden Abstraktion, sondern in der Vorstellung eines Falles. In ihr ist dem Menschen gegeben, seine Einsichten in seine Natur, seine Bestimmung, die höchsten sittlichen Ideen anschaulich und darum mit einer wunderbaren Macht über die Gemüter, darzustellen. Was sie alsdann ausdrückt, ist das Lebensideal einer Epoche. Es macht ihre sittliche Größe aus, mit welcher Wahrhaftigkeit einerseits, mit welcher versöhnenden und läuternden Energie andrerseits sie dies ihr höchstes Werk vollbringt. Nie erschien diese Seite der Dichtung größer als bei uns, da es galt, ein Lebensideal nicht aus einer reifen Wirklichkeit zusammenzufassen, sondern mit schöpferischem, sittlichem Geiste zu gestalten. Daher Schiller, in der Mitte dieser Entwicklung, das schöpferische Vermögen des Dichters in der praktischen Vernunft, d. h. in dem sittlichen Vermögen aufsuchte. In diesem sittlichen Vermögen Lessings, d. h. in seinem großen Charakter, finden auch wir das harmonische Lebensideal, das er schuf, gegründet.

Schon seine kritische Tätigkeit hatte diesen Hintergrund. Aus seinem Naturell, aus seinem Charakter erhoben sich die reformatorischen Ideen über das Wesen der Dichtung, welche er gegenüber malender, musikalischer oder gar philosophischer Poesie, gegenüber einem kalten, aus Tugenden des Anstands zusammengesetzten dramatischen Ideal, gegenüber einer ängstlich gedrückten, das Leben der Empfindungen auf ein Mittelmaß herabstimmenden theologischen Moral, wie sie auf aller Dichtung lastete, als den Ausdruck seiner großen Seele hinstellte. Im Gegensatz zur bildenden Kunst ist das Wesen der Poesie Handlung; diese Handlung stellt innere Vollkommenheit dar; die innere Vollkommenheit aber oder der wahrhaft dichterische, weil ganz menschliche und wahre Charakter erscheint in der freien Bewegung großer Leidenschaften; sie wird aufgefaßt in Mitleid, Mitfreude, dem Mitzittern unseres Innern mit den starken, natürlichen Bewegungen der Leidenschaften.

So stand vor seiner mächtigeren Seele folgerichtig auch eine weit gewaltigere Anschauung dichterischer Wirkung, als irgendein zeitgenössischer Dichter oder Kritiker sie besaß. Und darum ward er der Reformator unserer Poesie. Ja diese gewaltige Anschauung ließ tief unter sich, was er selber hervorzubringen vermochte. Und darum, nur darum, weil keins seiner Werke

diese Anschauung, wie er sie in sich trug, erreichte, lehnte er ab, ein dichterisches Genie zu sein.

Dennoch mußte, wer Minna von Barnhelm sah, mit vollstem Behagen den Atem einer neuen Zeit empfinden. Wo hatten diese auf sich selber stolz ruhenden, im Innersten lebendig und ganz natürlich in Neigung und Abneigung bewegten, nach außen ihre Empfindung in knappem Worte beherrschenden Charaktere ihresgleichen? Man mußte das empfinden, ohne es doch aussprechen zu können. Lessing selber mußte erst einen langen Weg wissenschaftlicher Kämpfe, wissenschaftlicher Selbstbesinnung durchlaufen, bevor er dasselbe dann in ganz vollendeter Gestalt auszusprechen vermochte. Nathan entstand. Wer ihn las, der empfand nicht nur um sich, unsichtbar, den Atem der neuen Zeit; er lernte sie begreifen, ja lernte ihr Mitbürger zu sein. In diesem Menschen ist der Gedanke der Aufklärung zur vollendeten Schönheit verklärt. Und um ihn ist eine dichterische Welt gebildet, in der, was Lessing noch in bitterm, unverständigem Kampfe sah, tiefverstehend einander auf Grund der höchsten sittlichen Ideen, geschwisterlich heiter, die Hände reicht. Diese Welt ist wie der verkörperte Zukunftstraum der Aufklärung, tröstlich herabsteigend zu dem großen Kämpfer, der damals schon zu verzweifeln, zusammenzusinken begann. Gewiß kein ernster Erforscher der menschlichen Natur kann dies Gedicht, in welchem Lessings Lebensideal ganz einfach, in voller Anschauung heraustritt, lesen ohne die tiefste Bewegung (so wenig als Iphigenien); so leibhaftig, so wahr erscheint in ihnen eine reine Seelengröße, die uns von der menschlichen Natur über alle unsere Erfahrung hinaus höher denken lehrt.

Erhält solchergestalt das Lebensideal in der lebendigen Anschauung des Dichters die eindringlichste Macht, so erwächst ihm dagegen nur in der sittlichen Reflexion die volle Klarheit über sich selber, nur in der Ausgestaltung einer Weltansicht die Einsicht in seine Voraussetzungen, in seine Folgen. Und hier erklärt sich die Stellung, die der Begründer des neuen Geistes der deutschen Nation zur Wissenschaft einnehmen mußte. Unsere Dichtung erhob sich in einer Epoche, in der bereits theoretische Lebensansichten, Systeme der Moral, theologische Lehrbücher, philosophische Aufklärung in jede Pore unserer Nation gedrungen waren. Der Dichter mußte sein Lebensideal, sollte es nicht, gleich dem Klopstocks, in dumpfer Enge vergehen, gegenüber den wissenschaftlichen Gründen der bis dahin herrschenden Weltansichten zum Bewußtsein seines Gehalts, seiner Voraussetzungen erheben. Lessing wagte es. Es ist ein Wagnis; denn dem Dichter wird in reizvoller Anschaulichkeit auszusprechen zu allen Zeiten verstattet, was, in Begriffen ausgedrückt, die Denker dem Haß, ja der Verfolgung überliefert.

Es ist im ersten Buch gezeigt, daß unsere Nationalbildung, wie Lessing sie vorfand, wie sie noch in Schleiermachers Jugendjahren mächtig war, ganz unter den Einwirkungen der Theologie stand. Um die Überzeugungen des Bürgerstandes wie die Begriffe der Gelehrten gründlich zu reformieren und so die Nationalbildung bleibend auf einen andern Punkt zu stellen, mußte sich Lessing mit der Theologie auseinandersetzen. Er trat vor der Grenzenlosigkeit dieses Studiums, vor dem Wagnis einer solchen Auseinandersetzung nicht zurück. Es bezeichnet die Grenze in Lessings geschichtlicher Stellung, daß dieser Gesichtspunkt einer Auseinandersetzung mit der Theologie ihn auch beherrschte, als er nunmehr eine positive Darstellung seines Lebensideals und der demselben entsprechenden Weltansicht entwarf. Dennoch ward in beidem der Grund der Zukunft gelegt.

Seine Analyse der moralischen Begriffe erscheint uns heute unendlich unvollkommen. Nur so erklärt sich auch, daß das Lebensideal Kants, das doch viel weniger auf eine volle, reife Menschennatur gegründet und demgemäß viel einseitiger war, so unvergleichlich stärker wirkte. Kant war der Analyse in Begriffen mächtig. Lessings sittliche Reflexion scheint gewissermaßen zu stammeln, wo sie unternimmt, den mündigen vollendeten Menschen, wie er vor seiner Anschauung stand, zu analysieren. Das Wesen des Menschen ist Handlung, Wille; den Wert der Handlung bestimmt ihr Beweggrund; der Beweggrund der vollkommenen Handlung oder des vollkommenen Willens ist das Gute um des Guten willen, unangesehen jede Folge, jede damit in Zusammenhang gebrachte Belohnung oder Strafe. „Nein, sie wird kommen, sie wird gewiß kommen, die Zeit der Vollendung, da der Mensch, je überzeugter sein Verstand einer immer besseren Zukunft sich fühlet, von dieser Zukunft gleichwohl Bewegungsgründe zu seinen Handlungen sich zu erborgen nicht nötig haben wird; da er das Gute tun wird, weil es das Gute ist, nicht weil willkürliche Belohnungen darauf gesetzt sind," — sie wird gewiß kommen, „die Zeit des neuen ewigen Evangeliums". Dem entspricht, daß der wahre Beweggrund des Strebens nach Wahrheit nicht dieses im Grenzenlosen liegende Ziel, sondern die Verfassung einer der Wahrheit offen, energisch, frei zugewandten Menschenseele selber ist. Diese Gedanken erst brachen völlig mit der theologischen Aufklärung; der Kern des neuen Lebensgefühls, das in Deutschland mit Lessing heraustrat, wird sichtbar. Erfülle dich, gegenüber einer das Leben gleich einem wertlosen Stoff Tag für Tag in Plänen und Erwartungen aufbrauchenden Gemütsverfassung, die jeden gegenwärtigen Augenblick zum Mittel für einen künftigen machen möchte und unsere Empfindung endlich hinausreißt in eine ungewisse Zukunft, mit dem selbständigen Wert jedes Tages, der so nicht wiederkehrt, mit dem unbedingten Wert jedes wahrhaft guten Willensaktes, unangesehen seine Erfolge.

„Warum kann man ein künftiges Leben nicht ebensogut abwarten als einen künftigen Tag?"

Lessing begegnet sich hier mit seinen beiden größten Zeitgenossen, Friedrich dem Großen und Kant. In königlicher Einsamkeit gehen diese drei, Norddeutschland, ja Preußen gemeinschaftlich angehörend, nebeneinander her, ohne einander wahrhaft zu kennen, Begründer der preußischen Monarchie der eine, der andere der modernen Philosophie, der dritte unserer Literatur. Und so, ganz unabhängig voneinander, begegnen sie sich in diesem großen Gedanken der von allen Folgen unabhängigen pflichtmäßigen Gesinnung, als der wahren Auslegung des Gewissens. „Wir," sagt Friedrich „die wir auf jeden Lohn verzichten, die wir auch nicht an ewige Qualen glauben, sind nicht bestochen von unserem Interesse. Das Wohl des Menschengeschlechtes, die Tugend beseelt uns allein — das Pflichtgefühl." Man müsse sterben — sagt er in einem königlichen Bilde —, die guten Folgen seiner Handlungen zurücklassend, wie die Sonne ihre letzten Strahlen im Untergang. Aber auf dem Grunde dieser großen Gesinnung gestaltete Lessing von diesen Dreien allein ein volles harmonisches Lebensideal. Der Mensch, wie Friedrichs herber Geist ihn erblickte, in der von einem höchsten Wesen geheimnisvoll bestimmten Ordnung, erscheint wie an einem Posten stehend, an dem ihn sein strenges Pflichtgefühl ausharren heißt, in einer Art von Subordination unter das höchste Wesen. Der Mensch, wie Kants abstrakter Gedanke ihn dachte, ist bestimmt durch die Achtung vor der Formel des Sittengesetzes, unangesehen die Folgen seiner Handlungen (S. 129 ff.). Wenn Lessing dagegen vom Guten um seiner selbst willen, vom selbständigen Werte jedes Tages erfüllt war, so empfand er diesen unbedingt wertvollen Gehalt unseres Daseins ganz anders. Seine Empfindung dafür klingt aus dem schönen Wort des Philotas: „Ich bin ein Mensch und weine und lache gern"; andere verwandte Aussprüche über das wahre Heldentum zeigen seine große Richtung auf den von der Fülle der Gemütskräfte getragenen, von der voranschreitenden Einsicht in unsere Aufgabe geläuterten Willen zum Guten; von seiner Analyse aber finden wir uns hier verlassen.

Erst in dem Zusammenhange der Weltanschauung, die das Lebensideal erklärt und begründet, befriedigt sich der Drang, der in dieser dichterischen Epoche lebendig war. Lessing war in der Weltanschauung von Leibniz aufgewachsen; diese Grundlage ist ihm mit Kant gemeinsam. Indem der Ablauf der Zeit für Kant zur subjektiven Form unseres Anschauens wird, muß auch die große Idee der unendlichen Entwicklung der Seelenindividuen, wie er sie aus Leibniz in sein System aufnimmt, zum Rätsel werden (S. 122 f.). Indem Kant in den Gedankengang von Leibnizens Reich der Natur und der Gnade die Freiheit einfügt, muß diese Leibnizsche Weltordnung eine

veränderte Physiognomie erhalten (S. 134 ff.). Lessing dagegen bildete die eigensten Ideen von Leibniz durch ein freies, geniales Studium der menschlichen Natur, der moralischen Welt weiter. Denker und Dichter in ihm begegneten sich hier. Hier lagen seine Probleme. So beschäftigte ihn die tiefe Sonderung der Menschen durch ihre geschichtliche Bestimmtheit, die doch nicht ihr Wesen ist, eine Frage, die in diesem unhistorischen Zeitalter noch nicht lösbar erschien; alsdann das unverschuldete Zurückbleiben der meisten auf tiefer Stufe der Unvollkommenheit (und dieser Frage gab sein Determinismus, d. h. seine Überzeugung von dem strengen ursächlichen Zusammenhang aller Vorgänge untereinander auch in der moralischen Welt eine große Bedeutung); die Tatsache einer moralisch und intellektuell unvollkommenen Offenbarungsreligion, d. h. der älteren mosaischen, das Verhältnis der Menschheit, der natürlichen Religion zu den Offenbarungsreligionen überhaupt — Fragen, welche erst damals ihre ganze Schwere erhalten hatten. Zu ihrer Lösung entwickelte er die Grundgedanken von Leibniz.

Und so erhob sich vor seiner Seele das grandiose Bild eines allumfassenden göttlichen Bewußtseins (einem schöpferischen Genie zu vergleichen): des allumfassenden Grundes, dessen notwendige Folgen alle Erscheinungen des Weltalls sind, des allumfassenden Verstandes, dessen Plan in all diesen Erscheinungen sich verwirklicht; in ihm durch eine bestimmte Zusammenstellung der Sinne Arten und Stufen um sich blickender, auffassender Wesen konstruiert; alles stetige, aufwärtsstrebende Entwicklung; unser eigenes Leben, wie es von Geburt und Tod umgrenzt erscheint, nur ein Punkt auf der unendlichen Bahn des Seelenindividuums, das sich zu diesem Leben entfaltet hat, das aber unter den stets neu erweiterten Bedingungen, welche die Materie seinem vorstellenden Vermögen bietet, zu immer höheren Lebensformen sich entfalten wird; demgemäß die so furchtbare Dissonanz einer inneren Unseligkeit, deren Grund in Gott läge, aufgelöst in dem Gedanken, daß hier nur eine notwendige Stufe einer stetigen innerlichen intellektuell-moralischen Entwicklung vorliege; all die Rätsel, welche die Tatsachen der Religionsgeschichte zu bieten scheinen, aufgelöst in dem Gedanken derselben Stetigkeit der moralisch-intellektuellen Entwicklung auch für das Ganze der Geschichte, aufgelöst in der Überzeugung, daß innerhalb dieser Entwicklung, in Gesellschaft, Staat, Religion, Geschichte alles der großen Aufgabe der Individuen dient.

Aus den Prinzipien von Leibniz war das erste umfassende, philosophische Verständnis der Geschichte in Deutschland gewonnen, ihr Kern eine ununterbrochene, intellektuell-moralische Entwicklung, die durch eine aufsteigende Reihe gesetzmäßiger Epochen voranschreitet. Dies Verständnis war der Abschluß des ganzen Gedankenzusammenhangs von Lessing. Aber

dieser Zusammenhang sollte von weit umfassenderen Grundlagen aus umgestaltet werden.

Eine neue Welle trug die Männer empor, die bestimmt waren, diese Umgestaltung zu vollbringen, noch unabhängig von den Untersuchungen Kants, — Herder und Goethe. Man bemerkt in den sechziger und siebziger Jahren des 18. Jahrhunderts eine starke Veränderung des Lebensgefühls. Die Reform der historischen Wissenschaften, die sich in England und Frankreich vollzogen hatte, bedeutende Arbeiten der Engländer über Homer, die hebräische Dichtung, das Volkslied, Shakespeare, die Naturforschung Frankreichs, besonders Buffons umfassenden Blick auf eine die körperlichen und seelischen Erscheinungen in sich fassende Einheit der Natur, Rousseaus neues Lebensideal endlich — das alles sehen wir mit dem, was in Deutschland geschehen war, ineinanderwirken; manches in diesem denkwürdigen Verlauf, besonders Hamanns Bildungsgeschichte, erscheint noch unaufgeklärt[1a]). Es ergab sich aber, daß man in der Auffassung des Ziels, der inneren Bedingungen und des wahren Verlaufes menschlicher Entwicklung einen bedeutenden Schritt tat.

Lessing hatte noch, im Geiste seiner Zeit, in der Aufklärung unserer Vorstellungen die hervorragendste Bedingung unserer allgemeinen Entwicklung gesehen. Nun ging man von der Bildung der Begriffe auf die elementarsten Operationen der menschlichen Seele zurück. Der anschauende, seines Körpers und seiner Sinnesenergien ganz mächtige, in seinen Empfindungen sich ganz frei bewegende Mensch erschien nun als der wahre Stoff für die Ausbildung eines höheren Lebensideals. Die Reform der Erziehung in diesem Geiste erschien als die gemeinsame Sache der Nation. Lavaters Physiognomik, ein echtes Kind dieser Epoche, versuchte durch die Erscheinung an die gestaltende Struktur der Seele zu blicken. Überall lernte man im Zusammenhang der Naturbedingungen Völker und Individuen betrachten; man lernte die selbständige Mannigfaltigkeit geschichtlicher Erscheinungen würdigen; die geschichtliche Gestalt jedes menschlichen Ideals trat hervor.

Und so wird nun die wahre Grundlage höchster geistiger Leistungen in der Form und Stärke der elementarsten Tätigkeiten aufgesucht, ganz abgesehen von der Kraft, Begriffe zu bilden und den Willen durch sie zu bestimmen. Diese Grundlage wird als Genie bezeichnet. Das Wesen des Genies ist aber — nach Lavater-Goethes Schilderung — eine bestimmte Art des Sentirens und Anschauens, „das Inspirationsmäßige", „die Apparition", „die Gegebenheit". Dieses Genie ist also vor aller abstrakten Begriffsbildung, ja es wird in den Erscheinungen der volksmäßigen, von Verstandeskultur unbeeinflußten Dichtung, im Volkslied, in Ossian, Shake-

[1a]) *Inzwischen erschien namentlich Ungers Werk: Hamann und die Aufklärung, 1911.*

speare als in seinen ursprünglichen Offenbarungen am tiefsten verstanden. Auch unter uns heute erscheinend, erlangt es seine reine Entwicklung nur, wo es sich von ästhetischen Verstandesregeln, von abstrakten moralischen Gesetzen ganz frei erhält; sind diese selber doch nur Verallgemeinerungen, aus seiner ursprünglichen Kraft und deren Offenbarungen abgeleitet. Hier entsteht ein bedeutendes Problem: das Verhältnis des moralischen Genies zu den abstrakten moralischen Begriffen, das Friedrich Heinrich Jakobi in der ersten Hälfte seiner Laufbahn, in Allwill und Woldemar vorherrschend beschäftigt hat.

Und zwar erblickt nun diese neue Generation in dem Ideal des Genies, wie sie es ausgebildet hat, nicht etwa den besonderen inneren Grund der dichterischen Kraft (wie Kant die Grenzen des Genies bestimmt hat), sondern den allgemeinen alles schöpferischen Vermögens. Auch in den Wissenschaften soll jenes geniale Vermögen des Sentierens und Anschauens mit seinen Offenbarungen sich erweisen. Alle Kräfte des Gemüts sollen ineinanderwirken, das Innerste des Gegenstandes nachzubilden; so soll alles Menschliche wiederaufleben, indem es in seinen nur von der Phantasie und der lebendigen Mitempfindung zu erfassenden Tiefen verstanden wird; die Natur selber soll dem mitempfindenden Gemüt ihr Geheimnis aussprechen. Hier ist Herders unendlich fruchtbare Tätigkeit gegründet; ebenso die Winckelmanns. Mit einer großen Leistung dieser genialen Anschauung innerhalb der Wissenschaft trat Winckelmann zuerst hervor und stellte damit deren Methode fest. Es ist nicht notwendig, von ihm ausführlich zu sprechen, da Justi in seiner bedeutenden Lebensbeschreibung Winckelmanns, auf Grund seiner wissenschaftlichen Tagebücher, nachgewiesen hat, wie er die neue geschichtliche Methode der Franzosen und Engländer, Montesquieus vor allen, lange Zeit studiert hatte, in der Absicht eines großen Werkes politischer Geschichte, und wie er dann Hauptpunkte dieser Methode, die Lehre vom Zusammenhang des Klima mit den geistigen Erscheinungen, die Lehre von den stetigen Ursachen, welche Entstehung, Blüte und Fall geschichtlicher Erscheinungen erklären, auf die Kunstgeschichte übertrug. So klärt sich nunmehr diese merkwürdige Erscheinung eines Mannes auf, der spät ein schwieriges Gebiet anfaßt, gar keine Schülerjahre hat, sondern sofort mit lauter sicheren Schritten der Lösung einer großen Aufgabe entgegengeht. Zu Winckelmanns großem Werk traten später Herders Ideen zu einer Philosophie der Geschichte, als zweite umfassende Leistung der genialen Anschauung für die geschichtlichen Wissenschaften. Von ihnen wird später die Rede sein müssen. Von diesen beiden Werken zieht sich dann in eine viel spätere Zeit ein Faden zu den wissenschaftlichen Leistungen der Romantik, deren Methode ebenfalls die geniale Anschauung war. Dieser Methode

verdanken wir epochemachende Arbeiten auf dem Gebiete der Geisteswissenschaften, hervorragende auf dem der beschreibenden Naturwissenschaften, dagegen überall Irrtümer, wo sie sich andern Teilen der Naturwissenschaften oder der allgemeinen Wissenschaftslehre und Metaphysik näherte, von Goethes Farbenlehre ab die Naturphilosophie hindurch. Was bei uns in dieser Epoche für Chemie, Physik, Physiologie geleistet ward, geschah, vielleicht nur Ritters Arbeiten über Elektrizität ausgenommen, von Gegnern dieser unter uns herrschenden großen Richtung. Dagegen verdanken wir es ihr, wenn wir in bezug auf die Geisteswissenschaften bis heute in der europäischen Wissenschaft die erste Stelle einnehmen.

In diesem Zusammenhang veränderte sich auch die dichterische Anschauung des Menschen. Werther, Götz, die Räuber, Faust, die Dichtungen der Stürmer und Dränger traten hervor. Ich halte das Verfahren, aus Dichtungen allgemeine Wahrheiten, ja einen Inbegriff derselben als Weltansicht des Dichters abstrahieren zu wollen, für höchst zweifelhaft in seinen Ergebnissen. Das dichterische Bilden ist der Gestaltung des Zusammenhangs der Wahrnehmung aus unseren Empfindungen sowie der Entstehungsweise unserer Menschenkenntnis am nächsten verwandt [2]). Es handelt sich darum, ein Bild von etwas zu gestalten, das nur einmal ist. Die geistigen Verfahrungsweisen, die hierbei tätig sind, zeigen den doppelten (tiefer untersucht, zusammenhängenden) Grundzug, daß sie vorherrschend in Schlüssen vom Besonderen zum Besonderen, und daß sie in der unbewußten Tiefe unseres Innern verlaufen. Das Allgemeine, von dem Begebenheiten und Charaktere der wahren Dichtung wie gesättigt erscheinen, braucht also nicht in der Gestalt einer voraufgehenden verstandesmäßigen Einsicht dazusein. Alsdann ist, was der Leser aus der Verknüpfung der Charaktere und Schicksale abstrahiert, seine subjektiv formulierte, im Genuß des Dichtwerks ihm aufgegangene Idee, nicht eine diesem selber einwohnende. Aus diesem Verhältnis erklärt sich jene Unendlichkeit eines dichterischen Werks, der gemäß sein Gehalt durch ganz verschiedene begriffliche Auslegungen ausgedrückt, durch keine erschöpft werden kann. Wir stehen den Gebilden des Dichters wie der Welt selber gegenüber, die ebenfalls jeder endgültigen Auslegung durch Begriffe spottet. Dies erwogen, kann der Auslegung einer Dichtung in Begriffen nur dann, nur soweit strenge Wahrheit zuerkannt werden, als der Dichter, durch verstandesmäßige Darlegungen in seinem Werk oder in wissenschaftlichen Erörterungen, in eigener Person zum Ausleger wird. So erläuterten uns Lessings wissenschaftliche Arbeiten das Lebensideal, die

[2]) *Seine Auffassung von der dichterischen Tätigkeit hat Dilthey genauer dargelegt in dem 1887 in den Philosophischen Aufsätzen für E. Zeller erschienenen Aufsatz: Das Schaffen des Dichters.*

Weltansicht in seinem Nathan, rückwärts in einigen seiner früheren Dramen. Der bewußte Gedanke spröder sittlicher Selbständigkeit ist ihnen aufgeprägt; diese Helden sind weder wie die Shakespeares von naturmächtigen Leidenschaften noch wie die Schillers von geschichtlichen Ideen bewegt; ihr Mittelpunkt ist das reizbarste sittliche Selbstgefühl, zusammengefaßter Wille, der Grundsätzen gehorcht, empfindliches Rechtsgefühl, Fähigkeit grenzenloser Hingabe. Selbst der am meisten pathologische Charakter Lessings, die Orsina, ist mehr von einem sittlichen Affekt, moralischem Ekel, als von naturgewaltigem Rachebedürfnis erfüllt. Daher Lessings poetische Welt sich mit dem Begriff und der Aufgabe der Tragödie nicht deckt. Man erkennt nun leicht in den Jugendwerken von Goethe, Schiller, Lenz, Klinger, Fr. H. Jakobi, wie gänzlich verändert die Lebensanschauung in diesen Kreisen ist. Man bemerkt auch, wie diese Umänderung mit der geschilderten neuen wissenschaftlichen Bewegung zusammenhängt. Das Genie erscheint in diesen Jugendwerken im Kampf bald mit der vorhandenen Wissenschaft, bald mit den herrschenden gesellschaftlichen Gesetzen, moralischen Anforderungen. Noch umfassendere Gesichtspunkte treten hervor, wenn man Briefe und Aufzeichnungen hinzuzieht, wie jenes merkwürdige Reisejournal Herders von 1769, das an dem erregtesten Kopf die er Epoche zeigt, was alles in ihr sich bewegte. Die Zusammenstellung der einzelnen Züge in unseren Literaturgeschichten gibt von der Fülle dieser Erscheinungen das anschaulichste Bild. Aber unmöglich ist, diese neuen gärenden Lebensansichten vermöge einer Abstraktion aus den Dichtungen dieser Jahre in Begriffen auszusprechen. Erst seitdem Schiller und Goethe diese Anschauungen wissenschaftlich aufzuklären begannen, Schiller durch das Studium der Geschichte und der Moral, Goethe durch das der Natur, können auch in ihren Gedichten in Begriffen faßbare allgemeine Einsichten wiedergefunden werden. Dagegen erscheint der neue Gehalt von Götz, Werther, Faust, den Räubern unaussprechbar als Summe allgemeiner Gedanken; er muß heute wie damals nachempfunden werden; und Erzählungen aus jenen Tagen zeigen, wie die gewaltigste Empfindung heute nur ein matter Nachklang der Erschütterungen ist, die damals diese Dichtungen hervorriefen. Daher auch weder der Gehalt noch die Wirkungen der Dichtung auf die Generation Schleiermachers im folgenden dargestellt werden soll, sondern nur einige leitende Ideen Goethes und Herders, die zusammen mit der Arbeit der Naturforscher, Philosophen und historischen Denker die Weltanschauung dieser folgenden Generation bestimmt haben.

Seit den achtziger Jahren begannen Goethe und Schiller, sich wissenschaftlich über den Drang aufzuklären, der die besten Köpfe ihrer Zeit bewegte. Schillers groß gearteter Geist ergriff in dem Umkreis seines Inter-

eſſes die beiden hervorragendſten Erſcheinungen: die Gegenſätze und Kämpfe, welche die religiöſe Reform hervorrief, Kants philoſophiſche Reform. Aus dieſen Materialien erbaute er den Anſchauungs- und Gedankenkreis ſeines Lebens. Dieſe edle Einfachheit, der Ausdruck einer mächtigen, geradeausſchreitenden Natur mußte mit dem Geſamtbedürfnis der Nation zuſammentreffen. Aber auf diejenigen Kreiſe der jüngeren Generation, die wir hier darſtellen, wirkten nur ſeine philoſophiſchen Arbeiten. Dagegen ergriff dieſe das Ganze der Exiſtenz Goethes, ſeiner Dichtung, ſeiner Unterſuchungen; denn dies alles ſchien einen neuen Weg des Lebens zu weiſen, ein neues Lebensideal ſprach ſich hier aus. So ſah man zu ihm auf als zu dem Inbegriff alles deſſen, was das Leben dem Menſchen zu gewähren vermag. Unzählige vollgültige Zeugniſſe hierfür ſind vorhanden, wie er eine Zeit hindurch das Lebensideal ſeiner Generation in ſeiner Perſon ganz erfüllte. Goethe iſt eins mit dem Leben ſelber, ſagte Rahel. Die anſchaulichen Darſtellungen ſeines Lebensgehalts in dieſer Epoche der Erfüllung ſind Iphigenie, Taſſo, Wilhelm Meiſter [3]).

Einige ſeiner großen Blicke auf Stellung und Beſtimmung des Menſchen im Weltganzen, die ſchon in den rein poetiſchen Werken der neunziger Jahre hier und da leuchtend hervorbrechen, müſſen herausgehoben werden. Der Menſch iſt das letzte Glied der Natur; ſeine Beſtimmung iſt, ihre Zwecke zu begreifen und zu vollenden. Goethes tätige männliche Exiſtenz in dieſen Jahren ſpiegelt ſich ſchlicht in Lothario und dem Oheim. „Der Menſch iſt zu einer beſchränkten Lage geboren; einfache, nahe, beſtimmte Ziele vermag er einzuſehen, und er gewöhnt ſich, die Mittel zu benutzen, die ihm gleich zur Hand ſind.“ „Entſchiedenheit und Folge ſind nach meiner Meinung das Verehrungswürdigſte am Menſchen.“ „Das ganze Weltweſen liegt vor uns wie ein großer Steinbruch vor dem Baumeiſter, der nur dann den Namen verdient, wenn er aus dieſen zufälligen Naturmaſſen ein in ſeinem Geiſte entſpringendes Urbild mit der größten Ökonomie, Zweckmäßigkeit und Feſtigkeit zuſammenſtellt. Alles außer uns iſt nur Element, ja ich darf wohl ſagen, auch alles an uns; aber tief in uns liegt dieſe ſchöpferiſche Kraft, die das zu erſchaffen vermag, was ſein ſoll, und uns nicht ruhen und raſten läßt, bis wir es außer uns oder an uns, auf eine oder die andere Weiſe dargeſtellt haben.“

Dieſer im wahren Sinne der Natur tätige Menſch findet ſich nun den Menſchen und dem Schickſal gegenüber. Den Menſchen gegenüber lehrt

[3]) Auch Schiller, Über naive und ſentimentale Dichtung (in dem Abſchnitt: Elegiſche Dichtung) findet in Werther, Fauſt, Taſſo und Wilhelm Meiſter das ſubjektive Ideal in vier verſchiedenen Formen im Gegenſatz gegen die Wirklichkeit dargeſtellt.

Goethe jene erhabene Toleranz, die jede Individualität ehrt, in der Wert und Einheit der menschlichen Natur sich darstellen. Dem Schicksal gegenüber Resignation. „Alles ruft uns zu, daß wir entsagen sollen." „Wir setzen eine Leidenschaft an die Stelle der andern." „Nur wenige Menschen gibt es, die solche unerträgliche Empfindungen vorausahnen und, um allen partiellen Resignationen auszuweichen, sich ein für alle Male im ganzen resignieren. Diese überzeugen sich von dem Ewigen, Notwendigen, Gesetzlichen und suchen sich solche Begriffe zu bilden, welche unverwüstlich sind, ja durch die Betrachtung des Vergänglichen nicht aufgehoben, sondern bestätigt werden." In dieser Resignation vollzieht sich die Reinigung des menschlichen Gemüts von den egoistischen Leidenschaften zu jener intellektuellen Erhabenheit, in welcher Anschauung und Erkenntnis der Welt ihm genügen, ohne daß er habgierige Hände nach einem Teil derselben ausstreckte. Man kann sie nicht denken, ohne Iphigenien vor Augen zu sehen, ohne das letzte Buch des Spinoza in seinen großen Sätzen zu vernehmen, wunderbare Worte Goethes aus dieser seiner reinsten Epoche klingen zu hören, in denen er einsam, ohne die egoistischen Wünsche der männlichen Jahre, in dem milden Glanze befreundeter Anschauung die ganze Natur in seiner Seele faßt.

Ganz verständlich werden aber auch die Dichtungen Goethes in dieser Epoche wissenschaftlichen Sinnens erst, indem wir uns zu den Arbeiten wenden, in denen er nach der Klarheit des Gedankens über seine neuen Anschauungen der Welt, des Menschen und des Weltlaufs rang.

Ich beginne mit dem vollgültigsten Zeugnis über die große Richtung seiner Arbeiten. Schiller war der weitaus bedeutendste Kopf, der Goethe beobachten durfte. Und ihm gab er sich wie keinem zweiten in der Totalität seiner Natur. Nach mehrwöchigem Zusammenleben faßte Schiller seine Anschauung von Goethes Geist folgendermaßen zusammen (Brief vom 23. August 1794): „Sie suchen das Notwendige der Natur, aber Sie suchen es auf dem schwersten Wege. Sie nehmen die ganze Natur zusammen, um über das Einzelne Licht zu bekommen; in der Allheit ihrer Erscheinungsarten suchen Sie den Erklärungsgrund für das Individuum auf. Von der einfachen Organisation steigen Sie, Schritt vor Schritt, zu der mehr verwickelten hinauf, um endlich die verwickeltste von allen, den Menschen, genetisch aus den Materialien des ganzen Naturgebäudes zu erbauen. Dadurch, daß Sie ihn der Natur gleichsam nacherschaffen, suchen Sie in seine verborgene Technik einzudringen. Eine große und wahrhaft heldenmäßige Idee [4])."

[4]) Schillers Briefe, Ausg. v. Jonas, III, 1894, S. 472. Mit diesem Blick auf den von Goethe bereits halb zurückgelegten Weg vergleiche man, was Goethe selber, am Beginn desselben, an Lavater schreibt, im Gefühl dieses „Heldenmäßigen" in dem Entwurf seines Lebens (Schriften der Goethe-Ges. Bd. 16 S. 65).

In der Natur also lag der Anfang seiner Forschungen. Das Rätsel das in der verworrenen Sehnsucht seiner Generation nach der Natur lag, sollte er lösen. Es unterscheidet seinen Gesichtskreis völlig von dem Lessings, wie die Naturforschung ihn ergriff. Es unterscheidet denselben auch von dem der deutschen Aufklärung völlig, daß er von Naturstudien in der Ausbildung seiner Weltansicht geleitet ward. Durch die ersten Zeiten von Weimar geht, voll naiver Gewalt, ein Zug, mit der ewigen Ordnung der Natur, mit Sonne und Luft, mit Pflanzen und Wassern gleich wie mit befreundeten Mächten zu leben, den Schritt des Jahres über sich, den Sternkreis der Nacht über seinem Haupte stetig zu schauen und zu empfinden. Immer kehrt der tiefe Ausdruck dieses Verhältnisses in neuer Gestalt wieder; wie in den Busen eines Freundes dürfe er in die Natur blicken. Und nun kamen diesem Zuge in seiner Weimarer Amtstätigkeit sehr günstige Bedingungen entgegen; von der Naturempfindung, die an der Fülle und dem Glanz der Erscheinungen haftet, ward er überall auf ein ernstes Naturstudium geführt. Er fand in ihm die Grundlage einer folgerichtigen Tätigkeit in der Landesökonomie. Und sein gründlicher, stetig voranschreitender Geist war bereit, auch mit dem Anfang anzufangen [5]). So begann er denn den Ilm- und Saalgrund auf und ab, in den Gebirgen und Gruben der Nachbarschaft, besonders in Verbindung mit dem Ilmenauer Bergbau, seine mineralogischen Studien. Buffons geologische Übersichten hatten seit der Mitte des Jahrhunderts das Interesse des europäischen Publikums lebhaft beschäftigt. Ein Blatt aus dieser ersten Weimarer Zeit über den Granit zeigt, wie schon damals der oben von Schiller dargelegte große Zusammenhang des Naturganzen, von dem der Mensch ein Teil ist, in ihm dämmerte. „Ich fürchte den Vorwurf nicht, daß es ein Geist des Widerspruchs sein müsse, der mich von Betrachtung des menschlichen Herzens, des innigsten, mannigfachsten, beweglichsten, veränderlichsten, erschütterlichsten Teiles der Schöpfung zu der Beobachtung des ältesten, festesten, tiefsten, unerschütterlichsten Sohnes der Natur geführt hat. Denn man wird mir gern zugeben, daß alle natürlichen Dinge in einem genauen Zusammenhang stehen" [6]). Von diesem „Grunde, der bis zu den tiefsten Orten der Erde hinreicht", den „ersten, festesten Anfängen unseres Daseins" wandte er sich zur Geschichte der Pflanzen, zur Anatomie der tierischen Körper, welche die Erddecke beleben. Methodisch, in gründlicher Forschung suchte er nunmehr die Antwort auf die faustische Frage der Jugend.

Dieser erste Ansatz der Aufgabe, wie er sie seinem Leben gestellt hatte, die Naturerscheinungen in ihrer Gliederung als ein Ganzes aufzufassen

[5]) Hierüber die bedeutenden Mitteilungen von Schöll, Goethe als Staatsmann, Preuß. Jahrb. Bd. X, 1862, S. 423 ff., abgedruckt und erweitert in Schöll, Goethe (1882), bes. S. 127 ff. [6]) Cottasche Jub.-Ausg. Bd. 40, S. 7 ff.

wird völlig deutlich in dem Briefwechsel mit Jakobi, dem Genossen erster gärender Pläne, der im Geist und seinen Erscheinungen den entgegengesetzten Ausgangspunkt der Weltbetrachtung ergriff. Und hier eröffnet sich nun auch, wie er neben Buffons Betrachtungsweise (Aristoteles kannte er leider nicht) Spinozas verwandte Bestrebungen zu nützen verstand. „Wenn Du sagst, man könne Gott nur glauben, so sage ich Dir, ich halte viel aufs Schauen, und wenn Spinoza von der intuitiven Erkenntnis schreibt und sagt: Diese Betrachtungsweise kommt durch den klaren Begriff vom wirklichen Wesen gewisser Attribute Gottes zum klaren Begriff vom Wesen der Dinge, so geben mir diese wenigen Worte Mut, mein ganzes Leben der Betrachtung der Dinge zu widmen, die ich reichen und von denen ich mir eine adäquate Idee bilden kann." — „Hier bin ich auf und unter Bergen, suche das Göttliche in herbis et lapidibus" — „vergib mir, daß ich so gern schweige, wenn von einem göttlichen Wesen die Rede ist, das ich nur in und aus den rebus singularibus erkenne" [7]).

Dies war die Verfassung Goethes, in der sich die schöpferische Konzeption des neueren Pantheismus in ihm erhob: seit vielen Jahren anhaltend alle Kräfte seiner Seele auf die Gliederung aller Naturerscheinungen zu einem Ganzen gerichtet, von dem der Mensch ein integrierendes Glied ist. Er (falls nicht etwa gelingen sollte, sie noch weiter rückwärts nachzuweisen), und nicht Schelling oder Hegel, hat die geniale Anschauung hervorgebracht, die diesen Pantheismus von dem des Spinoza, des Altertums, der Renaissance unterscheidet (d. h. sowohl von dem Pantheismus, dessen schöpferischer Gesichtspunkt in der Stellung von Vorstellungswelt und Körperwelt zueinander und zu dem göttlichen Einen liegt, als dem, der auf der Analogie einer Weltseele beruht). Seine älteste Urkunde ist der Aufsatz „Natur" [8]).

„Natur! Wir leben mitten in ihr und sind ihr fremd. Sie spricht unaufhörlich mit uns und verrät uns ihr Geheimnis nicht. Sie scheint alles auf Individualität angelegt zu haben und macht sich nichts aus den Individuen. Sie lebt in lauter Kindern; und die Mutter, wo ist sie? Gedacht hat sie und sinnt beständig, aber nicht als ein Mensch, sondern als Natur. Sie liebt sich selber und haftet ewig mit Augen und Herzen ohne Zahl an

---

[7]) Anspielung auf Spinoza, Ethik 5, 24. 36. [8]) *Zu diesem Aufsatz, mag er nun von Goethe selbst oder Tobler abgefaßt sein, und dem Verhältnis von Goethes Panth ismus zu den Gedanken Spinozas, Shaftesburys und Herders hat sich Dilthey dann wieder geäußert (eingehender und mit neuen Erkenntnissen) Archiv für Geschichte der Philosophie II, S. 44—48, und vor allem in dem Aufsatz: Aus der Zeit der Spinoza-Studien Goethes (ebd. Bd. VII, 1894, Heft 3), wieder abgedruckt mit Zusätzen in Diltheys Ges. Schriften Bd. II, 1914, S. 391—415, bes. S. 397 Anm.*

sich selbst. Sie hat sich auseinandergesetzt, um sich selbst zu genießen. Immer läßt sie neue Genießer erwachsen, unersättlich sich mitzuteilen. Leben ist ihre schönste Erfindung, und der Tod ist ihr Kunstgriff, viel Leben zu haben."

Der Gedanke, daß die Natur sich in der Stufenfolge des Lebendigen auseinandergesetzt habe, um sich selber zu genießen, in Empfindung, Anschauung, begreifender Vernunft, ist der eigentliche Kern der Weltanschauung Schellings und Hegels. Der Wendepunkt des philosophischen Untersuchungsgeistes fällt in Kant; die Wende der Weltansicht, die durchaus von den Zurüstungen philosophischer Begründung unabhängig ist, liegt in Goethe, in jenem großen, beharrlich verfolgten Plan seines Lebens, die Einheit der Natur in der stetigen Steigerung ihrer Erscheinungen bis zu den höchsten geistigen zu erfassen, in der Form des Pantheismus, die hieraus hervorging. Diese Form unterscheidet sich von jeder früheren, indem sie den Zusammenhang dieses Weltganzen als einen Prozeß, als eine Geschichte, in der die Natur sich ihrer selber bewußt wird, auffaßt. Damit begann die Ideenreihe, deren Vorbereitung, aber auf dem Grunde ganz anderer Voraussetzungen, Leibnizens Weltansicht, Lessings Erziehung des Menschengeschlechts waren, deren letztes Glied Hegels Philosophie der Geschichte ist.

Wenn Salomon Maimon 1790 auf Grund des kritischen Standpunktes die Hypothese von der Weltseele erneuert [9]), so ist auch in seiner Anschauungsweise nichts, was über jene alte Hypothese hinausreicht und der Anschauung einer Entwicklung vom Unbewußten zum Bewußtsein in der Natur sich nähert. Die Weltseele ist nach ihm eine der Materie beiwohnende, in ihr tätige Kraft, deren Wirkung alsdann nach den Modifikationen der Materie verschieden ist. Sie ist der Grund der besonderen Art der Zusammensetzung in jedem, ist selber die Organisation in allen organisierten Körpern, das Leben in jedem Tier, der Verstand in dem Menschen. Und zwar findet auch Maimon in dieser Idee einen Leitfaden für die Erweiterung unserer Einsicht in die Einheit der Natur. Hier mag Goethe, der Maimon schätzte [10]), eine erfreuliche Bestätigung seiner eigenen Richtung gesehen haben.

So war also die schöpferische Anschauung des modernen Pantheismus in Goethe aus seiner großen Richtung entsprungen, die Naturerscheinungen nach ihrer inneren Gliederung zu einem Ganzen aufzufassen. Dieser Gesichtspunkt leitete ihn nun aber zu einer Reihe bedeutender Entdeckungen.

Doch gilt es, bevor wir in die Ergebnisse selber eintreten, zunächst diese Richtung der Goetheschen Forschung weiter aufzuklären. Die tiefere Einsicht in den Fortgang der geistigen Bewegung, die wir darstellen, hängt davon ab. Goethe selber fühlte dies Bedürfnis, freilich in einer viel späteren Epoche;

[9]) Berl. Journ. f. Aufkl., 1790, Juli. [10]) Briefwechsel zwischen Rahel und David Veit I, 245.

in diese also müssen wir hier zur Erläuterung blicken. Es war 1828, ein halbes Jahrhundert nach Abfassung jenes Aufsatzes über die Natur, als er ihn wieder in die Hand bekam. Nun erschien ihm die Anschauung der Natur darin als eine Weissagung, deren überschwängliche Erfüllung gekommen sei. Als diese Erfüllung bezeichnete er die wachsende Verkettung der Erscheinungen zu einer Technik der Natur. In einer solchen also schien ihm das Wesen enthüllt werden zu müssen, das „denkt, aber nicht als ein Mensch". Das Vermögen aber, das eine solche Technik der Natur entwirft, klärte er sich an der Hand der Kritik der Urteilskraft von Kant auf. Es war kein anderes als jene geniale Anschauung, die in dem Dichter wirksam ist und die seine Generation auch in die Forschung einzuführen begonnen hatte. Wie mußte es ihn freuen, auch bei Kant die in dem Dichter tätige Kraft und das Vermögen, diese Technik der Natur zu entwerfen, in ihrer Einheit begriffen zu sehen [11])! „Hier sah ich meine disparatesten Beschäftigungen nebeneinandergestellt." Und es gab einen Gedanken Kants, dessen Licht diese seine Richtung der Forschung bis in ihre Tiefen zu erleuchten schien. „Wir können uns einen Verstand denken, der, weil er nicht wie der unsrige diskursiv, sondern intuitiv ist, vom Synthetisch-Allgemeinen, der Anschauung eines Ganzen als eines solchen zum Besonderen geht, d. i. von dem Ganzen zu den Teilen [12]). Wenn nun Kant dem göttlichen Verstande allein diese Verfahrungsweise zuerkennt, so entgegnet Goethe: Wie wir uns im Sittlichen dem höchsten Guten annähern sollen, so müsse uns auch im Intellektuellen das Anschauen einer immer schaffenden Natur zur geistigen Teilnahme an ihren Schöpfungen würdig machen.

Diese Äußerung ist wie ein Markstein der Richtungen. Kant berührt an der berühmten Stelle, auf die sich Goethe bezieht, die Grenze seiner Gedankenwelt. Es gibt keine Erkenntnis als vermöge der Verknüpfung

[11]) Diese Verwandtschaft zwischen gewissen Zweigen der Naturforschung und der Dichtung die für das Verständnis Goethes so wichtig ist, hat dann auch der große Physiolog Johannes Müller hervorgehoben. „Wundern wir uns darum nicht, wenn einer und derselbe das Größte in beiden Richtungen erreicht hat. Nur durch eine nach der erkannten Idee wirkende Imagination entdeckte Goethe die Metamorphose der Pflanzen, ebendarauf beruhen seine Fortschritte in der vergleichenden Anatomie und seine höchst geistige, ja künstlerische Auffassung dieser Wissenschaft", Phantast. Gesichtserscheinungen, 1826, S 106. Andererseits ist durch diese naturwissenschaftliche Richtung die Verfassung seines dichterischen Genies bedingt, die Lavater so ausdrückte: „Dein Bestreben, Deine unablenkbare Richtung ist, dem Wirklichen eine poetische Gestalt zu geben." Auch die erste Einsicht in den Generationswechsel verdankt die Naturforschung einem Dichter, Chamisso. Vgl. Steenstrup, Über den Generationswechsel S. 34 ff. (Deutsch von Lorenzen 1842). [12]) Kant. W. W. v. Rosenkranz IV, 297.

gegebener Anschauungen durch die Verfahrungsweisen des Verstandes. Denn es gibt kein Vermögen, ohne ein in Empfindung Gegebenes durch einen schöpferischen Vorgang in uns selber eine Welt zu bilden. So bleiben das in der Empfindung gegebene Besondere der Natur und seine Einheit, welche aus unserem Geiste stammt, einander fremd; ihr Zusammenstimmen erscheint als ein Zufall; erst indem wir einen göttlichen Geist denken, der wahrhaft intuitiv ist, erhebt sich diese zufällige Zusammenstimmung zur notwendigen Einheit. An diese Gedankenreihe Kants knüpft Goethe an. Sie schließt sich ihm an die rätselhaften Stellen Spinozas über einen intuitiven Verstand, der in den rebus singularibus, ohne die Vermittlung abgezogener Begriffe, ruhe (Eth. 5, 24. 36). Indem er von dem göttlichen Verstande in der Natur ausgeht, begründet er auf unsere Vertiefung in ihn (Spinoza und Schelling ähnlich) das Recht eines intuitiven Verständnisses oder — Schelling stellt die Zusammenstellung des Ausdrucks um — einer intellektuellen Anschauung.

Und so beschäftigte also Goethe bereits Natur und Recht jenes intuitiven Verständnisses, das auf anderem Gebiet Winckelmann und Herder zuerst zu einer Methode der Forschung auszubilden unternahmen und das von ihnen ab, in der ganzen Epoche, die wir hier darstellen, die herrschende geistige Verfahrungsart in Deutschland geblieben ist, wetteifernd mit den induktiven Methoden und nur zu oft durch die Irrtümer der Denker von diesen getrennt, dagegen immer wieder durch das wahre Bedürfnis positiver Forscher mit ihnen verknüpft. Keine bisherige Wissenschaftslehre hat diese große Richtung menschlicher Forschung wirklich untersucht. Von der Stellung der Weltkörper zueinander, durch die Bildung der Erde, die geographische Verteilung des Lebendigen auf ihr, die gesellschaftliche Gliederung und das geschichtliche Ineinandergreifen der Menschengeschlechter bis zur Individualität des einzelnen Menschen hin ist ein wissenschaftliches Interesse, das in sich selber Genüge hat, in der Auffassung dieses nur einmal Gegebenen, Unvergleichlichen, für sich zu Verstehenden lebendig. An diese wertvollen Einzelanschauungen schließen sich dann die Allgemeinvorstellungen (Schemata), in denen wir, von den für uns bedeutungslosen Unterschieden absehend, Anschauungen bilden, die im Wechsel der Erscheinungen ein Gleichbleibendes mit sinnlichen Linien zeichnen, das doch nirgend existiert. Solche Schemata waren die morphologischen Grundformen, wie sie Goethe aufzustellen unternahm. Diese ganze Welt der Anschauung gehört der wissenschaftlichen Forschung. Es ist ein folgenschwerer Irrtum, unsere abstraktesten Einsichten, die Erkenntnis der Gesetze, für die allein wertvollen zu halten, begreiflich bei einem Mill oder Buckle, aber unter uns durch die Richtung vieler bedeutender deutscher Forschungen von vornherein widerlegt.

Und nun kam dieser Richtung der Forschung Goethes die Lage der beschreibenden Naturwissenschaften entgegen. Es war genug logisch geordnetes Material in Botanik und vergleichender Anatomie vorhanden, um einen umfassenden Überblick möglich zu machen, und doch gab es noch keinen Anfang eines solchen. Besonders in der Botanik lagen die großen Systeme von Linné und Jussieu vor.

Wird das intuitive Verständnis, das von der Idee des Naturganzen durchdrungen ist, zu einer Methode der Forschung, bestrebt, in die einheitliche Technik dieses Ganzen einzudringen, dann findet es an der Analogie sein mächtigstes Hilfsmittel. Ihre Berechtigung liegt eben in dieser Idee einer einheitlichen Technik der Natur. Vermöge der Analogie, des vergleichenden Verfahrens schritt nun auch Goethe voran innerhalb der beschreibenden Naturwissenschaften.

Seine erste leitende Idee für das Studium der organischen Wesen war die einer Analogie zwischen den verschiedenen Teilen eines und desselben organischen Wesens. Die einzelnen Organismen zeigen eine gleichsam verkleidete Wiederholung derselben Teile. Diese nannte er nun bei den Pflanzen, an denen sie am einfachsten studiert wird, Metamorphose. Es ist dasselbe Blatt, das als Keimblatt, dann als Stengelblatt, als Kelchblatt erscheint, weiter als Blütenblatt, Staubfaden, Pistill, ja als Samenhülle. Unter ungewöhnlichen Umständen erscheint es sogar bereit, aus der einen Form in die andere mit scheinbarer Willkürlichkeit überzugehen. Dies entdeckte Goethe 1787 in den Gärten von Palermo. Dann lehrte ihn 1790 ein glücklicher Blick auf einen halbgesprengten Schafschädel, den er im Sande des Lido von Venedig zufällig fand, dies Gesetz auch auf den Bau der Wirbeltiere übertragen und den Schädel als eine Reihe stark veränderter Wirbel auffassen. Über die Zahl und die Ausprägung der einzelnen Schädelwirbel wird noch gestritten, der Grundgedanke hat sich aber erhalten. Auch die Metamorphose der Pflanzen ist zum festen Besitz der Botanik geworden.

Eine zweite leitende Idee führte weiter. Goethe lehrte die Verschiedenheiten in dem anatomischen Bau der einzelnen Tierklassen als Abänderungen eines gemeinsamen Bauplanes oder Typus auffassen, bedingt durch verschiedene Lebensweise, Wohnorte, Nahrungsmittel. Schon Camper hatte seinen Forschungen den Gedanken zugrunde gelegt, daß in dem ganzen Reich des tierischen Lebens, vom Fisch bis zum Menschen, wo ähnliche Zwecke vorliegen, auch ähnliche Teile hervortreten. Nun hatte Goethe schon 1786 die merkwürdige Entdeckung des Zwischenkieferknochens am Menschen gemacht; durch sie ward ein Fall festgestellt, in dem eine in der Anlage gegebene Gleichförmigkeit der Struktur selbst im Widerspruch mit den Anforderungen des vollendeten Baus besteht, so daß diesen Anforderungen der

betreffende Teil der Struktur erst durch eine spätere Verwachsung der getrennt entstandenen Teile angepaßt werden muß. Alexander von Humboldts Aufforderung bestimmte dann Goethe 1795, seinen Entwurf einer allgemeinen Einleitung in die vergleichende Anatomie auszuarbeiten. „Er lehrt darin", urteilt Helmholtz [13]), „mit der größten Klarheit und Entschiedenheit, daß alle Unterschiede im Bau der Tierarten als Veränderungen des einen Grundtypus aufgefaßt werden müssen, welche durch Verschmelzung, Umformung, Vergrößerung, Verkleinerung oder gänzliche Beseitigung einzelner Teile hervorgebracht worden seien. Es ist das im gegenwärtigen Zustand der vergleichenden Anatomie in der Tat die leitende Idee dieser Wissenschaft geworden. Sie ist später nirgends besser und klarer ausgesprochen, als es Goethe getan hatte, auch hat die Folgezeit wenig wesentliche Veränderungen daran vorgenommen, deren wichtigste die ist, daß man den gemeinsamen Typus jetzt nicht für das ganze Tierreich zugrunde legt, sondern für jede der von Cuvier aufgestellten Hauptabteilungen desselben." Und Johannes Müller bemerkt über das ihm vorschwebende Ideal vergleichender Naturforschung: „Wer davon sich einen deutlichen Begriff machen will, lese Goethes meisterhafte Schilderung des Nagetiers und seiner geselligen Beziehungen zu andern Tieren in der Morphologie. Nichts Ähnliches ist aufzuweisen, was dieser aus dem Mittelpunkte der Organisation entworfenen Projektion gleichkäme. Irre ich nicht, so liegt in dieser Andeutung die Ahndung eines fernen Ideals der Naturgeschichte."

„Das höchste Studium des Menschen ist der Mensch." Mit diesem Wort, das auch Goethe sich aneignete, stimmt Schillers Anschauung seiner geistigen Verfassung überein, nach der er die Reihe der Organisationen von den einfachsten ab forschend durchlief, um endlich aus den Materialien des ganzen Naturgebäudes den Menschen zu erbauen und ihn solchergestalt wahrhaft genetisch zu verstehen, ja der Natur gleichsam nachzuschaffen. Hier war das Ziel seiner Wanderung durch die ganze Natur. Unsere Darstellung der Forschungen Goethes sieht sich aber an diesem Punkte, vor seinem genetischen Verständnis des Menschen, angehalten. Wir betrachten hier Goethe, wie er sich in den letzten neunziger Jahren darstellte, als die Generation Schleiermachers seine Einwirkung empfing. Die Ausbildung seiner Gedanken über die menschliche Gesellschaft auf dem Grunde seiner Einsichten vom Naturganzen gehört seiner letzten Epoche an.

In diesen späteren Zeiten hat er gerade die im Kreise Schleiermachers angeregten Probleme unter dem Einfluß dieser neuen Bewegungen zu lösen gesucht. So entstanden die Wahlverwandtschaften, die Wanderjahre. Ehe,

[13]) Populäre wissensch. Vorträge 1865, S. 35; Vorträge u. Reden I 1884, S. 3.

Eigentum, Erziehung beschäftigen ihn. Seine Forschungen auf diesem Gebiete führen ihn zu dem Gedanken Schleiermachers und seiner Freunde: „Jeder ist selbst nur ein Individuum und kann sich auch eigentlich nur fürs Individuelle interessieren. Das Allgemeine drängt sich auf, erhält sich, vermehrt sich; wir benutzen es, aber wir lieben's nicht." Und dieser letzten Epoche gehört denn auch eine der Ausdehnung seiner Forschungen auf die sittliche Welt entsprechende Erweiterung seiner Weltansicht, über jene pantheistischen Gedanken seiner Jugend hinaus, zu einer bedeutsamen Übereinstimmung mit Leibniz, mit Lessing hin, d. h. also mit jener Weltanschauung des Christentums, in ihrer Harmonie mit Plato und Aristoteles aufgefaßt. „Der Gedanke läßt sich nicht vom Gedachten, der Wille nicht von der Bewegung trennen." In dieser Gott-Natur ist der Mensch eine unvergängliche Monade, welche tausendfache Metamorphosen durchlaufen kann, bestimmt an jedem Punkte dieses grenzenlosen Daseins im Vollbesitz des Augenblicks zu ruhen. „Liegt dir gestern klar und offen, wirkst du heute kräftig, frei, kannst auch auf ein Morgen hoffen, das nicht minder glücklich sei." Auf diesen Abschluß von Goethes Weltanschauung blicken wir hier nur voraus.

Dagegen führte in der früheren Epoche, seit 1784, ein ihm tief verwandter Geist, Herder, die volle Aufgabe aus, vor der Goethe stand, das genetische Verständnis des Menschen und der Geschichte aus dem Zusammenhang des Weltganzen. War schon das Lebensideal Goethes, im Sinne seines naturforschenden Geistes, nicht die Geburt sehnsüchtiger Phantasien, welche die Bedingungen des menschlichen Daseins überschreiten, sondern das höchste Resultat seiner Einsicht in die Naturordnung selber, so konnte eine solche Betrachtungsweise ihren Abschluß nur in dem genetischen Verständnis, in einer vergleichenden Wissenschaft des Menschen finden. Seine eigenen Arbeiten zeigen auch in späteren Jahren nur einzelne geniale Anschauungen von großem wissenschaftlichen Wert, wie z. B. die Anmerkungen zum west-östlichen Diwan, vieles in seiner Geschichte der Farbenlehre. Aber durch seine Forschungsweise und ihre naturwissenschaftlichen Resultate schuf er eine strengere wissenschaftliche Grundlage für die lange angebahnte Arbeit Herders, dieses außerordentlichen Mannes, dessen Mission war, in aller Gestalt das Menschliche aufzuzeigen, selbst einem Lessing gegenüber geltend zu machen, daß Humanität eben in der Beziehung zur mütterlichen Erde, zur nationalen Umgebung sich verwirklicht, daß es in den Wandlungen der Geschichte kein sich selber gleiches Ideal des Menschlichen gibt. Mit ihm teilte nun Goethe seit dem Herbst 1783 alle seine Ideen. Ich versuche nicht, die Einwirkung des einen auf den andern, was sie gemeinsam andern verdanken, voneinander zu sondern; aber unter Goethes Einfluß entsprang das einzige reife, unentstellte, in großem Stil gearbeitete Werk Herders,

seine Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit, deren erster Band im April 1784 erschien [14]).

Dem Verständnis dieses großartigen Werkes hat nichts mehr geschadet als Herders zehn Jahre zuvor erschienene Schrift „auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit". In dieser Arbeit führte er die Analogie zwischen den Lebensaltern des einzelnen Menschen und denen des Menschengeschlechts durch. In bezug auf die Epochen der Festigung von Vorstellungsmassen und Willensgewöhnungen in den einzelnen Nationen ist diese Analogie nicht unfruchtbar: wie sie denn in dieser Beziehung noch Roscher aufgenommen hat. Dagegen sind die parallelen Verhältnisse zwischen dem Abstraktum des Menschengeschlechts und zwischen dem einzelnen Individuum sehr wenig hervortretend. Aber Analogien haben etwas Zündendes. Es half nichts, daß sich Herder gegen die Variationen auf diesen unreifen Versuch erklärte, ja ihn selber so gut als zurücknahm [15]). Selbst Gervinus bedauert, daß Herder das physiologische Gesetz des Völkerlebens, das er in jener früheren Schrift angeregt, fallen gelassen [16]).

Durch alle Bücher der Ideen Herders geht nun, wie durch Spinozas Ethik, ein einziger Zug gegen erdichtete Begriffe, und ganz in Einstimmung mit diesem damals von Goethe und Herder als Grundlage ihrer Weltansicht anerkannten Werk erscheint die Einführung des Zweckbegriffs in die Geschichte als der in seinen verschiedensten Verkleidungen verfolgte Feind der wahren Forschung. Der Geschichtsforscher, sagt Herder, „wird nie eine Sache, die ist oder geschieht, durch eine andere, die nicht ist, zu erklären streben.

[14]) 12. November 1783 meldet Goethe Jacobi (W. W. Weimarer Ausgabe Abt. IV Bd. VI S 211): „Von meinem Leben ist es wieder ein schönes Glück, daß die leidigen Wolken, die Herder so lange von mir getrennt haben, endlich und auf immer sich verziehen mußten." Von der Metamorphose der Pflanzen bemerkt er: „Meine mühselige qualvolle Nachforschung ward erleichtert, ja versüßt, indem Herder die Ideen zur Geschichte der Menschheit aufzuzeichnen unternahm. Unser tägliches Gespräch beschäftigte sich mit den Anfängen der Wasserdecke, der darauf von alters her sich entwickelnden organischen Geschöpfe. Der Uranfang und dessen unablässiges Fortbilden ward immer besprochen und unser wissenschaftlicher Besitz durch wechselseitiges Mitteilen und Bekämpfen täglich geläutert und bereichert." Wie es scheint, ist dies nicht ohne die Absicht bemerkt, zu erklären, wie sich bei Herder schon manches von seinen Entdeckungen angedeutet finde. Dies muß mit dem Urteil v. Baers zusammengehalten werden (Reden Bd. I 1861, 61): „Herder hat mit Seherblick die Umrisse der vergleichenden Anatomie hingeworfen, und die Arbeiten von Cuvier und der neueren Zeit überhaupt kann man als einen Kommentar zu diesen Umrissen bezeichnen." [15]) In der Vorrede zu den Ideen; ebendas. 2. Abs. erklärt er sich auch, ohne ihn zu nennen, gegen Adelungs anonymen „Versuch einer Geschichte der Kultur des menschlichen Geschlechts" (1782), in dem Herders Idee durch die armseligste Ausführung totgehetzt war. [16]) Gesch. der deutschen Dichtung V⁴, 1853, S. 341.

Mit diesem strengen Grundsatz verschwinden alle Ideale, alle Phantome eines Zauberfeldes“ [17]). Demgemäß werden wir uns hüten, den Tatserscheinungen der Geschichte verborgene einzelne Absichten eines uns unbekannten Entwurfs der Dinge anzudichten. Auf die Frage, warum Alexander nach Indien zog, gibt es keine Antwort als: weil er Philipps Sohn, Alexander, war. Indem wir diese Erforschung eines Planes der Geschichte aufgeben, werden wir belohnt durch die Einsicht in die hohen und schönen Naturgesetze, denen der Mensch selbst in seinen wildesten Ausschweifungen und Leidenschaften gehorcht [18]).

Allenthalben auf unserer Erde wird, „was auf ihr werden kann, teils nach Lage und Bedürfnis des Ortes, teils nach Umständen und Gelegenheit der Zeit, teils nach dem angeborenen oder sich erzeugenden Charakter der Völker“ [19]).

Hieraus entspringt die Idee einer genetischen Anschauung, die vom Weltgebäude ausginge, dann fortschreitend zur Stellung der Erde in ihm und den aus ihr folgenden Bedingungen für alles Leben auf ihr, von da zu einem Gemälde der Verteilung von Wasser und Land, Gebirge und Ebene, zu der sich nun ergebenden Verteilung des organischen Lebens; die Grundformen des Baues der Pflanzen und Tiere würden von innen entwickelt, bis dann, mit Ritter zu reden, das Individuum der Erde zu voller Anschauung gelangt wäre, mit all den Bedingungen, die es für die Menschengeschichte darbietet. Man kann diesen großen Plan Herders nicht besser erleuchten als durch die unsterblichen Werke Alexander von Humboldts und Ritters geschehen ist, welche die Frucht dieser von Herder und seiner Epoche angebahnten Methode sind.

Dieser große Entwurf Herders war aber in den Ideen nur die Basis für ein vergleichendes Studium des Menschen. Der Mensch ist das höchste Glied der Entwicklung jener genetischen Kraft, die in der Erde tätig ist. Hier schließt er sich ganz an Goethes Forschungen an, in scharfem Gegensatz zu Kant. An dieser Stelle, wo es sich um die Erklärung des Menschen aus dem Zusammenhang des Naturganzen handelt, erkennen wir den schneidenden Widerspruch zwischen dieser Herder-Goetheschen Richtung und der Kants, für den der Mensch der Naturordnung entnommen, Glied einer unsichtbaren höheren Ordnung war. Der Fortgang der Technik der Natur geht dahin, ein immer feineres und relativ größeres Gehirn zu bereiten, um dem Geschöpf einen freieren Mittelpunkt von Empfindungen und Gedanken zu sammeln. Je mehr nun das Haupt und der Körper eines Tieres eine ungetrennte

[17]) Ideen Buch 13, Kap. 7 vgl. Spinoza, Eth. Buch 1, Anhang. [18]) Ideen Buch 15 Einl. vgl. Spinoza, Eth. Buch 3, Einl., vgl. auch Buch 14 K. 6. [19]) Ideen Buch 12 K. 6, vgl. 13, 7, dazu Spinoza, Eth. 1, 11.

horizontale Linie sind, desto weniger Raum zum erhöhten Gehirn ist bei ihm; je mehr sich der Körper zu heben, das Haupt loszugliedern strebt, desto feiner wird die Bildung des Geschöpfes. Hier liegt der allgemeine erklärende Grund für den von Camper entdeckten Gesichtswinkel. Aus dieser wissenschaftlichen Grundansicht wird man nun verstehen, welchen wohlberechtigten Sinn in Herders Gedankenreihe die Bedeutung des aufrechten Ganges hat. Im inneren Verhältnis der Teile nach der Lage gegeneinander und nach der Richtung des Hauptes in seiner Organisation zum Ganzen wohnt der Unterschied einer Organisation zu diesem oder jenem Instinkt, zur Wirkung einer Tier- oder Menschenseele [20]).

Diese Organisation gab dem Menschen durch eine erhabene, freie menschliche Brust die Bedingungen der Sprache. Von ihr beginnt seine Bildung, seine Kultur. Aus ihr muß die Vernunft genetisch verstanden werden, nicht aber — wie Kant will; so dürfen wir hinzufügen [21]) — als ein Engeln und Menschen gemeinsames ursprüngliches Vermögen. Und so kann auch das höchste Ziel der Menschheit nur Humanität sein. Eine Moral, die sie übersteigt, bildet Schimären. Selbst wenn wir uns Engel oder Götter denken, so denken wir sie uns nur als idealische Menschen. Die Gottheit hat den Menschen „in nichts die Hände gebunden als durch das, was sie waren, durch Zeit, Ort und die ihnen einwohnenden Kräfte" [22]).

Die Mutter dieser vielfachen Organisation des Menschengeschlechts ist die genetische Kraft der Natur, der das Klima nur freundlich oder feindlich zuwinkt. Das verknüpfende Band ist in der Tatsache der Arteinheit des menschlichen Geschlechts zu suchen. Und zwar macht sich in dem Kampf dieser mannigfaltigen menschlichen Kräfte ein großartiges Naturgesetz geltend. Alle zerstörenden Kräfte müssen den erhaltenden Kräften in der Folge der Zeiten unterliegen. Ein einzelner Fall dieses allgemeinen Gesetzes ist, daß im Menschengeschlecht weniger Zerstörer als Erhalter geboren werden. So wie im Tierreich weniger reißende als grasfressende Tiere nach seinen Bedingungen möglich sind, so findet auch in der geschichtlichen Welt ein ähnliches Verhältnis statt, da hier unregelmäßige Leidenschaften und Mißanlagen der Natur zu entsprechenden äußeren Bedingungen hinzutreten müssen, um eine zerstörende geschichtliche Kraft zu erzeugen. Andererseits schwächt der Fortgang der Künste und Wissenschaften mit der tierischen Stärke des Körpers auch die Anlage zu wilden Leidenschaften und gibt ihnen gegenüber wachsende Mittel der Einschränkung [23]).

[20]) Ideen B. 4 K. 2. [21]) A. a. O., auch gegen Kant, ohne ihn zu nennen, S. 171. [22]) B. 15 K. 1. Auch hier gegen Kant. [23]) Ebd. — B. 7, K. 1. — K. 4. — B. 15, K. 2. — Das schöne K. 2 des 15. Buches enthält sehr richtige Anfänge für die Behandlung des Problems vom Fortschritt der Menschheit.

Es kann nicht im einzelnen verfolgt werden, wie weit Herder im Studium der stetigen Ursachen für die großen geschichtlichen Erscheinungen gelangte, wie tief er andererseits in der Beschreibung derselben vordrang. Wenn ihn Spinoza in der Grundanschauung leitete, Kant in der Forschung, die von der Evolution des Universums fortschreitet zur Stellung der Erde in ihm und weiter zum Menschen, Goethe in der Auffassung der genetischen Kraft der Natur und der Reihenfolge ihrer Gestaltungen, so ist für seine Anschauung griechischer Geschichte Winckelmann, für die der römischen Montesquieu bestimmend [24]). Wer könnte alles selbständig umfassen? Ein großer Anfang war von Goethe und ihm gemacht.

Mit einem Blick übersehe nun der Leser die vorgelegte Entwicklung unserer Weltansicht außerhalb der Fachphilosophie. Es wäre ganz unmöglich, die großen Arbeiten der Generation Schleiermachers zu würdigen, ja nur zu verstehen, gingen wir nicht von dem aus, was diese Generation vorfand.

Ein Lebensideal war in Dichtung und sittlicher Reflexion ausgebildet, das die moralischen Wissenschaften reformieren mußte. Es kam der philosophischen Bewegung entgegen, die von Kant bis zu Schleiermacher durch das Streben nach einem neuen Lebensideal vorwärtsgetrieben wurde. Nur in der Verbindung dieser beiden Momente sollte ein tiefster Zug in Schleiermachers Natur seine Erfüllung finden.

Der Weltansicht der theologischen Aufklärung war eine aus der freien Betrachtung der Welt selber in großem Geiste gebildete Weltansicht gegenübergetreten. Ja eine Ansicht war entworfen, durch die nunmehr das Weltganze als genetische Entwicklung von unbewußter Natur bis zu den höchsten Formen des Bewußtseins aufgefaßt werden konnte. Hiermit ist die erste und originale Form aufgezeigt, aus der sich der neuere deutsche Pantheismus in Schelling und Hegel entwickelte, indem die philosophische Bewegung hinzutrat. Auf Grund dieser inhaltlichen Anschauung unternahmen dann diese beiden Männer das Rätsel der menschlichen Erkenntnis zu lösen: der wahrhafte Sinn und Gehalt der Natur ist dem menschlichen Geiste einwohnend, wird entwickelt, indem seine Begriffe entwickelt werden, weil der Geist eben nur die zum Bewußtsein ihrer selbst gekommene Natur ist. Sein Wesen ist das der Natur, sein Gehalt schlechthin der ihre. Ist ein großartigeres dichterisches Erfassen des Zusammenhangs der Welt zu denken? Erst von hier aus kann Schleiermachers Unternehmen gewürdigt werden, aus der Art,

[24]) Eine sehr schöne Einzeluntersuchung über einen für die philosophische Behandlung der Geschichten der Wissenschaften sehr wichtigen Punkt enthält die Abhandlung vom Einfluß der Regierungen auf die Wissenschaften, der Wissenschaften auf die Regierungen.

wie uns die Natur gegeben ist, von Vernunft durchdrungen, ihr entsprechend, einen Schluß auf den metaphysischen Zusammenhang beider zu machen, zugleich aber nachzuweisen, wie die anschauliche Auffassung dieses metaphysischen Grundes der Weltharmonie dem religiösen Gemüt eigne.

Und geniale Anschauung war aus dem Reich der Dichtung auch in das der positiven Wissenschaften eingedrungen; sie hatte sich hier zu der wahrhaft fruchtbaren kombinatorischen und vergleichenden Anschauung als einem mächtigen Organ der Wissenschaft vom Erdganzen entwickelt. Das Größte war damit vorbereitet. Wenn Humboldt später sein Ziel bezeichnete als „Betrachtung der körperlichen Dinge unter der Gestalt eines durch innere Kräfte bewegten und belebten Naturganzen, als abgesonderte Wissenschaft", wenn Ritter sein Ideal so aussprach: „Die Erde ist ein kosmisches Individuum mit eigentümlicher Organisation, ein ens sui generis mit fortschreitender Entwicklung; diese Individualität der Erde zu erforschen ist die Aufgabe der geographischen Wissenschaft": so sehen wir die beiden großen Männer auf den Bahnen, wie sie von Winckelmann, Goethe, Herder damals eingeschlagen wurden. Auf dem Gebiete der Geisteswissenschaften wäre auch nur Namen zu nennen Überfluß; hier hat die Methode der Anschauung das Höchste erreicht; die Schlegel, W. v. Humboldt, Bopp, die Grimm, Böckh, Welcker bilden eine Reihe. Zugleich aber lagen in diesem großen Streben des deutschen Geistes, vom Ganzen ausgehend Gliederung, Verteilung und Struktur aufzufassen, die Ursachen zu tiefgreifenden Irrungen dieser Epoche. Die Aufgabe ist so schwierig als unumgänglich, für die Methoden, die nach Kant bei philosophischen Denkern wie bei positiven Forschern bis auf unsere Zeit hin herrschend wurden, den erklärenden Grund in der damaligen Verfassung des wissenschaftlichen Geistes zu entdecken, ihre großen Impulse von ihren Irrtümern zu sondern.

So Vielfaches brachte der anschwellende Strom unserer großen dichterischen Epoche: neue Ideale des Lebens, eine neue Weltansicht, Methoden sogar der wissenschaftlichen Forschung. Zunächst stellt sich uns die merkwürdige Gärung in den moralischen und gesellschaftlichen Zuständen und Anschauungen dar, wie sie aus den neuen Idealen des Lebens entsprang.

Zweites Kapitel[1]).

Berlin.

Schleiermacher trat in Berlin in den stürmischen Streit zwischen den neuen Idealen des Lebens und den Traditionen, Überzeugungen, ja Lebensmächten ein, welche die vorangegangenen Jahrhunderte gesammelt hatten. In der Hauptstadt der Monarchie Friedrich des Großen hatten diese Traditionen eine andere Lebensfähigkeit als irgendwo sonst. In diesem Streit vergingen ihm und seinen Freunden die Jahre brausender Jugendkraft. Erscheinungen treten in demselben hervor, von beiden Seiten, vielgepriesen und vielgeschmäht, die nur aus dem Geist dieser werdenden Großstadt richtig gewürdigt werden. Wenn irgendeine Stadt Europas, so zeigte sie von früh an eine geschichtlich bestimmte Individualität, von der sie allen hier auftretenden Richtungen etwas aufprägte. Schleiermachers ganze Wirksamkeit erscheint mit dieser verwachsen; hier ist der geschichtliche Boden seiner Wirksamkeit bis zu seinem Tode. Versuchen wir, diese Eigentümlichkeit aufzufassen, den Stand der Parteien, die Zustände der Stadt, wie Schleiermacher sie vorfand, aus ihrer Entwicklung zu begreifen.

Als Friedrich der Große am Morgen des 13. Dezember 1740 Berlin verließ, das in Lustbarkeiten schwelgte, und auf Krossen seiner Armee entgegenfuhr, in Jugendmut beginnend, was ihn dann ein ganzes Leben hindurch an Siege und an Gefahren, an ruhelose Arbeit fesseln sollte, da war die Hauptstadt, die er verließ, völlig verschieden von dem gegenwärtigen Berlin, eine Stadt etwa von der Größe des heutigen Erfurt (Süßmilch berechnet aus den Sterblisten ihre Einwohnerzahl auf gegen 100 000); sie war wenig mehr als Residenz- und Garnisonstadt; die Bevölkerung, die jederzeit lebendig und von scharfer Zunge war, an straffen Gehorsam gewöhnt; selbst von literarischen Interessen nicht viel zu bemerken. Ein starkes

[1]) Für dieses Kapitel bot die Berliner Bibliothek besonders in einer Reihe von Kollektaneenbänden ein höchst reichhaltiges Material. Von andern wichtigen Schriften (außer den Geschichten Berlins von König, Mila u. a.) hebe ich hervor: Berl. Monatsschrift seit 1783. Mirabeau de la monarchie prussienne 1788 (in den betr. Abschnitten nur zu sehr durch Nicolais Einfluß gefärbt). Berliner Correspondenz 1783. Der Berlinismus 1788. Ein Neujahrsgeschenk für Berliner Einwohner 1788. Taschenbuch des Montagsclubbs 1789. Der Zuschauer und Moqueur von Berlin 1794. Jahrbücher der preußischen Monarchie 1797. 1798 (darin besonders der bekannte Aufsatz von Madame Unger über „Berlin, Briefe einer reisenden Dame") usw.

Staatsgefühl in ihr, das an hart drückende Pflichten gewöhnt war; daneben treten sehr feste, zum Pietismus neigende Überzeugungen hervor.

Vom Dresdener Frieden ab, 1746, änderten sich nun aber auffallend schnell Ausdehnung, Sitten, Denkart der Stadt; das moderne Berlin bereitet sich vor. Noch immer zwar bilden Hoffestlichkeiten den Mittelpunkt der Stadtinteressen, und nach dem Bericht eines guten Geschichtschreibers der Stadt ward das Berliner Publikum durch diese in einer angenehmen Stimmung erhalten. Wunderbare Zeiten, in denen sich der Bürger daran freute, verstohlen Feste mit anzusehen, die aus seiner Tasche bezahlt wurden! Aber anderes geschah, was diese gemütlichen Zustände umzugestalten begann. Die Stadt wuchs sehr rasch in den nächsten Friedensjahren. 1747 stand die Einwohnerzahl auf 107 000, die Garnison von über 21 000 Mann inbegriffen; von da ab bis 1755 ist sie jährlich etwa um 3000 Seelen gewachsen. Die Preise stiegen, die Zahl der Ehen sank, man bemerkte rasch aufschießende Üppigkeit des Lebens; der reiche schlesische Adel prunkte am Hofe. Und nun gewährte Friedrich eine Freiheit, in Rede und Schrift sich über religiöse Gegenstände zu äußern, er umgab sich mit einer Gesellschaft, so voll zugleich von Geist und Frivolität, daß nunmehr alles zu sagen und zu tun erlaubt schien, was nicht gegen den Staat war. Friedrich zerriß die alte Verknüpfung staatlicher und kirchlicher Interessen. „Diese sogenannte Verfeinerung räumte bei den Bewohnern der Residenz nach und nach die Grundsätze aus dem Wege, die bis dahin Bewegungsursachen im bürgerlichen Leben gewesen waren.“ In diesen einfachen Worten ist der entscheidende Punkt ausgesprochen, um den es sich bei Beurteilung der bürgerlichen Aufklärung handelt, wie sie in Berlin in diesem Jahrhundert ihren Sitz hatte. Es war in den Beweggründen des großen Königs etwas dem allgemeinen Geiste Fremdes, Unheimliches. Wenn seine große Seele sich durch den Gedanken der Pflicht gebunden fühlte, ohne irgendein Motiv der Furcht oder der Hoffnung, des Glaubens oder der philosophischen Überzeugung, so war die Zeit freilich noch nicht da, in der dies Pflichtgefühl dem Staat gegenüber auch andern Ständen zu einem mächtigen Motiv werden konnte. Dennoch begann der Kern seines Wollens, ohne jenes Gewand französischer Philosophie — Gewand in der Tat, wenn man auf die Formation des Willens in einem Friedrich und einem Voltaire sieht — einzelne Menschen von hervorragender Intelligenz oder großer politischer Stellung zu beeinflussen. Den mittleren Ständen ward er durch eine Zumischung von Hausphilosophie genehm. Der Gesichtspunkt des Staatswohls ward, auch moralischen und religiösen Erscheinungen gegenüber, den Publizisten natürlich. Kritische, untersuchende Regsamkeit, eine negative Ader, die Berlin seitdem eigen geblieben ist, traten frei hervor.

Dieser Geist fand seinen ersten gesellschaftlichen Ausdruck für die mittleren Stände in dem Montagsklub, den auf Anregung eines Schweizer Theologen Schulteß der Dichter Friedrichs, Ramler mit Sulzer gründeten und zu dem alsdann Nicolai hinzutrat und — Lessing. In ihm erhob sich der neue Geist zu seiner höchsten dichterischen und schriftstellerischen Macht. Im „gelehrten Artikel" der Vossischen Zeitung trat er zuerst auf. Der leichte Briefton, die kecke Form, das starke Gefühl des realen und gesunden Lebens in ihnen riefen Nicolais Briefe über die Literatur hervor[2]). Und nun gesellte sich ein verschüchterter, von dem damaligen Gelehrtentum ausgeschlossener, einsamer jüdischer Kaufmann zu ihnen, Moses Mendelssohn. Man kann sagen, daß in dem Jahre 1755, in dem Lessing, Nicolai und Mendelssohn zusammentraten, die ältere literarische Schule Berlins gegründet ward. Lange ist ihr Charakter zu sehr unter dem Schatten der späteren Untaten Nicolais betrachtet worden. Diese Schriftsteller trugen nicht den Zopf der damaligen Universitäten, sie bezogen keine fürstlichen Pensionen; sie fühlten sich als Ausdruck der Denkart eines mächtig wachsenden Bürgertums, getragen von den Interessen, den Stimmungen und intellektuellen Bedürfnissen einer rasch wachsenden großen Stadt. Und so begann die glänzende Epoche Berlins, in der es die Führung der geistigen Bewegung in Deutschland besaß.

Höchst merkwürdig ist nun, wie der Siebenjährige Krieg diesen aufsteigenden Geist der Stadt mächtig förderte. Während die Bevölkerungszahl im ganzen, obwohl nicht stetig und nur unbedeutend, sank, war die Stimmung in der Stadt nichts weniger als gedrückt. Überall Spuren eines sich bildenden öffentlichen Geistes in politischen Dingen. Eine Flut von Staatsschriften aus beiden Lagern, vor allen Hertzbergs geniales mémoire raisonné, erregte das Publikum zu lebhaften Debatten. Ganz wie wir es heute erleben, rief der Krieg Blätter hervor, welche die neuesten Nachrichten unter die Masse warfen. Wohlfeile Broschüren über die Ereignisse machten Buchhändler vermögend. Und nichts zeigt den Zusammenhang von Leben und Literatur schlagender, als daß der Krieg selbst den schönwissenschaftlichen Unternehmungen von Berlin aus durchgreifendere Energie mitteilte. Nicolai bezeugt ausdrücklich, daß er Lessing die Stimmung gab, auch in der poetischen deutschen Welt von Seraphim, Catonen und Daphnen einmal mit kühnem summarischem Verfahren aufzuräumen. So entsprangen die Literaturbriefe. Mitten in der Krisis Preußens erhielt sich Berlin an der Spitze der geistigen Bewegung.

Und wie entwickelte sich nach siegreichem Abschluß des großen Krieges

[2]) *Vgl. über ihn jetzt K. Aner. Der Aufklärer Fr. Nicolai. 1912.*

Berlin in gesellschaftlicher und geistiger Hinsicht, nachdem sich so Gemeingefühl, politischer Sinn, realistische Auffassung der Welt in gewaltigen Zeiten gebildet hatten? Es ist ein weniger glänzendes, aber sehr belehrendes Bild, das sich hier darbietet.

Kaum ist über eine geistige Erscheinung mehr, mit unbedingterem Lob zuerst, dann mit maßloserem Spott diskutiert worden, als über jene ältere Richtung des Berliner Geistes, wie sie von Lessings Weggang, 1766, bis in die neunziger Jahre sich ausgebildet und geherrscht hat. Schleiermacher und seine Freunde fanden sich immer wieder, einzeln und in geschlossenen Reihen, in Spott und Ernst, zum Kampf mit ihr genötigt. Hier erklärt sich uns ihr Charakter mit seinen Stärken wie mit seinen Schwächen. Diese Partei der alten Berliner Schule entstand, indem auf die dargestellte aufstrebende geistige Bewegung der Absolutismus Friedrichs des Großen hemmend, ablenkend, ja geradezu entsittlichend einwirkte.

Von jenem 30. März ab, an welchem der König, von den festlichen Reihen der Bürgerschaft seit dem Morgen vergebens erwartet, durch die Vorstädte des Abends nach seinem Schlosse ritt, inmitten eines begeisterten Volkes ganz einsam, war dem öffentlichen Geiste der Stadt, wie ihn der Krieg großgezogen, eine verhängnisvolle Reihe von Enttäuschungen bereitet. Langjährige Gewohnheiten des Lagerlebens, des Feldherrn, der in furchtbaren Lagen gezwungen ist, alles als Mittel anzusehen und den Gehorsam, der in den vorausgesehenen Tod geht, als die einzige Tugend eines Menschen, daneben Erfahrungen anderer Art, die keinem unbeschränkten Fürsten erspart bleiben und die seinen Hang zur Menschenverachtung allmächtig machten, hatten die Natur des Königs gewaltig verändert; der schlanke Stamm war knorrig geworden. Seine Härte lag schwer auf Handel und Finanzen. Vergleicht man die Ziffern des Wachstums von Berlin seit dem Frieden, so ist man überrascht, die Progression der Bevölkerung geringer zu finden, als zu verschiedenen Zeiten vorher und nachher. Seine Maßregeln schnitten unbarmherzig in das einfache Lebensbehagen des Bürgers. Raucher und Schnupfer murrten über die Eingriffe in die natürlichen Rechte des Menschen; man bot ein kurzweiliges Gespräch zwischen ein paar alten Invaliden über den Kaffee, nebst dem Abschiedslied einer alten Jungfer an ihre Kaffeekanne in der Stadt aus. Das Recht zu spotten allein ließ der König seinen Berlinern, und auch dieses beträchtlich eingeschränkt durch die Furcht vor dem alten Löwen in Sanssouci, dessen Tatzen unberechenbar waren. Dagegen ward der im Aufsteigen begriffene Geist ernster Diskussion über das Gemeinwohl auf literarische und religiöse Fragen eingeschränkt oder zu armseligem Notizenkram und devoter Anbetung herabgewürdigt. Er war noch da, dieser Geist, selbst in Nicolais Beschreibung von Berlin, seiner Reise durch

Deutschland, in Biesters Aufsätzen über einzelne Verwaltungsfragen und Institute, in der gehorsamen Monatsschrift, in den Debatten des Montagsklubs; aber entartet, gebunden. Gelehrte wie Büsching und Süßmilch fanden bei dem Publikum lebhaften Anteil, aber aus ihren statistischen Zusammenstellungen wurden nur Resultate in bestimmter Richtung gezogen. Der bedeutendste politische Schriftsteller, der in Berlin lebte, Dohm, verstummte, seitdem er im auswärtigen Ministerium mit bedeutenden Aufgaben zu tun hatte. Die sehr starken geistigen Interessen der Stadt zeigen die mannigfachen Privatvorlesungen, deren 1786 nicht weniger als 21 aufgezählt werden; Herz las über Experimentalphysik, Moritz über die schönen Wissenschaften. Und ebenso sichtbar ist, wie eine praktische realistische Richtung noch immer in ihnen überwog. Selbst die Poesie, soviel davon in geringen Bestandteilen über diese ehrenwerte Gesellschaft verteilt war, erscheint ganz realistisch und sucht eine Verbindung mit den praktischen Interessen, natürlich möglichst unverfänglich. Man muß es Nicolai lassen: er tat in dieser Lage einen bedeutenden Griff, indem er den sozialen Roman anfaßte, die scharfe realistische Abspiegelung der Gesellschaft unter dem Brennpunkt einer Tendenz, und ein höchst beachtenswertes Beispiel davon in seinem Sebaldus Nothanker gab. Selbst in der Mittelmäßigkeit dieser Menschen, dessen, was sie tun, wie dessen, was ihnen begegnet, ist Nicolais Roman ein treuer Spiegel des damaligen Berliner Bürger-, Beamten- und Gelehrtentums. Engel und Moritz unternahmen Verwandtes. Vor allem aber fühlte sich der Berliner Geist in den Zeitschriften und ihrer kurzatmigen praktischen Aufklärungsschriftstellerei zu Hause. Ihre Zahl erregt Entsetzen. Alle überbot die Allgemeine deutsche Bibliothek, das Organ Nicolais, der nach Lessings Weggang keinen Augenblick darüber in Zweifel war, daß er die Intelligenz Berlins repräsentiere und daß die Sorge für die Bildung und Aufklärung von Deutschland recht eigentlich sein Lebensberuf sei. So bemächtigte er sich denn vor allem dessen, was damals religiöse Aufklärung genannt ward und im ersten Buch dieses Werkes dargestellt worden ist. Aber in seiner und seiner Freunde Händen verlor es die ihm eigene Unbefangenheit und schlichte gesunde Selbstbeschränkung. Sie gebärdeten sich als die Gouvernementalen der Aufklärung. Sie übertrugen auf ihr Gebiet etwas von dem Absolutismus Friedrichs und glaubten, daß nur in den Formen, in denen seine Regierung die Aufklärung handhabe, ein Schutz derselben zu finden sei. Eine Inquisition gegen die im Finstern schleichenden Gefühle, ästhetische und religiöse, die sich nicht in den allgemeinen gesunden Verstand auflösen ließen, ward in Monatsschrift und Bibliothek eingerichtet. Bei den Richtern und Räten der Kollegien, in den Kirchenbehörden herrschte diese Richtung; Teller und Zöllner vertraten sie unter den Geistlichen, Gedike

für das Schulwesen, neben Nicolai in der Literatur Biester, Engel und Ramler. Noch 1796 ward Nicolai in die Akademie gewählt. Die Schöpfer des preußischen Landrechts waren desselben Geschlechts; ihr Gesetzbuch ging aus solchen Gesinnungen hervor.

So war dieser ältere Berliner Geist. Aber das schärfste Urteil über einen Mann wie Nicolai, das seine beschränkt leidenschaftliche Kritik über ihm ganz unverständliche geistige Erscheinungen hervorrufen muß, wird zurückgedrängt, wenn man bemerkt, wie ganz unbedeutend alle andern Neigungen in seiner Seele waren gegen die Begeisterung für das Gemeinwohl der bürgerlichen Klasse, für den Ruhm seines Königs, für die Stellung Preußens in Europa, wenn man von den Opfern hört, die er 1806 zu bringen eilte, von der Erschütterung, die ihn damals auf ein Krankenlager warf, von dem er sich nicht mehr erholen sollte. In dem Staatssinn und der mit ihm zusammenhängenden ganz realistischen und praktischen Denkweise lag die Stärke dieser Männer und, wie nun einmal die Zeiten waren, der Grund inneren Mißvergnügens, steigender Unfruchtbarkeit, ja der Unfähigkeit, das Große zu verstehen, das in einer andern Richtung hervorzubringen der Zeit vergönnt war.

In andern Kreisen Berlins ward gegen das Lebensende des großen Königs eine Wirkung der absoluten Regierung auf das geistige Leben der werdenden Großstadt bemerkbar, die wenig besprochen worden, aber höchst einflußreich gewesen ist. Eine Literatur von Pamphleten, gehässigen Angriffen, Satiren trat hervor, wie sie der naturgemäße Ausdruck einer lebendig angeregten großstädtischen Gesellschaft ist, die sich von einem sachlichen und tätigen Staatsinteresse abgesperrt fühlt. In der geschlosseneren, vornehmeren Pariser Gesellschaft entsprang unter absolutem Regiment dasselbe häßliche Produkt, nur eleganter, beißender. Es entsprang aus derselben Entwicklungskrankheit, hier wie dort. Die Erscheinungen unter Friedrich waren noch vorzugsweise auf den kleinen bürgerlichen Klatsch beschränkt. Die elende Schreiberei des Kriegsrats Krantz, der zuerst hier die Rolle eines Rabener zu spielen und seine Skandalsucht für Patriotismus auszugeben begann (z. B. die „Berlinische Correspondenz", die „Gemälde aus dem itztlebenden Berlin"), wurde verschlungen. Er zeichnet den Luxus und die Frivolität Berlins von 1783 in den übertriebensten Farben. Er spricht, als ob damals die Frauen der höheren Stände in Berlin durchgängig käuflich gewesen wären. Das gefiel und ward von andern mit noch größerem Behagen fortgesetzt. Man fand dergleichen zwar etwas stark gesagt, aber doch talentvoll und nützlich. Hatte man sich ehedem von der Kanzel die Moral lesen lassen, so erschien das jetzt als das zu respektierende Handwerk des Satirikers. Diese zersetzende Richtung des geistigen Interesses auf die

Einzelheiten des Privatlebens steigerte sich unter der folgenden Regierung. Die Skandalliteratur breitet sich furchtbar aus. Krantz, der unter Friedrich das Land hatte verlassen müssen, weil er eine Kasse bestohlen und ein Pferd dreimal verkauft hatte, durfte nunmehr zurückkehren, ja die Minister mußten sich der Anträge, ihn wieder anzustellen, erwehren. In dieser Klasse von namenloser Schriftstellerei ragte dann auch Garlieb Merkel hervor, der mit Falk gemeinsam das Privatleben der jungen Generation, Fr. Schlegels, Schleiermachers, Tiecks, seiner Analyse unterzog.

Wie viel man aber in den Sittenschilderungen des damaligen Berlin, als in den Bedürfnissen dieses satirischen Metiers gegründet, abrechne: die Sitten der Berliner Gesellschaft sanken offenbar von den achtziger Jahren ab in rascher Progression. Zuerst wirkten hierauf der frauenlose Hof und die französischen Sympathien Friedrichs, dann der sinnliche und passive Charakter seines Nachfolgers. Schon 1779 fand Forster in Berlin Gastfreiheit und geschmackvollen Genuß des Lebens in Üppigkeit und Prasserei ausgeartet, freie, aufgeklärte Denkart in freche Ausgelassenheit und zügellose Freigeisterei, das weibliche Geschlecht allgemein verderbt. Unter dem Nachfolger des großen Königs sank das Staatsinteresse, und die Genüsse des Privatlebens mußten in zunehmendem Maß entschädigen. Man muß jene geheimen Briefe Mirabeaus aus Berlin lesen, deren erster beginnt: le roi de Prusse va mourir, um eine Empfindung von der schwülen Stimmung zu erhalten, mit der die preußische Hauptstadt dem mehrmonatigen Todeskampf des großen Königs zusah, dann von dem geringen Grad von Hoffnung, mit dem man die ersten Schritte der neuen Regierung begleitete, der tiefen Herabstimmung, die auch dann noch die weiteren Schritte herbeiführten. „Mit einem Worte — sagt Mirabeau —, alles ist ins Kleine zusammengeschrumpft, wie alles sich ins Große entfaltet hatte." Man sieht aus den Schilderungen, wie das auf die Sitten wirkte. Manches freilich, was tadelnd hervorgehoben wird, war heilsamer Fortschritt, wie daß die höheren Stände geräumiger zu wohnen begannen, leichtere, bequemere Möbel um sich; die Mahagonimöbel kamen damals in der Stadt auf. Anderes war unaufhaltsam in der Entwicklung einer Großstadt gegründet, wie die Neigung der unteren Stände zum Kleiderluxus, zu Roman und Komödie. Aber einige Züge von Sittenlosigkeit hängen unverkennbar hier wie überall, wo sie auftreten, mit einer Zerrüttung des gesellschaftlichen Ehrgefühls, die durch Hof und Stadt ging, zusammen; eine große Unsicherheit der ehelichen Treue, so daß freche Worte über Frauenehre gern und viel gehört werden; ebenso daß Liebesintrigen einen großen Raum im Interesse und Leben der Menschen einnehmen, und Enthüllungen hierüber ein Lieblingsgegenstand der hierin, und hierin allein unglaublich zügellosen Presse sind. Und zwar stehen diese Züge in seltsamem

Widerspruch mit dem religiösen Zwang, der eintrat, seitdem Wöllner 1788 das Unterrichtsdepartement übernahm, mit den engen bürgerlichen Formen der Gesellschaft, die immer noch in Ressourcen und beim Kartenspiel sich unterhielt, Männer und Frauen ohne freien gesellschaftlichen Austausch, mit den bürgerlichen Schauspielen Iffflands, deren Moral sich dann freilich bald zu dem weinerlichen Vergeben und Vergessen der Kotzebueschen Helden verdünnte.

Das waren die intellektuellen und moralischen Zustände des alten Berlin, wie Schleiermacher sie noch in den neunziger Jahren herrschend fand. Wie entschieden auch die neue Generation der Richtung des alten Berlin sich entgegenwarf, sie selber stand doch unter denselben Bedingungen der norddeutschen Großstadt; ja die Formation des öffentlichen Geistes derselben teilte auch diesen neuen Tendenzen ihre eigene Gestalt und Farbe mit. Es blieb der Anspruch auf die Leitung des deutschen Geistes und die lebhafte journalistische Regsamkeit dafür; was man aufnahm, erhielt die Farbe der Tendenz, jene Form scharfer Zuspitzung, unbedingter Verallgemeinerung, die aus der Absicht entspringt, auf eine vielbeschäftigte Gesellschaft zu wirken; die sozialen und moralischen Probleme, wie sie im Schoße einer Großstadt in den Pausen der Politik sich aufdrängen, wurden aus Dichtungen und Forschungen des deutschen Geistes herausgelöst; und etwas von dem Geist frivolen Lebensgenusses und der ihm verbundenen moralischen Skepsis, etwas von der großstädtischen Rastlosigkeit, von der Sucht, zu leben, die kein gefaßtes Gleichgewicht des Daseins sich bilden läßt, teilte sich Moralisten wie Dichtern mit.

Unter solchen Bedingungen drang in der jüngeren Generation Berlins der neue Geist ein, das neue Lebensideal, die Weltansicht, die im vorigen Kapitel dargestellt sind.

Freilich beriefen sich auch die Nicolai und Mendelssohn auf Lessing, den Lessing, welcher einst seine ersten ästhetischen Streifzüge in ihrer Genossenschaft gemacht hatte; aber Friedrich Schlegel hatte recht, wenn er nötig fand, ihnen darzulegen, wie das mächtigste Moment seiner Existenz in dem großen und freien Stil seines Lebens zu suchen sei, der dann schließlich in seiner Philosophie einen seiner selbst bewußten Ausdruck fand. Sein Aufsatz über Lessing von 1797 beraubte die alten Genossen des großen Mannes dieser ihrer höchsten Autorität, kraft deren sie ihre Herrschaft fortgeführt hatten. Durchgreifend aber war alsbald die Einwirkung Goethes, in dem das neue Lebensideal in völliger Freiheit heraustrat. Und zwar eröffnete auch in diesen Kreisen erst Wilhelm Meister das volle Verständnis unseres großen Dichters.

Nun lernte die junge Generation den freien Wert der Person emp-

finden und mit Lebensfreudigkeit der Fülle menschlicher Bezüge sich hingeben, dem Moment vertrauend, in heller Freude an der eigenen Erscheinung, mit vollem Sinn für die Individualität anderer. Das Leben, mit der in ihm verschlossenen Fülle der Poesie, schien erst sein glänzendes Auge aufzuschlagen. Die Dichtung hatte wieder einmal ihr großes Werk vollbracht, den unendlichen Inhalt des Daseins zu erschließen, wie er im ruhelosen Drang des Gemüts, der Leidenschaften, des Willens, in der gefaßten heiteren Betrachtung hinaustritt.

Damit begann eine glänzende, ja für lange die glänzendste Zeit der Berliner Gesellschaft. Zeiten vollendeter Geselligkeit sind kaum häufiger gewesen als die der höchsten Kunstentwicklung. Denn es bedarf, damit sie auftreten, nicht nur der äußeren Bedingungen des Wohlstandes und der Ruhe, sondern eben jener freien Freude an der Individualität und ihren Äußerungen, welche die verschiedenen Stände in der Wertschätzung persönlicher Bildung zusammenführt. Denn die Vollendung der Geselligkeit beruht vor allem darauf, daß die Menschen einen starken Antrieb empfinden, ihre Person ohne alle besonderen, aus dem handelnden Leben entspringenden Absichten geltend zu machen. Eine solche Epoche nicht bloß glänzenden, sondern wahrhaft bedeutenden geselligen Verkehrs, wie sie zu verschiedenen Zeiten in Athen, in Florenz, in Paris sich entwickelt hat, begann damals für Berlin. Ein Ausdruck der Lebensansicht, auf der sie beruht, ist uns noch in Varnhagens Schriften erhalten; hier fand sich ein Mann von glänzender Darstellungsgabe gedrungen, das Bild von Menschen für die Nachwelt festzuhalten, die in der Gesellschaft zu großer Geltung gelangt waren, ohne in irgendeinen Teil des handelnden Lebens eingegriffen zu haben. Das Bedürfnis selber, der Geist, in welchem dies Bild entworfen wurde, bezeichnen die Epoche ebensosehr als die Personen, deren Porträts er uns hinterlassen hat. Alles beruhte auf dem starken Interesse für die Individualität und ihren selbständigen Wert, wie er sich in der Gesellschaft geltend macht. Nur dies Interesse, wie es ungemein gesteigert ist, vermag eine so glänzende, in sich bedeutende, bewegte Gesellschaft hervorzubringen, wie damals bestand.

Es ist nun oft genug besprochen worden, von welchem gesellschaftlichen Element des damaligen Berlin der Anstoß zur Bildung einer solchen Geselligkeit ausging, wie sie in dieser Epoche höchster dichterischer Lebensauffassung sich entwickeln mußte. Es gab in Berlin ein Element, aufstrebend, nach Bildung begierig, durch Reichtum, Entfernung von Hof und von Amtswürde, durch unermüdlichen Ehrgeiz mächtig aufgestachelt, sich ein solches Gebiet persönlicher Geltung zu schaffen. Die reiche Kaufmannschaft bestand vorzugsweise aus Juden. Mirabeau bemerkt, daß es in Berlin wenig Kaufleute von 150 000 bis 200 000 Livres Vermögen gebe, unendlich wenige,

die 400 000 Livres besäßen; diese aber seien fast ausschließlich Juden. 1798 belief sich die Zahl der Israeliten in Berlin auf vierthalbtausend etwa, in einer Gesamtbevölkerung von 142 000 ohne die Garnison, und ihr Reichtum, ihr übertriebener Aufwand, ihre Neigung, den Ton anzugeben, waren sehr hervortretend. Mendelssohn wirkte unendlich für die deutsche Bildung seiner Nation. In Dohm hatten sie dann einen gewichtigen Vorkämpfer für ihren Eintritt in den Staat gefunden; an seine Schrift über die bürgerliche Verbesserung der Juden von 1781 schloß sich eine sehr belebte literarische Debatte, in die 1787 auch Mirabeau eintrat. Tüchtige Gelehrte jüdischer Nation, wie Friedländer, Herz, Bendavid, Maimon traten neben Mendelssohn. Dieser war auch einer der ersten in Berlin, trotz seiner beschränkten Verhältnisse, neben dem Kapellmeister Reichardt, der ein offenes Haus hatte und die Fremden von Auszeichnung bei sich sah. Nun traten aber die Frauen und Töchter der jüdischen Kaufleute hervor, klug, von einer unruhigen Schwärmerei, müßig und von großer Bildungsfähigkeit; sie wurden früh verheiratet und ohne viel Befragen ihrer Herzen. Zunächst wirkte auch noch auf ihre Bildung der lebendige Geist des Mendelssohnschen Hauses. 1778 hatte Mendelssohns Tochter Dorothea, wohl kaum 17 Jahre alt, den Bankier Veit geheiratet, nach der Anordnung des Vaters, ohne ihn lieb gewinnen zu können. Sie brachte die Gastfreiheit und gebildete Geselligkeit aus dem Hause ihres Vaters in die größeren Verhältnisse mit, in die sie eintrat. Ein Jahr darauf hatte ihre schöne Freundin Henriette de Lemos, die auch zu den Füßen des jüdischen Philosophen gesessen, noch halb ein Kind, den bedeutenden Arzt Markus Herz geheiratet. Auch sie versammelte bald einen großen Kreis um sich, und ihre Schönheit war so einzig in der Stadt, daß alle Männer von Bedeutung ihr Haus suchten und selbst Nicolai, in der Gesellschaft ein feiner und zurückhaltender Mann, ihr huldigte.

Das war noch unter Friedrich dem Großen, und die literarischen Interessen der älteren Berliner Schule herrschten zunächst in den Salons dieser Damen. Wenn sich damals wöchentlich bei Dorothea Veit eine Lesegesellschaft versammelte, so fand man da David Friedländer, Herz, Moritz, und Dorothea wie ihre Freundin Henriette blickten nach dem Sessel des greisen Mendelssohn, seinen Beifall zu erhaschen. In der großen Lesegesellschaft, die sich dann 1785 bei der Frau Hofrat Bauer im königlichen Schloß zusammenfand, unter Engels bühnenkundiger Leitung, treten dann neben Moritz, Teller, Zöllner, Dohm schon die Brüder Humboldt hervor, Jünglinge kaum und vorzüglich um die schönen Damen bemüht. Diese idyllische Szenerie sollte sich bald ändern.

Goethe selbst war 1778 in Berlin gewesen, aber er gefiel den Berlinern fast so wenig als sie ihm. Moritz, der den innersten Geist der Goetheschen

Poesie wahrhaft tief und voll Begeisterung auffaßte, wirkte für ihn, ebenso der Kapellmeister Reichardt, Zelter (die zwei ersten Komponisten seiner Lieder), viele einzelne. Aber etwas anderes war es, den ganz neuen Gehalt der Dichtung Goethes klar und rein auffassen, etwas anderes, sozusagen das Leben unter dem Gesichtspunkt dieses großen Dichters verstehen. Dies vermochte nur die junge Generation, und damit befreite sie sich ganz von dem Einfluß der alten Berliner Schule. Goethe ward das Stichwort zur völligen Trennung zwischen dem alten und jungen Geschlecht. Nun erst, unter Goethes Einfluß, bildete sich die neue Gesellschaft. Schon im August 1795 schrieb Rahel, Goethe sei der Vereinigungspunkt für alles, was Mensch heißen könne und wolle.

Nichts vergegenwärtigt den Glanz wie die tiefen Schatten dieser neuen Gesellschaft deutlicher als das Leben dieser glühend leidenschaftlichen Frau, das man aber aus den unverkürzten Briefen an Veit, wie sie jetzt veröffentlicht sind, schöpfen muß, nicht aus Varnhagens Arrangement desselben. Der Vater, ein wohlhabender Juwelenhändler, ohne sonderliche Bildung, dessen witziger Despotismus schwer auf der Familie lastete, sah viele Leute bei sich, meist Schauspieler. Rahel selber, etwa zehn Jahre jünger als die Veit und Herz, nicht in wirklich engem Verkehr mit diesen, sondern vorzüglich mit Schauspielerinnen. Mancherlei Elemente sahen sich bei ihr, aber sie wußte, was sie davon zu denken hatte. Hier verkehrten Gentz und Fräulein Eigensatz, seine Geliebte; ebenso Prinz Louis Ferdinand und Pauline Wiesel. Man erschrickt vor der Leidenschaft, mit der sie in ihrem intimen Briefwechsel das Schicksal empfindet, eine Jüdin zu sein; wie eine Ausgestoßene fühlt sie sich. Zugleich bemerkt man, wie systematisch, trotz ihres Sinnes für den Moment, sie den Plan verfolgt, aus dem Kreise ihrer Jugendeindrücke sich zu erheben, mit den höheren Ständen auf gleichem Fuß zu verkehren. Es ist bekannt, in welchem Grade ihr das gelang; der Salon der Frau von Varnhagen repräsentierte neben dem der Frau von Arnim noch nach Jahrzehnten jene vollendete Geselligkeit Berlins, die nachher andern Formen des Verkehrs Platz machen mußte.

Auch andere Freundinnen drangen zur guten Gesellschaft durch. So spielten zwei Schwestern eine bedeutende Rolle, von denen die eine Frau von Grotthuis ward, die andere dem Fürsten Reuß zur linken Hand angetraut wurde, einem älteren häßlichen Manne; sie erhielt dann später den Titel einer Frau von Eybenberg. Der berechtigte Drang nach Geltung in der Gesellschaft erschien bei minder bedeutenden Naturen in wenig angenehmen Formen. Man bemerkte, daß die Damen eilten, die höchsten Stufen der Bildung zu ersteigen, ohne die mittleren berührt zu haben.

Eine ungemeine Wirkung übte diese neue Gesellschaft, die sich über die ganze Stadt ausbreitete, auf die Talente der jüngeren Generation. Es besteht ein wichtiger, bisher noch nicht wissenschaftlich untersuchter Zusammenhang zwischen großen Richtungen der Gesellschaft und solchen des geistigen Schaffens. So sind große Epochen der Dichtung jederzeit mit einer lebendigen Entwicklung der Geselligkeit, mit einer hohen Stufe der individuellen Freiheit in der Gesellschaft verknüpft. Goethe schuf sich Verhältnisse in Weimar, welche diesem Bedürfnis entsprachen. Mit naiver Unbefangenheit lebte er, wie er dichtete. Indem nun aber sein Lebensideal inmitten dieser großstädtischen Gesellschaft geltend gemacht wurde, inmitten von so viel Skeptizismus gegenüber rein idealen Empfindungen, von so viel Ungebundenheit des Lebens und raschem Wechsel von Wunsch und Genuß, entsprangen aus diesem Lebensideal die Lehren vom grenzenlosen Recht der Leidenschaft. Die Gesellschaft war tief davon durchwühlt. Man muß Gentz, Tieck, Bernhardi, Friedrich Schlegel in gewissem Sinne als Resultate dieser Gesellschaft ansehen. Scharfe realistische Menschenkenntnis und gesellschaftliche Gewandtheit geben einem grenzenlosen Begehren Spielraum; die geistige Schöpfung selber muß in den Dienst dieses Lebens der Leidenschaft treten; Richtungen, welche die Familie bedrohen, entspringen auf diesem Boden. Eine Erscheinung wie Gentz hat nur in der italienischen Gesellschaft der Renaissance oder in der französischen ihresgleichen. Doch auch wer erwägt, wie die Freiheit der Leidenschaften ihre feste Grenze hat an dem Wohl des Ganzen, und wie tiefer ein inneres Gesetz waltet, das an Läuterung, Gerechtigkeit und ruhige Treue den alleinigen Wert unserer Person und unseres Daseins gebunden hat, kann die reiche Entfaltung von Lebensfreude, von Individualität, von lebendigem Austausch in dieser Gesellschaft nicht ohne Bewunderung betrachten.

Nun trat Schleiermacher in sie ein, der Mann, der allem dem, was in ihrem Freiheitsdrang von bleibendem Gehalt war, einen unvergänglichen Ausdruck geben sollte.

Drittes Kapitel.

Eintritt in die Gesellschaft.

Schleiermacher war 28 Jahre alt, als er im September 1796 seine Predigerwohnung in der Berliner Charité bezog. Sechs Jahre fast, bis in sein 34. Jahr sollte er in der Stellung eines Predigers dieser Anstalt bleiben. Die Lage ließ viel zu wünschen übrig. Die Umgestaltung der inneren Organisation dieses Krankenhauses und der äußere Umbau, wie sie eben in diesen Jahren stattfanden, machten sie sehr unruhig und in mancher Beziehung unangenehm.

Von den Anlagen an der Alsenbrücke aus sieht man ein kolossales Gebäude sich erstrecken, lange Reihen mächtiger Fenster in der Front, den alten Hauptbau des allgemeinen Krankenhauses von Berlin, der „christlichen Liebe" gewidmet. Als Schleiermacher in die Charité einzog, bot sie einen ganz andern Anblick. Die voranschreitende Stadt hatte damals das einsame Gebäude, das an 80 Jahre zuvor ganz abgesondert von der Stadt als ein Pesthaus gebaut worden war, noch nicht erreicht. Die Umgegend war wüst, unangebaut, ja ungepflastert. Es war ursprünglich ein zweistöckiges Haus, auf das dann ein dritter Stock aufgesetzt worden war, über dessen Festigkeit beträchtliche Zweifel herrschten. Dieser dritte Stock beherbergte einige nicht gerade sehr einladende Krankenabteilungen und, ganz abgesondert von ihnen, den lutherischen und den reformierten Prediger. Schleiermacher mußte wohl sehr unverwöhnt sein, denn er fand seine Wohnung recht artig und erfreute sich an ihrer Aussicht auf den Garten der Veterinärschule. Inzwischen beunruhigte ihn bald der Umbau, der seit 1785 im Gange war. Bis 1797 ward an dem nordwestlichen Flügel des Neubaues gearbeitet, der nach dem Invalidenhause zu liegt; dann, als der andere in Angriff genommen ward, mußte er aus seinen Zimmern weichen. Er bezog eine Wohnung außerhalb des Oranienburger Tors auf der Chaussee, damals noch einer sehr einsamen Landstraße, an der nur wenige Häuser, in weiter Entfernung voneinander, standen. Das war denn freilich ein sehr ländlicher Aufenthalt.

Und die innere Organisation der Anstalt, der er nunmehr angehörte, war nichts weniger als erfreulich. Das Erdgeschoß des Hauses diente damals noch als Hospital für alte Leute, im zweiten Stockwerk und in einer Abteilung des dritten war für etwa 250 Kranke Raum: im ersten Jahre vor Schleiermachers Aufenthalt wurden 3325 Kranke verpflegt. Dieses Ganze stand unter der Berliner Armendirektion. Die ökonomische Leitung

hatte ein Oberinspektor, an den sich dann die Ärzte, die beiden Prediger und das Dienstpersonal anschlossen. Wie die Organisation war, konnte der ärztliche Gesichtspunkt nicht durchgreifen. Aus dem Munde aller, die mit dem Krankenhause zu tun hatten, war ein Angstschrei nach Reinlichkeit zu vernehmen. Bald nach Schleiermachers Ankunft erhoben die höheren Beamten gemeinsam bittere Beschwerde über das Essen, das von einem sonderbaren Küchenpersonal bereitet wurde, geheilten Kranken, welche die Kosten ihrer Kur auf solche Weise abverdienten. Fremde, die von der Besichtigung der benachbarten Tierarzneischule kamen, spotteten arg genug über den Zustand der Charité, verglichen mit dem jener prachtvollen Anstalt, und Falk nannte jene den Ort, wo man die Hunde wie Menschen, die Charité aber den, wo man die Menschen wie Hunde behandle. Im zweiten Jahre von Schleiermachers Dienst an der Charité hatte Prahmer, sein lutherischer Kollege, den Mut und das Verdienst, gegenüber einer Darstellung Biesters „aus den Akten", d. h. den Berichten des Oberinspektors, den wahren Zustand und die nächsten Bedürfnisse des Krankenhauses dem Armendirektorium vorzutragen. Der König befahl eine sofortige Untersuchung, die Kommission fand alles — schlimmer, als es der Prediger dargestellt, und so begann nunmehr unter der Leitung eines sachkundigen Arztes die Reorganisation der Krankenanstalt. Ich finde nun in Schleiermachers Korrespondenz von diesen Verhältnissen, die damals viel Aufsehen in der Stadt machten, weil sie in einem Federkrieg zwischen Biester, Prahmer, Falk und andern erörtert wurden, nur einmal Erwähnung getan. Der Onkel fragt, wie es mit dem lutherischen Kollegen stehe; „eine kleine Gegenschrift" (gegen seine Denkschrift) „habe ich wohl schon in der Zeitung angezeigt gesehen, aber Sie scheinen selbst zu besorgen, daß man auch beim Armendirektorium ihm den Schritt übel auslegen würde". Man bemerkt, wie ganz andere Interessen ihn völlig einnahmen.

Seine Wirksamkeit als Prediger war indes nicht ganz auf die Bewohner von Hospital und Krankenhaus eingeschränkt. Auch aus dem der Charité benachbarten Stadtteil kam man fleißig zum Betsaal des Krankenhauses. Dieser Kirchendienst war zwischen ihm und seinem lutherischen Kollegen verteilt. Denn den Reformierten gehörten in Berlin nur der Dom und die Parochialkirche; zehn andere Kirchen waren ihnen mit den Lutheranern gemeinsam, die der Charité darunter. Für weitere Amtspflichten war weder in der Berliner Bevölkerung noch in der Sitte der Prediger damals ein Anhaltspunkt. Auch war die Zeit vorläufig vorüber, in der bedeutende Kanzelredner im Leben der Stadt eine hervorragende Stellung einnahmen. Von den Teller, Zöllner, Erman, selbst von Sack war keine außerordentliche Anziehungskraft zu rühmen. Schleiermachers eigener Zuhörerkreis

war nicht derart, daß er durch ihn auf den religiösen Geist der Stadt hätte Einfluß gewinnen können. Der große Redner mußte den Ton sehr herabstimmen, den er von seinen begeisterten Landsberger Zuhörern her gewohnt war. Er bemerkte ausdrücklich vor der ersten Sammlung seiner Predigten, wie er in dieselbe gar keine in der Kirche der Charité gehaltene habe aufnehmen können, weil seine Zuhörer dort andere Bedürfnisse ihm entgegengebracht hätten als die von Landsberg, Potsdam oder andern Berliner Kirchen. Die erhaltene Antrittspredigt[1]) zeigt, wie ernst er in diese Bedürfnisse einging. „Laßt mich nicht vergebens um das Wohlwollen, um die Bruderliebe bitten, die man jedem Christen gewähren muß und die ich noch viel mehr als euer Hausgenosse fordere, um die ich euch alle bitte, von denjenigen an, welchen die Aufsicht über diese Anstalt anvertraut ist, bis auf diejenigen, welche hier eine Zuflucht im Unglück und in den Schwachheiten des Alters gefunden haben. Nehmt mich als euren Freund in Liebe auf." „Hier" — so faßt er den Zustand, auf den er einzuwirken bestimmt ist — „wo so viel allem Anschein nach unverschuldetes Elend zusammengehäuft ist und so viele kläglichen Stimmen des Jammers hervorbringt, und wo dagegen dem verschuldeten Elend mit so stumpfer Gleichgültigkeit, mit so schamloser Frechheit getrotzt wird, kann gar leicht der Gedanke entstehen, ob es auch wohl wahr sei, daß der Herr vom Himmel herabschaut auf die Menschenkinder und seinen Thron aufgerichtet hat zum Gericht. Wo wir so viele Menschen sehen, in denen nie eine Spur besserer Gesinnung gewesen zu sein scheint, bei denen das Gewissen alle Rechte verloren hat, so daß sie bis auf den letzten Augenblick unempfindlich gegen ihren traurigen Zustand und frei von Vorwürfen bleiben, hier kann leicht der Zweifel sich einschleichen, ob auch wirklich das Gesetz des Höchsten allen Menschen ins Herz geschrieben ist." Solchen Zuhörern gegenüber war er auf die einfachen Züge christlicher Sittlichkeit hingewiesen, und so konnte seine höchste Gabe auf der Kanzel noch nicht hervortreten. Hieraus erklärt sich, daß seine ungemeine, aber in ihren Mitteln ohnehin so zurückhaltende Beredsamkeit unbeachtet blieb. Er sollte noch jahrelang mit der ganzen Unbefangenheit einer wenig beachteten Jugend und mit voller Muße lernen dürfen, die Menschen, die Gesellschaft, die große geistige Bewegung seiner Epoche studieren.

Seine Stellung führte ihn zunächst in eine Gesellschaft, die wohl mit ihrer vornehmen Mäßigung die Aristokratie der älteren Berliner Schule darstellen kann.

Zwischen den Familien Sack und Stubenrauch, als zwei alten reformierten Predigerfamilien, bestand eine herzliche Beziehung. Der Hof-

[1]) Pr. VII 380.

prediger Samuel Gottfried Sack, der Leiter des reformierten Kirchenwesens, war damals ein hoher Fünfziger. Schon sein Vater war Prediger am Dom gewesen; wie zumeist Menschen, deren Leben eine ernste Familienüberlieferung bestimmt, war er gemäßigt, seiner selber bewußt, höchst zuverlässig und ein wenig pedantisch. Er besaß eine ruhige, gehaltene Beredsamkeit; schriftstellerisch trat er nicht bedeutend hervor. Ein ansehnlicher Kreis von Töchtern und Söhnen umgab ihn, in dem sich Schleiermacher gern bewegte. Bald ward er einer der vertrauteren Freunde des Hauses. Mit Anwendung solcher Klassenbegriffe, wie sie denen, die viele Ämter zu vergeben haben, eigen zu sein pflegen, äußerte Sack später: „Die Talente, die Ihnen Gott verlieh, die schönen Kenntnisse, die Sie erworben, und der rechtschaffene Sinn, den ich an Ihnen wahrnahm, erwarben Ihnen meine Hochachtung und mein Herz." Sehr vertraut war Schleiermacher mit den Potsdamer Verwandten Sacks; die Schwester desselben, dem dortigen Hofprediger Bamberger verheiratet, war eine innige Freundin von Schleiermachers Mutter gewesen, und diese nahe Beziehung vererbte sich auf die Kinder.

Diesem Kreise stand dann die Spaldingsche Familie nahe. Der Probst Spalding war damals ein Achtziger. Nach dem Erscheinen des Wöllnerschen Religionsedikts hatte er seine Ämter niedergelegt; denn er war nicht zu solcher Mäßigung gegenüber der Reaktion wie Sack bereit. Aber noch immer blickte ein großer Familienkreis zu ihm als seinem geistigen Mittelpunkt in patriarchalischer Eintracht und Pietät auf. In dieser Familie gestaltete sich das dauerndste Verhältnis, das Schleiermacher in den Kreisen des alten Berlin schloß. Der Sohn Spaldings, Professor am Köllnischen Gymnasium, damals ein Dreißiger, sechs Jahre älter als Schleiermacher, war eine Natur von hervorragender Liebenswürdigkeit und Tüchtigkeit, ein angesehener Philologe und zugleich lebhafter Mitarbeiter an der Berliner Monatsschrift, Dichter in deutscher und lateinischer Sprache, in der Weise der alten Schule, vor allem aber von der glücklichsten Gabe, das Leben zu behandeln und zu genießen, einer der Menschen, die vor lauter Lebensbehagen in Familie, unter Freunden, in Gesellschaft gar nicht zu dem Willen kommen, sich zu langwierigen, abstrakten, wissenschaftlichen Anstrengungen zusammenzufassen, deren reiches, immer regsames Talent so nur von den Freunden ganz geschätzt und genossen wird. Zwischen ihm und Schleiermacher, zwei so verschiedenen Naturen, dazu durch den Gegensatz der alten und der neuen Schule in ihrer Richtung getrennt, erwuchs langsam aus erprobtem Vertrauen eine dauerhafte Freundschaft.

Diesem ersten Gesellschaftskreis entsprechen die Arbeiten des Herbstes und Winters. Im September 1796 noch begann er ein Heft, das politische

und kirchenpolitische Fragen behandelt. Gleichzeitig arbeitete er an einer Untersuchung über die Vertragslehre. Die Frage nach den Grundlagen des Rechts hatte damals durch das Landrecht, das auf dem Naturrecht beruhte, und durch die französische Revolution das höchste Interesse erlangt; die verschiedenen Einwürfe des Naturrechts drängten sich. So versucht sich auch Schleiermacher an der Lösung der Frage nach dem Ursprung des Zwangsrechts. Und zwar bedient er sich wieder seines Verfahrens, aus dem Ansatz des Problems und der Kritik der vorhandenen Lösungen seine eigene Antwort zu entwickeln. Doch enthält schon dieser Ansatz die irrige Voraussetzung des gesamten damaligen Naturrechts in sich: isolierte, mit völliger Willkür ausgestattete Individuen, zwischen denen ein Zwangsrecht entspringen soll. Als ursprünglich gänzlich frei, hätten sich diese Individuen nur selbst binden können. Schleiermacher zeigt nun zwar mit durchdringendem Scharfsinn, wie keiner bisherigen Theorie die Darlegung dieses Vorgangs gelang, wie sie alle eben die Verbindlichkeit der Verträge voraussetzen, um deren Erklärung es sich handelt. Aber er durchblickt noch nicht, wie dieser Zirkel für jeden, der den irrigen Ansatz des Naturrechts festhält, unentrinnbar ist. Auch hier wieder, wie in andern Arbeiten seiner früheren Zeit, erscheint er in der Aufdeckung der Schwächen einer Ansicht siegreich, verfolgt aber die Ursachen dieser Schwächen nicht weit genug rückwärts. Demgemäß bemüht er sich in seiner eigenen Theorie nur um die Lösung einer unter den von ihm angenommenen Voraussetzungen nicht lösbaren Aufgabe. Seine beiden reifsten Entwürfe dieser Theorie habe ich in den Denkmalen aus seinen Papieren vorgelegt*). Wir werden die Wahrheit, die in ihnen lag, in der Kritik der Sittenlehre weiter entwickelt finden. Mit verwandten Fragen zeigt ihn sein wissenschaftliches Tagebuch beschäftigt. Vom September 1796, in dem es beginnt, bis zum Januar 1797 werden hier Gegenstände der Staatsverfassung, des Eherechts, der Kirchenpolitik besprochen. Bemerkenswert ist, daß er hier ausspricht: „Die Kirche ist ein Polyp; wenn ein Stück davon abgerissen wird, entsteht wieder ein ganzer Polyp daraus, und es hilft nichts, wenn die Menschen nach ihren verschiedenen Meinungen sich in noch mehrere Kirchen teilten. Der Polyp muß nicht zerrissen, sondern ganz vernichtet werden." Auf solche Erörterungen wirkten die kirchlichen Händel der Zeit, wie die vom König und Wöllner nach mühsamem Kampf mit dem Geiste der Zeit und des Landrechts durchgesetzte Amtsenthebung des aufklärerischen Zopf-Schulz, Predigers in Gielsdorf. Dies war der Kreis seiner damaligen philosophischen Untersuchungen. Im Frühjahr 1797 erfreute den Onkel abermals die Hoffnung, daß ein Bänd-

*) T. S. 69—71, vgl. Sittenl., Ausg. v. Schweizer, S. 288.

chen philosophischer Aufsätze endlich vollendet würde. Er hatte aber zugleich auch die theologischen Studien wieder aufgenommen. „Ich erinnere mich," schrieb der Onkel den 26. September 1796, „daß Sie schon einmal in der Theologie eine Vorliebe für das exegetische Studium äußerten, aber so viel ich jetzt noch von Ihrem Plan einzusehen vermag" (Schleiermacher hatte dieses Plans wegen über die gnostische Literatur bei ihm angefragt), „werden Sie da freilich durch manche Folianten und Quartanten sich durcharbeiten müssen[3])."

Es bestanden schon andere Beziehungen, die ihn in die neue Gesellschaft einführen sollten, seine künftige geistige Heimat. Er fand Freund Brinkmann wieder, der in Berlin der schwedischen Gesandtschaft attachiert und ganz der Alte geblieben war. Allein war er kaum zu haben oder gar festzuhalten. Dagegen hatte er sich auf eine Art von gesellschaftlichem Zwischenhandel gelegt; er war glücklich, wo es zwischen den geistigen und gesellschaftlichen Großmächten etwas anzubahnen und zu vermitteln gab, wobei denn auch für ihn ein Anteil von Ansehen und anerkannter Brauchbarkeit abfiel. Schleiermacher fand dann den Grafen Alexander Dohna. Dieser war nun bereits sechs Jahre in Berlin und erhielt eben damals 1798, obwohl drei Jahre jünger als Schleiermacher, eine bedeutende Stellung als Geheimer Kriegsrat bei dem Generaldirektorium. Schon bei Schleiermachers erster Anwesenheit hatte er den Freund in das Haus von Markus Herz gebracht. Die Dohnasche Familie bediente sich auch in der Entfernung des Rates dieses berühmten Arztes; Alexander aber war an Henriette Herz durch eine so ernste und tiefe Neigung gefesselt, daß er sich zeitlebens zu keiner Ehe entschließen konnte und nach dem Tode ihres Mannes, alle Vorurteile der vornehmen Familie nichtachtend, ihr seine Hand anbot, die sie jedoch aus den uneigennützigsten, zartesten Motiven ausschlug. So war in diesem Hause ein Mann wohl empfohlen, den Alexander als seinen Freund brachte.

Aber in den beiden Naturen selber, die sich hier begegneten, lag eine Wahlverwandtschaft eigenster Art. Schleiermachers Freundschaft mit Henriette Herz, vielbesprochen in Berlin bei der Berühmtheit der schönen Frau, von den Satirendichtern der alten Schule selbst vor das lesende Publikum gebracht, aber auch von den nächsten Freunden öfters nicht verstanden, breitet über die nun folgenden, am meisten stürmischen, ja zuweilen leidenschaftlich unglücklichen Lebensjahre Schleiermachers ihren ruhigen Glanz aus.

Henriette Herz war damals 32 Jahre alt, auf dem Höhepunkt ihrer unvergleichlichen Schönheit. Es bezeichnet den Eindruck, den ihre Erscheinung machte, daß man sie die tragische Muse nannte. Ihr Naturell erschien damit

[3]) Stubenrauch an Schleiermacher handschr.

in Einklang. Maß und Harmonie waren ihr angeboren. Sie hatte nichts von dem unruhigen, vorandringenden Wesen einiger ihrer jüdischen Freundinnen. Es war in ihr etwas Unveränderliches, Vollendetes. „Sie sind, wie Sie waren und sein werden." So zeigte auch ihr Geist keine glänzende Originalität, kein selbständiges Vorandringen; aber sie besaß die bezaubernde Gabe, alles zu verstehen, was ihr persönlich entgegengebracht wurde, selbst schwierige wissenschaftliche Gedankenreihen — ihre „passive Wissenschaftlichkeit" nannte es Schleiermacher —; ihr gründlicher, genauer, positiver Kopf zeigte sich in einem auch bei Männern seltenen Sprachentalent (acht Sprachen beherrschte schon die junge Frau, später breitete sie sich bis zu Sanskrit, Türkisch aus), ebenso in einer nie über das Ziel schießenden, zurückhaltenden Menschenkenntnis. Ihr Naturell wie ihre Gewohnheiten gaben ihr die vollendetste Sicherheit in den gesellschaftlichen Lebensformen, in der Handhabung schwieriger Lebensverhältnisse.

Sie hatte diese Sicherheit nicht ohne mannigfache innere Kämpfe erworben. Ihr Vater war ein jüdischer Arzt de Lemos. Ohne viel gefragt zu werden, war das Mädchen aus der kinderreichen Familie mit Markus Herz verlobt und verheiratet worden. Dieser war nicht nur 17 Jahre älter als sie; der Lieblingsschüler Kants, von seinem 30. Jahre an in der philosophischen Welt hochangesehen und der berühmteste Arzt der Stadt, hatte durchaus keinen Sinn für das Spiel und die Anmut des Lebens; er war ein bitterer Gegner aller unanalysierbaren Gefühle. „Als einst" — so erzählt seine Frau — „Moritz eben bei mir war, trat Herz, Goethes Gedicht „Der Fischer" in der Hand, zu mir ein. „Kühl bis ans Herz hinan", rief er. „Erkläre mir doch gefälligst nur, was das hier sagen will." „Aber wer wird dies Gedicht auch da verstehen wollen," erwiderte Moritz, den Zeigefinger auf die Stirn legend. Herz sah ihn groß an." Die kinderlose Ehe mit diesem Mann mußte manche Ahnung von Lebensglück, die in Henriettens reicher Natur lag, unerfüllt lassen. Es war eine auf wahre Hochachtung und Freundschaft gegründete, treue und harmonische Ehe — so glücklich als eine Ehe dieser Art überhaupt sein kann — ja, es war Henriettens Stolz, diesen Mann so glücklich gemacht zu haben, als durch eine Frau zu werden in seiner Natur gelegen habe. Sie selber aber füllte dies Verhältnis nicht aus, nicht ihren Tätigkeitsdrang, nicht den Drang ihres Gemüts gekannt zu werden, wie sie war, in einem Austausch von Empfindungen zu leben, an dem glücklichen Spiel derselben teilzunehmen. Daher entsprangen denn in den ersten Jahren ihrer Ehe so wunderliche Lebensbeziehungen, ein so schwärmerischer Austausch überschwänglichen Gefühlslebens, wie die neuerlich veröffentlichten Briefe Wilhelm von Humboldts an sie zeigen. Und auch das erklärt sich hieraus, daß sie nach dieser unruhigen Epoche Fernstehenden leicht kalt und „nur

von der Leidenschaft der Auszeichnung beherrscht" erschien [4]). Sie gab sich unter solchen Umständen voller, als sie sonst getan hätte, der Geselligkeit hin. Die Verhältnisse, in denen ihr Mann lebte, legten ihr die Pflicht auf, ein großes Haus zu machen. Obwohl manches in ihr lag, was sie am liebsten mit den wenigen vertrauten Freunden hätte in Ruhe leben lassen, wenigstens nachdem die beste Freude an den Huldigungen der Gesellschaft vorüber war, so fand sie hier immerhin eine vorübergehende Befriedigung ihres Tätigkeitsbedürfnisses. Dem Freunde gegenüber kehrte aber die Klage über Mangel an Tätigkeit, über ein nutzlos vorübereilendes Leben immer wieder. Aus dieser Lage zur Welt entsprang eine Schwäche, die der Freund manchmal empfand. In seinem Tagebuch finde ich darüber: „Das Menschen Hüten- und Regierenwollen ist doch ein gar tiefer und eingewurzelter Fehler; ich habe ihn noch neulich wieder bei J(ette) bemerkt und sie sah nicht einmal das Unrecht davon ein." Auch ihre Vorliebe für das Zarte, gegenüber der einfachen Äußerung der Kraft, die er vergebens bekämpfte, ja eine gewisse Neigung zur Koketterie, deren sie sich anklagte, wird man nunmehr verstehen. Ihre schönste Gabe war ihr Sinn für die Freundschaft, tiefes Mitfühlen mit den wenigen, deren Wert sie ganz erkannt hatte. Alexander Dohna stand ihr besonders nahe. Es gelang ihr, diese vornehme Natur, die durch eine enge, in religiösen und Standesvorurteilen befangene Erziehung in sich zurückgedrängt war, aufzuschließen. Bald wurden sie einander unentbehrlich.

So fand sie Schleiermacher. Selbst einer so fertigen, geordneten Natur gegenüber war seine Einwirkung durchgreifend. Die tiefe originale sittliche Anschauung, die in ihm lebte, deutete der nach Tätigkeit und Wirkung Verlangenden ihren wahren inneren Beruf. Nun gewann sie mehr als die äußere Sicherheit, die ihr die Jahre und die Erfahrungen gegeben hatten; sie gewann Bewußtsein ihrer selbst, Vertrauen zu sich selbst. „Daß ich kommen mußte, liebe Jette" — schreibt ihr Schleiermacher —, „um Ihr Vertrauen zu sich selbst zu erwecken, das ist ein kurzer Inbegriff Ihrer ganzen Geschichte."

Damit begann das schönste Verhältnis. Wenn Schleiermacher mit Vorliebe den Satz verteidigte, daß es eine Freundschaft zwischen Männern und Frauen gebe, die keineswegs eine durch ihren Grad oder die Umstände zurückgehaltene Liebe sei, auch in keinem Moment diese Farbe gehabt habe, sondern eine volle Lebensbeziehung für sich, so war dieser Satz vornehmlich aus seiner Erfahrung Henriette Herz gegenüber geschöpft. Sein Verhältnis

[4]) Vgl. K. A. Böttiger, Literar. Zustände und Zeitgenossen II (1838), 102 ff. (aus dem Tagebuch einer Reise nach Berlin 1797). Varnhagen, aus dem Nachlaß Bd. 1, 16 ff. u. a. a. O. Geradezu böswillig die Schilderung von Bernhardi in den Bambocciaden, welche dann in der Jenaer Literaturzeitung abgedruckt wurde.

zu ihr beruhte auf einer ungemeinen Verwandtschaft, einer inneren Ähnlichkeit der Naturen, vermöge deren sie einander ganz und bis in die letzte Falte ihres Gemüts in dem verstanden, was ein jedes aus seiner besonderen Existenz von Gemütsreichtum und Einsicht in die Welt dem andern entgegenbrachte. Wie sie nebeneinander lebten, alles teilend, erhöhte dieser Austausch das Gefühl des Glücks über ihren reichen Lebensinhalt, das freudige Selbstgefühl ihrer Individualität. Besonders von Schleiermachers Seite war dies ganz der Fall. Er möchte ihr in den Jahren der höchsten überströmenden Lebensfülle von dem Gehalt jeder Stunde am liebsten eine Anschauung geben, weil in ihrer verwandten schönen Natur dieser Gehalt sich verdoppelt. Sie allein verstand ihn auch in einer Beziehung ganz, die selbst für seine nächsten Freunde in diesen ersten Berliner Jahren etwas Unbegreifliches behielt, in seiner begeisterten Liebe für seinen Predigerberuf. Dies war keine Beziehung wie zu Karoline Dohna, wie zu Frau Beneke, zu Eleonore Grunow. Hier war kein Gemüt, das seiner als eines Haltes im Sturm des Lebens bedurfte. Dieser geordneten harmonischen Existenz gegenüber bestand jene Gleichheit und gegenseitige Unbedürftigkeit, welche die Grundlage der Freundschaft ist. Wenn er scherzend sagt, sie sei doch eigentlich seine nächste verwandte Substanz, und keine andere Wahlverwandtschaft könne sie je voneinander trennen, ja wenn er ausspricht daß er sich sein Leben ohne sie nicht mehr denken möge, so ist diese tiefe Empfindung ganz so wahr, als andrerseits das klarste Bewußtsein, ja die gegenseitige ausdrückliche Versicherung, daß in ihrem Verhältnis nichts von Liebe sei, daß auch unter ganz andern Umständen keine Ehe aus demselben hätte werden können. Eine klare, tiefe Besonnenheit war in beiden Naturen, die sie den Gehalt ihrer Lebensbeziehungen mit vollem Bewußtsein ihrer Grenzen und darum ruhig und ganz aufnehmen ließ [5]).

[5]) Auch über Henriette Herz erscheint Varnhagen voll Vorurteil; eine begreifliche Eifersucht Rahels scheint ihn hier zu leiten. Vgl. Briefe aus Varnhagens Nachlaß 1, 15 ff. seine Aufzeichnungen. „Eine große wunderschöne Frau, voll Anmuth und Lieblichkeit, klug, gebildet, kenntnißreich, beredt, mild und gütig, eifrig im Wohlthun“ „Geist entbehrt sie gänzlich, dagegen hat sie eine Fülle andrer Eigenschaften, angenehmen Verstand, Freundlichkeit, helfende Sorgfalt, ungemeine Sprachenkunde, Alles aber nicht allzutief und mit einer großen Neigung zur Beschränktheit. Ihr Leben ist an dem Bedeutendsten vorbeigestreift (!) und hat doch immer nur das Unbedeutendste davon, nämlich die äußere Bekanntschaft (!), sich aneignen und festhalten können.“ Diese Verschärfung der Züge, welche die Grenze einer so bedeutenden Natur bilden, bis zur totalen Unwahrheit bezeichnet Varnhagens Unlauterkeit ebenso als sein Schluß aus der Thatsache, daß Schleiermacher und Humboldt gelegentlich über sie scherzten, darauf, daß sie in beiden keine wahre Zuneigung zu erwecken gewußt habe.

Und durch diese Freundschaft trat er nun in die günstigste Stellung gegenüber der neuen Berliner Gesellschaft. Alles von Bedeutung, Fremde wie Einheimische, ging durch dies Haus hindurch. Der ganze reiche Kreis der damaligen Berliner Gesellschaft ließ sich hier überschauen. Da fand er die Humboldts, Frauen wie Rahel und Dorothea Veit. Jeden Abend fast kam er von der Charité und später von seiner Wohnung an der Oranienburger Chaussee zu den Freunden, die damals in der Neuen Friedrichstraße, der Königstraße nahe, wohnten. Und die Anekdote ist oft erzählt worden, wie die Freunde in ihrer Besorgnis wegen des weiten Weges auf der unbeleuchteten Landstraße ihm eine kleine Laterne verehrten, dergestalt eingerichtet, daß er sie in ein Knopfloch seines Rockes einhaken konnte. Am liebsten kam er, seitdem die Freundschaft inniger sich gestaltete, am späten Nachmittag vor der Teestunde; dann fand er nur die vertrauteren Bekannten des Hauses; und erschienen dann am Ende Fremde oder eine größere Gesellschaft, so durfte er sich zurückziehen, wenn sie ihn nicht interessierten.

Den Eindrücken der Literatur gegenüber erscheint die neue Gesellschaft noch sehr unbefangen. Wilhelm Meister war schon nach Landsberg gedrungen, und damals fand Schleiermacher nur, daß Goethe die deutsche Prosa zu einem Grad der Vollkommenheit erhebe, auf dem sie nie vorher gestanden. Nun ward er mit Henriette Herz zum zweiten Male gelesen, und mit andern Eindrücken. Aber man genoß doch auch sonst ohne Vorurteil, was die Empfindung des Lebens erweitern und erhöhen konnte. Jean Pauls Gestirn ging 1795 im Hesperus hell und plötzlich auf; wie sehr es Schleiermacher damals anzog, zeigt sich darin, daß er der Schwester lange Auszüge sandte. Über Woldemar ward eifrig korrespondiert, und Bruder Karl war naiv genug, die Schwester mit der ebenso spröden als gefühlvollen Henriette zu vergleichen. Selbst Matthisson ward nach Landsberg geschickt.

Noch einmal trat ihm der Geist der vergangenen Jahre, mitten in den aufsteigenden neuen Lebensbeziehungen entgegen, als er im Juni 1797 den Onkel in Landsberg auf vierzehn Tage besuchte. Auch die Freundin zog ihn mächtig dahin. Nun lebte er wieder einmal in der Welt, die ihm die letzten Jahre erfüllt hatte. Aber bei dem geliebten Onkel fand er mit Schmerz alles abwärts gehend. Die Erscheinungen des Alters traten nach einer Krankheit plötzlich hervor. „Ihr stumpf werdender Onkel“: so hatte er einen seiner letzten Briefe unterschrieben. Nun ergriff ihn die Wahrheit hiervon mit einem Eindruck, der, wie er der Schwester schrieb, noch nicht seinesgleichen gehabt hatte in ihm. Er sah ein Schicksal, ärger als der Tod, Vernichtung des Menschen vor unseren Augen, während er noch auf der Erde wandle, und er beschwor die Schwester, mit ihm zu versuchen, Augenblicke wenigstens ihm noch mit höherem Lebensgenuß zu erfüllen. Denn den

Sohn fand er neben dem Vater so hinlebend; ein sonderbarer Widerspruch zwischen den Ansprüchen desselben und seiner Kraft hatte ihn in Küstrin, wo er Referendarius war, in wachsende Unannehmlichkeiten gebracht; nun versuchte er es bei dem Stadtgericht unter Benekes Aufsicht, wenig um den Vater bekümmert. „O der treffliche Mann! Dieser Stamm ist entblättert und abgestorben.“ Auch äußerlich starb ihm diese ältere Generation ab; seine künftigen Begegnungen mit ihr waren keine freundlichen mehr. Das alles war abgetan.

Er war noch nicht lange von Landsberg zurück, als ihm Friedrich Schlegel gegenübertrat. Nachdem er in dem Geist der Lebensfreude, des individuellen Wertes, einer wahren Geselligkeit der Gemüter und der Ideen, wie er sich damals erhoben hatte, ein neues Leben sich zu bilden begonnen, trat ihm dieser wunderbare Mann gegenüber, in dessen genialer Natur jene ganze große dichterisch-wissenschaftliche Bewegung gärte, von der dies neue Leben ausgegangen war. Abermals also sollte sich sein Gesichtskreis erweitern; auch für das, was er eben erlebte, sollte er ein noch tieferes Verständnis finden; nun endlich trat er an der Hand des Freundes voll in die ungeheure Bewegung seiner Epoche ein. An diesem Punkte müssen wir Friedrich Schlegels rätselhafte Natur zu verstehen suchen. Und nur eine gründliche Einsicht in seinen Lebensgang kann erklären, was er war, als er Schleiermacher gegenübertrat, und welches das Schicksal dieses für Schleiermachers Entwicklung wichtigsten persönlichen Lebensverhältnisses sein mußte.

Viertes Kapitel.

Die Freundschaft mit Friedrich Schlegel[1]).

Es geschieht selten, daß jene beweglichen phantasievollen Köpfe, die zuerst die Witterung einer geistigen Bewegung haben, derselben mächtig bleiben. Die Einen verzehrt früh das Übermaß der Anstrengung oder der erregten Phantasie, vor der ein großes Ziel unablässig, in weiter Entfernung steht; andere sinken nach ungemeinen Arbeiten ihrer Jugend ermattet zurück und überleben ihren eigenen Ruhm. Von all den bedeutenden Köpfen, die in die Aufgabe eintraten, die neuen Anschauungen nun auch zu einem wissenschaftlichen Verständnis vom Zusammenhang der Welt zu

[1]) Friedrich Schlegels Briefe an A. W. und Karoline Schlegel (s. u.) und seine und Dorotheens Korrespondenz mit Schleiermacher — diese beiden Briefsammlungen sind für das Studium der Entwicklung Fr. Schlegels die weitaus wichtigsten. Mir zuerst ist eine Sonderung der ihm zugehörigen Fragmente im

gestalten, den Schelling, Schlegel, Hardenberg, Hülsen, Berger, so vielen andern trugen zwei allein die assimilierende Ruhe und die Verstandesmacht in sich, die des ungeheuren Stoffes mächtig werden konnte, Hegel und Schleiermacher; ihnen ward der Preis des Sieges.

Die Geschichte übt die Gerechtigkeit, die das Leben versagt. Wenn die unwissenschaftliche Überlieferung nach ihrem inneren Gesetz alle Arbeiten eines Heroenzeitalters auf den einzigen Herkules häuft, so erhebt sich für wahrhaftige Geschichte die Aufgabe, das verwickelte Ineinandergreifen

---

Athenäum durch die in den Denkmalen kurz angedeutete kritische Untersuchung möglich geworden; diese Fragmente enthalten seine Philosophie von 1798. Eine Ergänzung liegt in den Auszügen aus seinen älteren Papieren, die Windischmann den Vorlesungen Schlegels angefügt hat. Leider macht sie das unmethodische Verfahren des Herausgebers fast unbrauchbar. — Von Äußerungen anderer bleibt für das Wiederverständnis Fr. Schlegels das Bedeutendste, was Schleiermacher an vielen Stellen seiner Briefe über Charakter und Lebensplan des Freundes ausspricht. Es wird ergänzt durch A. W. Schlegel, G. W. 8, 285 ff. und etwa Varnhagen, Galerie von Bildnissen aus Rahels Umgang I (1835) 223 ff. Die Äußerungen Herders, Jacobis, Schillers, Jean Pauls und anderer über ihn (vgl. Koberstein, Gesch. der deutsch. Nat. Lit. 4 A. V 1843 S. 818) sind belehrend, aber doch nur aus den Eindrücken einzelner Arbeiten entsprungen und daher durch Schleiermacher Br. IV, S. 54, 55 einzuschränken. Das ganz irrige Bild seiner philosophischen Bestrebungen in dieser Epoche, wie es nicht nur bei Michelet, Geschichte der letzten Systeme der Philosophie in Deutschland II (1838), S. 5 ff., u. a., sondern leider auch bei Erdmann in seiner so wertvollen Geschichte der neueren Philosophie III 1 (1848), S. 684 ff. sich findet, geht zurück auf Hegel, an verschiedenen Stellen, bes. a. Ges. W. X 1, S. 83 ff. Eine heftige gegenseitige Antipathie macht Hegel gereizt, so oft er Friedrich Schlegel berührt. Vielleicht fände sich auch heute noch ein Publikum für eine Sammlung seiner Aufsätze und Kritiken bis 1804, deren Mittelpunkt die sachlich geordnete Sammlung seiner Fragmente und die Einleitungen zu Lessings Schriften sein müßten. Die Gesamtausgabe enthält nur Weniges und vielfach Entstelltes. Auch August Wilhelm Schlegel hegte schon den Wunsch einer solchen Sammlung. Was das Biographische betrifft, so habe ich auch die positiven Irrtümer der Biographien der Schlegel, Novalis usw. im folgenden nur stillschweigend aus meinen Quellen berichtigt

Die Briefe F. Schlegels an seinen Bruder August Wilhelm sind herausgegeben von Walzel 1890 (im folgenden bezeichnet mit Walzel), die von und an Karoline finden sich in dem Werke: Caroline. Briefe aus der Frühromantik. Nach Georg Waitz herausg. v. Erich Schmidt, 2 Bde., 1913 (im folgenden bezeichnet mit Waitz). Schleiermachers Briefe an A. W. Schlegel druckten Josefa Elstner und Klinger im Euphorion 1914, Friedr. und Dorothea Schlegels Briefe an die Familie Paulus Rudolf Unger 1913, Fr. Schlegels prosaische Jugendschriften Jakob Minor 1882; über Fr. Schlegels Jugendgeschichte unterrichtet jetzt Carl Enders, Fr. Schlegel, 1913; über sein Verhältnis zu Schiller Alt, Schiller und die Brüder Schlegel, 1904 (vgl. aber Walzels Besprechung im Euphorion, 1905). Im übrigen vergl. das bibliographische Nachwort zu Walzels Neuausgabe von Haym, Die romantische Schule (4. A. 1920).

vieler geistiger Arbeiten darzustellen, aus dem Schöpfungen von langer Lebensdauer entstehen, und jenen Schein einsamer innerer Entfaltung zu zerstören, von dem das Leben aller großen Geister umgeben ist. Treten so die Grenzen klar hervor, in denen die geistigen Gesetze alle originale wissenschaftliche Schöpfungskraft des Einzelnen eingeschränkt halten, so wird um so reiner jenes verschmelzende, fest zusammenfügende Vermögen in eigenartigen, mächtigen Naturen aufgefaßt werden.

Friedrich Schlegel war einer der vorahnenden, vorbereitenden Geister; seine persönlichen Anregungen, seine Arbeiten bilden mit andern den fruchtbaren Boden, auf dem die großen spekulativen Systeme sowie die sprachphilosophischen, literarhistorischen, geschichtlichen Forschungen sich unter uns erhoben haben. Auf niemand wirkte der bedeutende Plan seiner Arbeiten so allseitig, so unmittelbar als auf den Freund, mit dem er in den glücklichsten Jahren dieselben Zimmer, die Augenblicke der Muße zwischen der Arbeit, die innersten Gedanken teilte. So wird eine Biographie Schleiermachers von selber zu einer Rettung Friedrich Schlegels. Sie will die Disharmonie in seinem Wesen nicht verdecken. Sie will die moralische Paradoxie in seinem Leben, in seinen Schriften nirgend verschleiern. Sie kann, sie will das Bild aus der Seele des Lesers nicht verdrängen: Friedrich Schlegel, der Genosse der Verkündiger freier Individualität, der in ihrem Rechte bis zum Übermut geschwelgt hatte, in die Hand eines katholischen Priesters sein ererbtes Recht freien Denkens zurückgebend, unkräftig seitdem frei zu forschen und zu leben. Sicher wich aus seiner eigenen Seele niemals mehr dieses Bild, seit er in Köln Absage getan. Ein Gewebe von dunklen und bunten Fäden, jeder den andern mittragend und keiner herauszulösen, von eigener Wirkung unserer Person und von Glücksfülle oder Mißgeschick — das ist unser Leben. In dem seinen war alles aus großen, sich ins Grenzenlose verbreitenden Absichten und — aus Not gewoben. Diesen großen, immer weiter sich ausbreitenden Plan seines Lebens können wir darstellen, die Ursachen in der Lage der geistigen Bestrebungen, der sittlichen Anschauungen zeigen, die eine so geniale Natur über ihre Grenzen trieben, andrerseits den fruchtbaren Zusammenhang, der auch so in seinen wechselnden Arbeiten ihn leitete, den Strahl eines hohen sittlichen Gedankens, den er in dieser exzentrischen Bahn verfolgte. Dies schuldet ihm die geschichtliche Forschung.

Den 10. März 1772 war Friedrich Schlegel in Hannover geboren. Sein Vater, der berühmte Kritiker und Dichter J. A. Schlegel, Generalsuperintendent in Hannover, war eine bedeutende Natur, doch in all seinem Tun und Lassen von seinen ansehnlichen Lebensbeziehungen fest bestimmt. Er mußte zuerst erleben, daß August Wilhelm, der fünf Jahre ältere Sohn, von der Theologie zur Philologie überging, daß in diesem dann die ästheti-

schen Familienneigungen durchbrachen und er sich keiner festen Lebensstellung fügen wollte. Damit war es zwischen dem starren Vater und dem aufbrausenden Sohn zu Erörterungen gekommen, die sie innerlich trennten; jahrelang wechselten sie keine Zeile. Und Friedrich, der zeitlebens mit dem Soll und Haben auf gespanntestem Fuß gelebt hat, war zum Kaufmann bestimmt worden, fühlte sich aber zwischen Hauptbüchern und Rechnungen so tief unselig, daß man ihn ins Elternhaus zurücknehmen mußte. Während dieser unglücklichen Zeit mögen sich einige bizarre Züge in Friedrichs Charakter ausgebildet haben, eine Grübelei, die zuweilen in trübe Empfindungen wie rettungslos versinkt, Regellosigkeit in Lektüre und Studien, ein maßloses Vordrängen zum Großen, ein sonderbarer Haß gegen die Ordnung im kleinen, der vor allem sein Leben zerrütten sollte. Etwa 15 oder 16 Jahre alt entschied er sich noch, zu studieren. Als ein wahres Sprachgenie durchlief er in wenigen Jahren die Gymnasialstudien. Mit der Gewalt eines ganz neuen Eindrucks traten vor diese nach dem Großen dürstende Jünglingsseele die Griechen. Er lebte in ihren Schriftstellern und der alten Geschichte; auch ihre bildende Kunst ging ihm, soweit hier sein nach innen gewandter Geist reichte, vor den Mengsschen Abgüssen in Dresden auf. Und dazu trug ihn in diesen begeisterten Jahren eine aus Kinderzeiten mit ihm heraufgewachsene Neigung zu der Tochter eines der ersten Beamten in Hannover, eines berühmten Schriftstellers, mit dem sein Vater befreundet war. Es waren glückliche Zeiten, in denen so die Ordnung des vornehmen Hauses sänftigend wirkte auf seine regellose, wenig zu dauerndem Glück geeignete Natur.

Ich finde nicht, was ihn, als er nun im Frühjahr 1790 die Landesuniversität Göttingen bezog, zum Studium der Rechte bestimmt hat. Vielleicht die Aussichten, die ihm seine Familienverbindungen gaben, vielleicht das starke Interesse für politische Verhältnisse, das in seinem hannoverschen Kreise aufgeregt worden war und das in ihm, ganz im Gegensatz zu seinem älteren Bruder, sprungweise heftig hervortritt, bis seit 1797 die Armee über Frankreich zu entscheiden und damit die politische Aufregung in Deutschland nachzulassen begann. Ganz sichtlich aber ist, wie diese Berufswahl die Regellosigkeit seiner Entwicklung steigerte. Er saß in den Kollegien von Heyne und Bouterwek, las Historiker, Redner und tragische Schriftsteller der Alten nicht mit der Pünktlichkeit und strengen Methode eines philologischen Studenten, sondern mit den wechselnden Interessen eines Liebhabers. Zugleich war er nunmehr ein Jahr mit seinem Bruder August Wilhelm vereinigt, und es war ein Gegenstand der Bewunderung und der Verzweiflung für seinen grüblerischen, schweren Geist, diese glänzende, geordnete, in Arbeit und Genuß rastlose Natur vor sich tätig zu sehen. Er dachte später mit Beschämung daran zurück, wie verschlossen, in leidenschaftlichen Verstimmungen,

ungeregelt in seinem einsamen Lesen und Planmachen, „kränklichen Herzens“ [2]) ihn sein Bruder damals gefunden, wie sonderbar er der glänzenden Göttinger Gesellschaft, in der sein Bruder sich wohl fühlte, erschienen sein möge. Seine Jugendneigung nahm ein Ende, das ihn tief verstimmte. Schon damals spielte er mit dem Gedanken eines freiwilligen Todes. Wie viele der neuen Generation, die unter dem Eindruck Goethes und der Revolution aufwuchs, wie Tieck, Hölderlin, verzehrte er sich in ungemessenen Ansprüchen an das Leben.

Im Frühjahr 1791 waren beide Brüder zum letzten Male im Elternhause zusammen. Sie sollten sich nun für viele Jahre voneinander trennen. August Wilhelm ging nach Amsterdam, als Hofmeister in einem bedeutenden Handelshause; Friedrich wandte sich nach Leipzig, seine juristischen Studien fortzusetzen. Damals, bevor sie schieden, machte August Wilhelm den jüngeren Bruder zum Vertrauten seines Schicksals. Er liebte die Tochter des berühmten Göttinger Orientalisten Michaelis, Karoline Böhmer, die damals als junge Witwe in Marburg lebte. Diese Frau sollte für beide Brüder wie für Schelling verhängnisvoll werden; sie war genial, hochgebildet, selbst der alten Sprachen mächtig, von der anmutigsten Feinheit des Geistes, der ihre äußere Erscheinung entsprach; es scheint, daß ihren Bezauberungen niemand, auch wenn er ihren ganz naiven und grenzenlosen Egoismus mit Augen sah, widerstehen konnte [3]). Ohne sich selber zu binden, fesselte sie Wilhelm ganz an sich. „Ich werde nie vergessen — schrieb Friedrich ein Jahr darauf —, als Du wiederkamst, wie wir allein zusammen waren, da standest Du vor mir und zeigtest mir die Kette, in der Du gefangen warst. Dein ganzes Wesen zeugte von einem Glück, welches ich nicht begreifen konnte [4]).“ Deutlicher sprechen einige schöne Gedichte Wilhelms, die in diesen Stimmungen entstanden:

„Ich komm' und über Tal und Hügel schwebt
Der Gruß der Liebe zu dir hin.
Der Gruß der Liebe von dem Treuen,
Der ohne Gegenliebe schwur,
Dir ewig Huldigung zu weihen
Wie der allwaltenden Natur;
Der stets, wie nach dem Angelsterne
Der Schiffer, einsam blickt und lauscht,
Ob nicht zu ihm in Nacht und Ferne
Des Sternes Klang herniederrauscht.“

[2]) Walzel S. 25. [3]) Aus dem Leben von Gries die Tatsache, daß Gries, der so viele Jahre in dem Goethe-Schiller-Herderschen Kreise gelebt hat, alle Frauen daraus kannte, sie wiederholt als „bei weitem die geistreichste Frau, die er je gekannt“, bezeichnete. „Sie übte einen wunderbaren Zauber auf alle Männerherzen.“ Aus dem Leben von Gries (1855) S. 39. [4]) Walzel S. 44.

So ging er. „Als ich Dich umarmte," schreibt Friedrich, „fühlte ich sehr stark, daß Du auch mein bist weil ich Dich liebe."

Die Anregungen, die diese beiden innerlichst verschiedenen Naturen bis dahin empfangen hatten, waren gemeinsam gewesen. Sie treten in Friedrichs Briefen an Wilhelm deutlich hervor. Heyne und Bouterwek lenkten sie auf Literargeschichte und gaben ihnen ein reiches Material dafür; mit beiden Lehrern waren sie auch in persönlichem Verkehr. So erhielten sie Anstoß und Förderung durch die literarhistorische Gelehrsamkeit, die in Göttingen heimisch war. Aber innerlich bestimmt, begeistert, geleitet waren sie von der großen Richtung der genialen Anschauung, deren Häupter Winckelmann und Herder waren. Hier bestätigt sich der früher dargestellte innere Zusammenhang der Kunststudien unter uns [5]). Friedrich bestimmte des Bruders, seine eigene Aufgabe dahin, für Poesie zu leisten, was Winckelmann für bildende Kunst getan, und sprach damit, nach seiner Art, in einer kecken Verallgemeinerung aus, was sein Bruder schon begonnen hatte.

In Wilhelm waren poetische Gabe und ein unvergleichliches Übersetzergenie zuerst hervorgetreten; Bürger, scheint es, hat das Verdienst, ihr in diesem Punkt mit seinen Gaben bekannt gemacht und auf Versuche den Übertragung Shakespeares geführt zu haben; daß er dann in Göttingen noch mit Dante und Petrarca denselben Versuch machte, veranlaßte wohl Bouterwek. Noch aber beherrschten ihn die schlaffen Grundsätze der damaligen Übersetzer. Und für den Ehrgeiz eines Jünglings, der Goethes und Schillers Zeitgenosse war, wollte Übersetzen wenig bedeuten. Zuweilen mußte Friedrich ihn aufrichten, indem er ihn „daran erinnerte, daß es nur an ihm liege, ein großer Mensch zu werden". „Die Kraft, in die innerste Eigenthümlichkeit eines großen Geistes einzudringen, hast Du an Dir oft unmuthig mit dem Namen Uebersetzertalent gebrandmarkt und an Goethen, der sie nur in weiterem Umfang gezeigt hat, bewunderst Du sie als Wahrzeichen eines großen Geistes [6])." Erst in der Charakteristik Dantes brach er sich dann eine neue Bahn, in der Richtung der genialen Anschauung weiterschreitend. In unserer, vielleicht in aller Literatur war dies Genie in Kritik und Nachdichtung, in allem Nachschaffen und Nachverstehen unvergleichlich. Herders Gabe erschien wieder in einer sprachmächtigen, genauen, formenstrengen

[5]) S. 199 ff. Friedrich, 4. Juni 1791: „Ich las eins Deiner Lieblingsbücher, Herders Plastik. Ich glaube seinen Charakter itzt mehr zu verstehen wie in Göttingen. — Vor einigen Tagen brachte ich einen Nachmittag bei Oeser zu; es war mir wirklich, als ob ich Winckelmann als Greis reden höre." 20. August 1791: „Moritz möchte wohl den Winckelmann in der Philosophie und der Gelehrsamkeit machen; die Manier ist nun wohl da, der Geist aber fehlt." „In der Geschichte der Poesie würdest Du gewiß ebenso einzig werden, als Winckelmann in der seinigen." (Walzel S. 3, 14, 19). [6]) Ebd. S. 36.

Natur. Und wie in der Jugend dieses vielseitigen Menschen kreuzten sich auch in der seinen vielfache Pläne; eine Geschichte der Ritterpoesie; ein Leben Dantes; Friedrich mahnte an eine Geschichte der griechischen Poesie; alte Göttinger Entwürfe von Trauerspielen Ugolino und Kleopatra standen noch in der Ferne. Nur schwer ertrug er die literarische Isolierung in Amsterdam, und bei einigen Gelegenheiten zeigte er sich schon 1792 bereit, in Deutschland von seiner Feder zu leben.

Von andern ihm eigentümlichen Ausgangspunkten aus suchte sich Friedrich seinen Weg in derselben Richtung der genialen Anschauung. Moralische Probleme hatten seinen in sich arbeitenden Geist zuerst beschäftigt. Dann hatte er schon im letzten Winter in Göttingen den Gedanken gefaßt, „in einem Bilde vereinigt den eigentümlichen Charakter der römischen Nation in der Darstellung eines ihrer Heroen und in ihrer Katastrophe zugleich zu geben." Es war offenbar der Plan, dessen flüchtige Skizze seine Charakteristik Cäsars ist. Er erkannte, wirksamer als Moral oder das Idealschöne der Künste müsse die Darstellung einer Vollkommenheit werden, die in die verwickelten Verhältnisse hineingeschaffen sei [7]). Und so schloß er sich an Herders Verfahren an, das Menschliche im Geschichtlich-Bestimmten aufzusuchen, die Grundzüge der Nationen, die Ableitung der Individuen zu entdecken. In diesem Sinne mahnte er auch Wilhelm, die Biographie Dantes, in dem der Bauder ein verborgenes Heiligtum entdeckt habe, nicht liegen zu lassen, damit er sich nicht an diesem herrlichen Haupte, an sich selbst und an der Kunst versündige [8]). In der Poesie achtete er allein den Gehalt; die Korrektheit erschien ihm als die Tugend der Mittelmäßigen. Er fand in sich selber eine verzehrende „Sehnsucht nach dem Unendlichen" und fühlte um sich, in seiner Nation, in Friedrich dem Großen, Goethe, Winckelmann den Atem einer großen Zeit, in der Dinge geschehen würden, wie nie im Menschengeschlecht. Mit diesem schrankenlosen Streben war schon damals ein seltsames Unvermögen verknüpft, methodisch zu ordnen, was er aufnahm, und so dessen, was sich in ihm bewegte, Herr zu werden. Von früh auf schrieb er wenig, las viel und ungeregelt, hierin das Gegenteil seines Bruders. Daher fehlte ihm die Leichtigkeit des Ausdrucks. Ja noch mehr, trotz der heftigen und ruhelosen Bewegung in seiner Gedankenwelt gestaltete sie sich nicht in seiner Seele, sondern schien sich nur zu immer neuen Unformen, Nebeln gleich, auszudehnen und zusammenzuziehen. Wie mußte ihn das im Beruf des Schriftstellers hemmen! Auch hielt er zunächst an seinem juristischen Studium fest. Freilich schien damals (und immer wiederholte sich diese vergebliche Hoffnung) diese Schwere, dies Trübe über seinem Geist

[7]) Walzel S. 15 f. [8]) Ebd. S. 37.

sich zu lichten. „Meine verborgensten Kräfte — schrieb er im Frühjahr 1792 — sind lebendig, alles in mir ist rege [9])." Er hatte bis dahin nichts als Arbeit, Ehrgeiz, verworrenes, aber höchst energisches Ringen mit den Problemen gekannt.

Aber diese Entwicklungen beider Brüder sollten durch Schicksale unterbrochen werden, so romanhafter Art, daß die Briefe Friedrichs in dieser Epoche wie aus einer wüsten Erzählung im Stil des William Lovell genommen erscheinen. In Friedrich war ein Vorgefühl des Kommenden; er hatte Karoline Böhmer gesehen, kannte seinen Bruder. Seinen eigenen Gesinnungen gemäß achtete er nur Männlichkeit, Männerfreundschaft. So hatte er schon 1791 an Wilhelm geschrieben: Deine Liebe „sollte eigentlich nur den Enthusiasmus in Deiner Seele stark und vollkommen gemacht haben, dessen Gegenstand alsdann im männlichen Alter der Wille und die Gedanken des eigenen besseren Selbst sein könnten; dieses ist nicht Egoismus, sondern es heißt sein eigener Gott sein[10])". Dann waren rätselhafte Andeutungen von Wilhelm gekommen; sie versetzten Friedrich in die höchste Aufregung: „Was es auch sein mag — schrieb er — was Du unternimmst, handle groß, und wenn's nicht gelingt, so bleibe fest stehn. Du wirst dann eine glorreiche Gelegenheit haben, Gott zu verachten. Bei allem Reichtum, wenn wir nicht unserer eigenen Vollkommenheit selbst entsagen können, sind wir doch nur Diener Gottes ... Du mußt wissen, daß Du auf mich rechnen kannst, und daß ich auch, was die Welt Sünde nennt, für Dich unternehmen kann, sei es durch die Tat oder durch Schweigen [11])." Es war Wilhelms Plan gewesen, nach Mainz zu gehen, mit Karoline sich zu vereinigen, selbst gegen den Willen der Familie und auf Kosten seiner Zukunft. Karoline hatte ihn gehindert. Das Versprechen des Glücks, das sie ihm gegeben, hatte sie unbefangen zerrissen, „weil sie fühlte, daß das so in ihr liege [12])". Mit der wie Naivität sich gebenden, aber desto schmerzlicher zerstörenden Offenherzigkeit, deren sie sich zuweilen bediente, versicherte sie ihm, seine Fortschritte in den letzten Jahren seien ihr Werk, er werde aber nie ein großer Schriftsteller werden [13]). Er brach mit ihr. „Ich darf nicht um Dich sein — schrieb Friedrich —, nicht in Dir leben und rastlos die Furchen (das Wort hat meinen ungewohnten Augen Tränen entrissen) von der Stirn zu verscheuchen suchen [14])." Und immer toller, romanhafter ver-

[9]) Walzel S. 45. [10]) Ebd. S. 4. [11]) 8. November 1791. In diesem Brief auch schon ein Auszug eines Berichts über Hamlet an seinen Vater. Die Denkungsart Hamlets sei hier der einzige Gegenstand. „Daher fällt die gewöhnliche Klage über Mangel an Handlung ganz weg. Es ist ein Gedankenschauspiel wie Faust." 22 ff. [12]) Walzel S. 31, vgl. Waitz I 190 f. [13]) Ebd. S. 33. [14]) Ebd. S. 45, 17. Mai 1792.

wickelte sich der Knoten. Karoline suchte den sich Abwendenden festzuhalten, sie mußte aber vernehmen, wie er in Amsterdam ein anderes Verhältnis anknüpfte [15]).

Die nächste Katastrophe des Romans war, daß Friedrich seit dem Herbst 1792 in diesen Taumel der Sinnlichkeit mit hineingerissen wurde. „Es gibt Zeiten — hatte er schon im Winter vorher geschrieben —, wo das Beste, das ich mir zu denken vermag, meine Tugend, wenn sie auch auf den Augenblick erreichbar würde, mich anekelt [16])." Mit einer wahnsinnigen Begierde nach eigenen Erlebnissen steigerte er eine gesellschaftliche Tändelei zur Leidenschaft. „Du wirst wissen, wie mir ist, wie die Leidenschaft mir die Nichtswürdigkeit meines Lebens deutlich macht. Ich habe das nie so gefühlt als itzt und vielleicht ist unsere Trennung nahe. . . . Warum soll ich leben? [17])" Die Phasen dieser „armseligen Raserei" [18]) werden von beträchtlichen Geldforderungen an den Bruder, an die Eltern bezeichnet. Alle bösen Leidenschaften erwachen in ihm. Seine Zeit wird verschleudert, seine Gesundheit angegriffen. Ein beständiger Mißklang quält ihn; schneidende Urteile beleidigen seine Freunde; für seine Bitten selber findet er nur rauhe Worte und einen kalten Ausdruck der Verzweiflung. Und dann bringt es seine liebebedürftige Natur außer sich, daß er sich gestehn muß, wie niemand ihn liebe, wie ganz unliebenswürdig er sei. „Man findet mich interessant und geht mir aus dem Wege [19])." Er war so ganz hoffnungslos geworden, daß er sich allein an der Aussicht aufrecht hielt, wenn es eben sein müsse, das Leben zu verlassen.

Im Winter 1791, vor all diesem Unglück, mitten in seiner Jugendgarung, war ihm Friedrich von Hardenberg begegnet. „Ein noch sehr junger Mann" (sie waren in demselben Jahre geboren), „von schlanker, guter Bildung, sehr feinem Gesicht mit schwarzen Augen von herrlichem Ausdruck; wenn er von etwas Schönem redet, unbeschreiblich viel Feuer; er redet dreimal mehr und dreimal schneller wie wir andern. Das Studium der Philosophie hat ihm üppige Leichtigkeit gegeben, schöne philosophische Gedanken zu bilden; er geht nicht auf das Wahre, sondern auf das Schöne; mit wildem Feuer trug er mir einen der ersten Abende seine Meinung vor: es sei gar nichts Böses in der Welt, und alles nahe sich wieder dem goldenen Zeitalter. Nie sah ich so die Heiterkeit der Jugend." Hardenberg kam von Jena, wo er mit den „schönen Geistern" gelebt hatte, und brachte Arbeiten mit, in denen Friedrich sofort alles „witterte, was den guten, vielleicht den großen Dichter

[15]) Gesang und Kuß. A. W. Schlegels Werke I S. 333, Fragment S. 272 (trotz der Jahreszahl 1791). [16]) Waitzel S. 25. [17]) Ebd. S. 55. [18]) Sie ist Lucinde S. 156 ff. geschildert. [19]) Waitzel S. 61.

machen kann" [20]). Sorglos schien er sich der Leitung des frühreifen Freundes zu überlassen. So hatten sie sich auf das innigste einander angeschlossen, und dies Verhältnis hatte den Freund glücklich gemacht. Nun unterwühlte Friedrichs innere Friedlosigkeit, die ihn zu Kritteleien ohne Ende hinriß, auch dies Verhältnis. Nach seiner Darstellung hätte Hardenberg „in pöbelhafter Lustigkeit" schon einigemal seine Empfindlichkeit auf eine gewisse Art gereizt; „endlich einmal brach ich trocken ab mit Hindeutung auf ein Duell, obwohl er nichts gesagt, was einer Sottise entfernt ähnlich gewesen. Obgleich ich, das erste Mal in meinem Leben, im Zorn war: so würde ich noch itzt eben so handeln. Von da erlosch sein Zutraun in meine Neigung für immer [21])."

Sein Bruder allein hielt bei ihm aus. Es gehörte Wilhelms edle Natur dazu, immer wieder Ersparnisse zu schicken, die auf eine so rauhe Art verlangt wurden. Heute klagte Friedrich sich selbst der Bettelei an; morgen erklärte er, wie er immer ruhig so viel brauchen werde, als er bedürfe (und das war viel), wenn es ausbleibe — weggehn. Und diese Stimmungen schwanden nicht, als er sich von außen gerettet sah. „Wie konnte das Mißverständniß entstehn, daß ein Weib, ein Weib mich zu diesen Unwürdigkeiten treiben könnte? Der Werth meines Lebens hängt nicht von einem Weibe ab." „Gieb mir den Glauben der Jugend wieder und das Größte wird mir nicht zu schwer sein. Aber Alles ist mir unbefriedigend, leer und ekelhaft, Du selbst, ich selbst. Mich dünkt oft als wäre es mir gleichviel, gut oder schlecht, glücklich oder unglücklich zu sein [22])."

Die ruhige Treue des Bruders, dann die Freundschaft heilten ihn. Seine leidenschaftliche Natur, seine unsägliche Liebebedürftigkeit redet aus dem gewaltsamen Ausbruch, der Wilhelm die neugeschlossene Freundschaft mit Schweinitz ankündigt: „Ich liebe und werde geliebt! Heiliges Geheimniß! Warum weine ich itzt zum zweiten Male in meinem Leben? Warum würde ich so gern mein Blut für ihn vergießen? [23])"

Nun blickte er auf die liegengebliebenen Arbeiten und seine Zukunft. Bald, im Frühjahr 1793, entschied er sich, das Rechtsstudium aufzugeben, um frei seiner Neigung für Literatur und Geschichte zu folgen. „Es steht mir nur noch ein Weg offen, die lichte Bahn des Ruhms. Ich muß das Spiel wagen, weil ich muß. Es springt in die Augen, daß unsre besten Köpfe durch ihre bürgerliche Bestimmung verstümmelt sind. Ich sehe die Abgründe, über die ich hinschreite, aber ich will hinüber. Ich weiß, daß ich nicht leben kann, wenn ich nicht groß bin, d. h. mit mir zufrieden [24])."

[20]) Walzel S. 34 f. [21]) Ebd. S. 69. [22]) Ebd. S. 70. [23]) Ebd. S. 74, 29. Dezember 1793. [24]) Ebd. S. 86, 90.

Seine Beschäftigungen in dem darauf folgenden Jahre (Frühjahr 1793—1794) erscheinen von einer verwirrenden Vielartigkeit. Alte Kunst und Geschichte, große Männer jüngster Zeit, vaterländische Geschichte, Shakespeare. Er studiert Kant, Goethe, Hemsterhuis, Spinoza, Schiller. Jedoch das Interesse an der Kunst hat das Übergewicht erlangt. Auch jetzt noch sieht er ihren Wert nur in ihrem Gehalt, in der Größe ihres Charakters; aber ihre innere Fülle soll in Harmonie sich ausprägen, und diese findet er allein bei den Alten. Aus dieser Zeit stammt eine erste Skizze über die Natur der Poesie. Er sah wohl, daß er sich auf alle Art werde üben müssen, verständlich zu werden, das Stockende und dann wieder maßlos Hervorbrechende in seiner Ausdrucksweise zu überwinden.

Noch einmal unterbrach diese Anfänge selbstverschuldete Geldnot, dazwischen eine neue Verwicklung im Leben seines Bruders. Das Ende der französischen Besetzung von Mainz war gekommen. Mit einer dämonischen Leidenschaftlichkeit hatte Karoline Böhmer das wüste Treiben der Konventszeiten dort durchlebt; auch den Freund in diesen Strudel mit hineinzureißen hatte sie versucht. Nun war sie eine Gefangene und rief August Wilhelms Hilfe an. Dann erschien sie in der abenteuerlichsten Lage in Leipzig, unter dem Schutz des Namens von A. W. Schlegel und lebte danach einige Zeit in dem altenburgischen Landstädtchen Lucka. In dieser Zeit — im Sommer und Herbst 1793 — war Friedrich viel in ihrer Nähe. Auch er unterlag der Bezauberung durch sie. Sie war ein Genie des Lebens. Sie atmete in der Freude als der Steigerung des Daseins. Ihr war die Gabe verliehen, den Tag zu genießen, dem Kleinen, Unbeachteten einen unendlichen Inhalt zu geben, zwischen Gefahren zu lächeln. So ging Friedrich Schlegel in ihrer Nähe eine neue Stimmung dem Leben gegenüber auf, die ein bedeutendes Moment im romantischen Lebensgefühl wurde. Wie er nun den Vermittler zwischen beiden machte, trug er nicht am wenigsten zu Wilhelms großmütigem, aber unheilvollem Entschluß bei, Karolinen zu Hilfe zu kommen, indem er sich mit ihr verband. Als auch die sächsische Regierung sich gegen den Aufenthalt der Frau Böhmer in Dresden erklärte, fragte Friedrich an: „Sind die Schwierigkeiten unüberwindlich, die Caroline oder Dich hindern, Einen Namen zu tragen? Carolinens politische Lage würde dadurch ganz verändert [25])." Bald mußte er von neuem, in verzweifelter Lage, sich an den Bruder wenden. Gegen tausend Taler Schulden bezahlte Wilhelm im Frühjahr 1794 für ihn; er konnte das nur, indem er einen Teil von demjenigen hingab, was er durch mehrjährige Sklaverei erworben, wovon seine Freiheit, seine Zukunft, seine Verbindung mit Karolinen abhing.

[25]) Ebd. S. 190.

„Deine Handlung, schrieb damals Friedrich, ist eine solche, für die mein Leben Dir danken wird und nicht dieser Brief. Ich lebe wieder auf." Eines so zwingenden Anstoßes hatte es bedurft, damit endlich diese Natur sich sammle. Nun war er mit dem neuen Jahr 1794 nach Dresden übergesiedelt, wo seine Schwester mit dem Sekretär Ernst verheiratet war. Er kam ganz ohne Geld; lebte in einer Einschränkung, die an Dürftigkeit grenzt, von aller Gesellschaft zurückgezogen; nur mit Körner begann allmählich ein literarischer Verkehr. Dies war die Epoche, in der die Arbeiten niedergeschrieben wurden, durch die er mit einem Schlage eine Stellung in der literarischen Welt gewann.

Die Art, wie er die Kunst ansah, wies ihn darauf, sich nunmehr auf die Alten zu konzentrieren, und bestimmte den Gesichtspunkt, unter dem die Geschichte der griechischen Poesie eine ganz allgemeine Bedeutung für ihn gewann. Die Griechen sind das einzige Volk von natürlichem Kunstsinn, von Geschmack. „Das Problem unsrer Poesie scheint die Vereinigung des Wesentlich-Modernen mit dem Wesentlich-Antiken"; Goethe, der Erste einer ganz neuen Kunstperiode, habe den Anfang gemacht, sich diesem Ziel zu nähern. Damit es erreicht werde, muß das Gesetz des Dichterisch-Schönen da, wo es sich aus angeborenem Kunstsinn entwickelte, studiert werden. „Die Geschichte der griechischen Poesie ist eine vollständige Naturgeschichte des Schönen und der Kunst; daher ist mein Werk Aesthetik. Diese ist bisher noch nicht erfunden; sie ist das philosophische Resultat der Geschichte der Aesthetik und auch der einzige Schlüssel derselben." So schon den 27. Februar und 5. April 1794. Er schlug damit den fruchtbarsten Weg zur Begründung unserer Einsicht in die Natur des dichterischen Vermögens ein. In diesem Geist ergriff er die ehedem dem Bruder gestellte Aufgabe; er begann seine Geschichte der griechischen Poesie.

Viel zu früh, wie schon Schleiermacher dargelegt hat, unternahm Friedrich dies weitaussehende Werk; seine innere Unruhe und die Anforderungen von außen riefen, während er von 1794 bis 1797 mit der Ausführung beschäftigt war, eine Reihe von Arbeiten hervor, deren Ausgangspunkt in der Geschichte der griechischen Dichtung lag, die sich aber immer weiter davon entfernten.

Er veröffentlichte zunächst den Entwurf seines Werks und einzelne Studien. Denn seine Lage nötigte ihn, die Vorarbeiten selber herauszugeben, um zu leben. So begann er eine Übersetzung des Äschylus und bereitete Aufsätze über die Moralität der griechischen Tragiker, zur Verteidigung des Aristophanes für Schillers Thalia vor. Karolinen zu Ehren und um sie zu überraschen, sammelte er Materialien über die griechische Weiblichkeit, über Diotima, Aspasia, Kleopatra, Olympias. Und schon zehn

LIBRARY ST. MARY'S COLLEGE

Monate, nachdem sein Plan entstanden war (27. Oktober 1794), konnte er neben einem Aufsatz über den ästhetischen Wert der griechischen Komödie, der dann in der Berliner Monatsschrift gedruckt wurde, seinem Bruder die Schrift „Über die Schulen der griechischen Poesie" senden.

22 Jahre alt war Friedrich Schlegel, als er in dieser Abhandlung von den Schulen der griechischen Poesie den „ersten Umriß" seiner griechischen Literaturgeschichte entwarf. Hier tritt der seinen Geist beherrschende Einfluß Winckelmanns noch ganz durchsichtig hervor. An ihm nährte er seine beinahe sinnliche, die bezaubernde Erscheinung mit allen Seelenkräften in sich aufnehmende Empfänglichkeit, die Anschauungskraft, die aus dem Ganzen die Bedeutung des Einzelnen entwirft, den Sinn für das Große. Er will nach dem Vorbilde Winckelmanns zuerst systematisch die Darstellung und ihre Mittel in Dichtarten, in Sage und Mythos, in Sprache und Versmaß, die verschiedenen Schulen der Poesie hindurch, untersuchen, alsdann aber Entstehung, Blüte und Untergang aus ihren Gründen begreifen. Er schließt sich weiter an Winckelmanns Anschauungen von den vier Epochen der Kunst an [26]). Die Dichtung verläuft in den Stadien der ionischen, dorischen, attischen und alexandrinischen Schule. Bis in die einzelnen Charakteristiken dieser Schulen erstreckt sich seine Abhängigkeit [27]). Überhaupt waren die Schwächen in diesem raschen Entwurf seines genialen Grundgedankens sehr

[26]) Übrigens scheint auf Winckelmann eine umgekehrte Übertragung Einfluß geübt zu haben, Kunstgeschichte VIII, 1 (Weim. Ausg. 3, 210): „Die Kunst der Griechen hat, wie ihre Dichtkunst nach Scaligers Angabe, vier Hauptzeiten." Die von den weimarischen Freunden nicht aufgefundene Stelle Scaligers steht Jos. Just. Scaligeri opuscula 1612 p. 323, Brief v. 20. November 1607 an Salmasius. Die Epochen werden mit den Lebensaltern und Jahreszeiten verglichen.

[27]) So verleitet ihn die Analogie mit dem von Winckelmann geschilderten älteren Stil der griechischen Kunst, auch von der ionischen Poesie zu sagen, daß ihre Werke noch nicht reine schöne Kunst seien. Wenn sein Vorbild dann dem höheren Stil, d. h. dem der zweiten Epoche, Großheit und Einfalt zuschreibt, eine Schönheit, die in einer vollkommenen Übereinstimmung der Teile und einem erhabenen Ausdruck ruhe: so findet dementsprechend Schlegel die Grundlage des dorischen Stils in Größe, Einfalt und Ruhe, seine Schönheit im Gleichgewicht in der Haltung aller Teile. Wenn weiter Winckelmann im schönen Stil ein Mannigfaltiges und eine größere Verschiedenheit des Ausdrucks erblickt, die doch der Großheit keinen Eintrag tue, so macht es nach Schlegel den Charakter der attischen Schule aus, daß sie mit dem Adel der dorischen scharfe Bestimmtheit und umfassenden Reichtum verbinde. Und wie Winckelmann den Verfall der Kunst einfach darauf gründet, daß in allen Wirkungen der Natur kein fester Punkt zu finden sei, daß demnach die Kunst zurückgehen mußte, als kein Voranschreiten mehr zu denken war, so beruft sich auch Schlegel auf das allgemeine Gesetz, daß der natürliche Trieb nichts Beharrliches erzeuge. Die so weiter entspringende Analogie zwischen den einzelnen Zweigen der sinkenden Kunst fällt von selbst in die Augen.

sichtbar. Friedrich selber sah, daß an die Stelle der philosophischen Konstruktion der Schulen historische Genauigkeit treten müsse. Mit um so größerem Jubel nahm er Wilhelms Lob auf. Er faßte die Hoffnung, das Studium der Alten in Deutschland neu zu beleben.

Da erschienen Fr. A. Wolfs Prolegomena und gaben seinem Plan eine feste Grundlage. Im Sommer 1795 erhielt er sie. Friedrich selber hatte bis dahin kaum eine Ahnung gehabt von dem Mangel innerer Einheit in den homerischen Epen. So hatte er in den „Schulen" gesagt: „Vergebens bemüht man sich, aus inneren Gründen die Ordnung der Iliade für neuer und unecht zu erklären, wenn man es nicht aus äußeren dartut" [28]): als ob er Wolfs Prolegomena hätte herbeirufen wollen. Wilhelm dagegen machte schon 1794 in einem Brief an ihn auf die Fugen in der Odyssee aufmerksam, an denen man noch deutlich die Nadel des Kritikers bemerke [29]). So fanden die Prolegomena Friedrich schon mit diesen Problemen beschäftigt, und die Skepsis Wolfs erinnerte ihn an die seines Bruders. Er war im Herbst mit einer Arbeit über dieselben beschäftigt. „Du würdest Dich freuen," schrieb er an Wilhelm, „hier, was Du sonst so scharfsinnig vermuthet hast, wiederzufinden. Aber er hat einige chimärische Hypothesen beigemischt, wie Skeptiker überhaupt das Dogmatisiren, zu dem sie kein Talent haben, am Ende doch nicht lassen können. Es ist wirklich etwas Genialisches in ihm." Unter dem wohltätigen Einfluß der Untersuchung Wolfs begann die Schrift über die griechische Poesie.

Sie bleibt Friedrich Schlegels exakteste Arbeit; neben ihr dürfen überhaupt nur das Werk über Sprache und Weisheit der Inder und etwa die Abhandlung über Boccaccio den Anspruch erheben, als durchgeführte Untersuchungen zu gelten. Sie war nach Heynes literaturgeschichtlichen Blicken, nach den epochemachenden Prolegomenen der erste Versuch einer wahren

---

[28]) Werke 4, S. 10. [29]) Die merkwürdige Stelle in dem Briefe Friedrichs an Wilhelm vom 18. November 1794: „Nun noch einige Fragen; welches ist die Stelle in der Odyssee, „wo man deutlich die Nadel des Kritikers bemerkt, womit er die Lücke zustopfte?" Warum nennst du den Hymnus auf die Afrodite so geradezu nichthomerisch? Ich fühle wohl im 24. Buch der Odyssee etwas Unächtes, allein ich wünschte bestimmt die Gründe, warum man es für unächt hält? Hat unter den Alten jemand diese Meinung schon gehabt? Ich gebe gern zu, daß die Ordnung der Ilias und Odyssee nicht von Homer herrührt, oder vielmehr daß wir durchaus nicht wissen können, wie willkürlich die Wiederhersteller dieser Ordnung verfahren sind, wenn sie wirklich nur Wiederhersteller waren. Allein das kann ich nicht wahrscheinlich finden, daß jene Gedichte nicht von Einem Manne herrühren sollten usw." (Walzel S. 197.) Man sieht seine Scheidung des nach Gehalt, Farbe und künstlerischer Kraft Ungleichartigen, das, was Wilhelm vielleicht ohne Wolf geleistet hätte.

Literaturgeschichte auf der nunmehr erreichten Höhe. Ich darf mir auf diesem Gebiet kein eigenes Urteil über den Wert der einzelnen Untersuchungen erlauben. Doch sei das Urteil eines Laien wie Alexander von Humboldt anzuführen gestattet. „Ich habe", schreibt er 1833 in einem Briefe an Varnhagen (V.s Tagebücher Bd. I, S. 17), „die klassischen Studien Friedrich Schlegels fleißig studiert und mich überzeugt, daß viele Ansichten des Alterthums, die die Neueren sich zuschreiben, in Aufsätzen von 1795 begraben liegen." Und verschiedene Zeugnisse der Begründer unserer gegenwärtigen griechischen Literaturgeschichte sprechen die große Förderung aus, die sie von da empfingen. So erklärt vor allen Böckh in seiner Jugendschrift über die Versmaße des Pindaros: „Nachstehende Ideen von der nationalen Stellung der verschiedenen lyrischen Gattungen verdanken die erste Anregung Friedrich Schlegels Geschichte der Poesie der Griechen und Römer und verdienen eine genauere Entwicklung als sie neuerlich irgendwo gefunden haben." Der schöpferische Gedanke von dem Zusammenhang der Kultur der einzelnen Stämme mit der Blüte der einzelnen dichterischen Gattungen ward, soviel ich sehe, von Schlegel zuerst in der Abhandlung über die Schulen ausgesprochen, freilich mehr wie eine durch Divination dem Stoff entgegengebrachte Idee; Wilhelm bestätigte ihn z. B. an der dorischen Baukunst und den Säulenordnungen; er ward dann in der griechischen Literaturgeschichte durchgeführt. Hier ward der ernsthafte Versuch gemacht, die Stämme selbst, so den dorischen, nach den verschiedenen Seiten ihrer geschichtlichen Existenz zu charakterisieren, um die Grundlage für die Bestimmung ihrer poetischen Richtung zu gewinnen. Von hier ging diese geschichtliche Auffassung in Böckhs Vorlesungen und Arbeiten, dann durch diesen in Otfried Müllers Werke über.

Friedrich unterbrach die Ausführung dieser bedeutenden Arbeit zunächst, um in der Abhandlung über das Studium der griechischen Poesie die Stellung seiner wissenschaftlichen Aufgabe zu der Entwicklung unserer deutschen Dichtung darzulegen. Wer nur die äußeren Umrisse seines Lebens vor sich hat, muß erstaunen, daß er die Bahn nicht stetig verfolgte, die vor ihm lag. Sie hätte ihn zu großen positiven Leistungen, zu einem harmonischen Forscherleben von reichem Ertrag geleitet. Aber die geschilderte Richtung seines Geistes, die äußeren Umstände seines Lebens, die geistigen Bedingungen seiner Zeit, alles vereinte sich, diese strenge Umgrenzung seiner Arbeiten ihm unmöglich zu machen. Eine mächtig aufsteigende dichterische Bewegung umgab ihn, die alle gebildeten Kreise der Nation in Atem hielt, alle Talente der Anschauung, selbst den nüchternen Wilhelm von Humboldt, in diesen Jahren mit sich fortriß. In diese Bewegung miteintretend, durfte man seine Kraft mit den ersten Männern der Nation messen. Mit unserer

Dichtung war die Philosophie aufs engste verbunden. Der Idealismus Kants öffnete Friedrich den Blick in die unendliche Entwicklung der Menschheit, als deren Organ der Künstler eine neue Würde erhielt. „Die Seele meiner Lehre ist", so schreibt er schon im Oktober 1793 an Wilhelm, „daß die Menschheit das Höchste ist, und die Kunst nur um ihretwillen vorhanden sei [30])." Hier sondert sich zuerst die neue romantische Kritik von dem vernunftscheuen Naturalismus der Stürmer und Dränger, der die großen poetischen Formen weder schaffen noch verstehen konnte. Und zwar schon in der Zeit, als Bürger, der letzte Repräsentant dieser Richtung, noch den Bruder Wilhelm gefangennimmt.

Aber in ihm sonderte sich nun auch gleichzeitig der romantische Geist von Schiller, Humboldt, Körner. Der Rationalisierung und Moralisierung des Lebens setzte er eine große Intuition gegenüber. Realität der einheitlichen Seele; die Formen und Rhythmen des Lebens sind in ihr untrennbar verbunden mit seinen Inhalten; aus dem Untergrund der Seele in seiner Fülle erhebt sich Einheit und Allheit in ihr, Triebe und Zwecke als ein Ganzes, Vernunft als das höhere Leben selbst, Trieb zum Ewigen, zu den Idealen. Er erlebt das neue Ideal, bald in sich als Wille zur Selbständigkeit und Größe, bald unter dem Eindruck von Hemsterhuis, Novalis und Karoline Böhmer als Liebe, Harmonie, Freude, welche die Seele beflügeln. Die Methode der philosophischen Analyse für das Erlebnis hat er weder damals noch später gefunden, aber der Reichtum seines neuen Lebens vertiefte seine Kunst des geschichtlichen Verständnisses. Hier strebte er, die ganze geistige Welt zu umfassen und mit Condorcet bis zum Gesetz der Geschichte vorzudringen.

Für einen Geist dieser Art gab es nur einen Beruf — den des Schriftstellers. Auch begann sich damals das Publikum gegen seine Lieblingsschriftsteller auf eine solide Art dankbar zu erweisen. Besonders das Beispiel der Horen erschien lockend; sie bezahlten in einer Zeit, in der jemand in Jena bequem von dritthalbhundert Talern leben konnte, das Honorar von 5 Louisd'or für den Bogen, ihren intimen Mitarbeitern noch mehr. Damals trat nach langem Zaudern in eine solche freie Lebensstellung August Wilhelm, eine Schriftstellernatur, dergleichen wir seit Lessing keine zweite gehabt haben, zu raschem Vollenden, glänzendem Geltendmachen, glücklichem Erfassen des Moments geschaffen, ebenso streng geordnet und klar berechnend in Geld- und Geschäftssachen, so geschickt und bequem in literarischen Verbindungen, als regellos, weiblich bestimmbar, ausgelassen in seinen Stimmungen und seinen persönlichen Beziehungen. Nachdem er eine Zeitlang geplant

[30]) Walzel S. 125.

hatte, sich in Amerika mit Karolinen zu verbinden, wandte er sich, auch von Schiller dazu lebhaft aufgefordert, Anfang Juli 1795 nach Deutschland zurück. Um dieselbe Zeit ward auch Hölderlin mit seinem tiefen, aber unsäglich schwer gestaltenden Genius in diesen Strudel des Schriftstellerlebens gerissen und erfuhr die erste große Enttäuschung und Demütigung seines Lebens. Den gleichen gefährlichen Weg schlug nun Friedrich ein, einer jener Köpfe, in denen sich nichts isolieren läßt, in denen jede vereinzelte kleine Arbeit die ganze Ideenmasse in Bewegung bringt, die langsam arbeiten und, wenn jemals, spät zur Reife gelangen.

Die Richtung, in der er in die dichterische Bewegung eingreifen durfte war ihm durch die Natur seines Talents vorgeschrieben. Wo das Genie der Anschauung durch den Sinn für Sprache und Form unterstützt ward, steigerte es sich zum Genie der Übertragung, ja der Nachschöpfung. Dies war Herder und in viel höherem Maße August Wilhelm Schlegel verliehen; leichtere Talente schlossen sich ihnen an. Friedrich, der immer von schwerer Zunge blieb, besaß dagegen das Vermögen, seine sehr tiefe Rezeptivität zum philosophischen Überblick zu steigern. Hier hatte Winckelmann ihn geleitet und hier begegnete ihm Schiller mit seiner Anwendung klar gebildeter ästhetischer Begriffe auf die dichterischen Erscheinungen.

Und zwar ergriffen Schiller und Friedrich Schlegel gleichzeitig dasselbe Problem. Wer genauer wissenschaftliche Bewegungen verschiedener Art untersucht, lernt die natürliche Neigung zügeln, überall Abhängigkeit zu wittern, wo derselbe neue Gedanke rasch hintereinander bei verschiedenen hervortritt. Aus den Prämissen einer wissenschaftlichen Epoche ergeben sich in ganz verschiedenen Köpfen dieselben Aufgaben und Lösungen. So rief beide Arbeiten das Bedürfnis der damaligen dichterischen Bewegung hervor, sich mit der griechischen Poesie, die wie ein Gestirn über ihren Häuptern stand, auseinanderzusetzen. Ähnliche Ergebnisse boten sich beiden dar. Doch begegneten sie sich nur wie zwei, die von weit auseinanderliegenden Ausgangspunkten aus in sich kreuzender Richtung denselben Weg durchlaufen [31]).

[31]) Die Bedeutung, welche die beiden Arbeiten und ihre Folgen erlangt haben, macht wünschenswert, ihr wahres Verhältnis festzustellen. Es ist kein Grund, Schlegels Erklärung zu bezweifeln, daß er die Abhandlung über die sentimentale Poesie erst nach Vollendung seiner Schrift gelesen. Schon im Sommer 1796 brachte Reichardts Journal einen Auszug aus Schlegels Schrift, während die genannte zweite Abhandlung Schillers im ersten Heft der Horen erschien, das bei dem Redakteur selber erst den 7 Februar anlangte Aus den Briefen an Wilhelm ersieht man das Verhältnis noch deutlicher. Am 23. Dezember 1795 hatte Friedrich bereits $2^1/_2$ Wochen das Ende der Abhandlung über das Studium abgeschickt; die aus der Lektüre Schillers hervorgegangene Vorrede hat er dann dem Manuskript nachgesandt. Die Möglichkeit bliebe, daß einige Gedanken über die naive Dichtung

Schillers Abhandlung über naive und sentimentale Dichtung und Friedrich Schlegels Abhandlung über das Studium der griechischen Poesie sind nach ihrer Methode wie nach ihrer Absicht gänzlich verschieden. Schiller ging von seiner Analyse des Wesens der Poesie aus; er entdeckte zwei Grundformen aller Dichtung, die nebeneinander, in derselben geschichtlichen Epoche erblickt werden. Schlegel ging von Winckelmanns geschichtlicher Anschauung der alten Kunst als eines organischen Gewächses aus und versuchte durch unterscheidende geschichtliche Merkmale das völlig andere Wesen der neueren Dichtung zu bestimmen. Schiller wollte unsere Dichtung von dem ihr ganz heterogenen Maßstab der griechischen Kunst befreien und zeigt daher die eigentümliche Grundlage unserer modernen Poesie auf. Friedrich Schlegel wollte, einleitend in seine Geschichte der griechischen Dichtung, das ewig Vorbildliche aufzeigen, vermöge dessen sie eine Naturgeschichte der Poesie selber ist, und stellt so die geschichtliche Anschauung der neueren künstlichen Dichtung neben die jener glücklichen Zeit.

Die reife und wahrhaft tiefsinnige Theorie Schillers war für die Analyse des dichterischen Vermögens von der höchsten Bedeutung; aber sie enthielt durchaus nicht die Gründe für die großen geschichtlichen Epochen der Dichtung. Diese untersuchte Friedrich Schlegel zuerst, sammelte und vereinfachte die unterscheidenden Merkmale der neueren Zeit. So unvollkommen, ja gänzlich unreif sein Versuch war, so hat sich doch dieser geschichtliche Ansatz fruchtbarer erwiesen als der philosophische Schillers. Der Anfang der folgenreichen Unterscheidung klassischer und romantischer Dichtung lag in ihm.

Man kann — sagt Friedrich Schlegel — die moderne Poesie als ein Ganzes betrachten. Die neuere europäische Bildung überhaupt ist durch gemeinsame Religion und beständige Wechselwirkung von ihrem Beginn ab in allen Zügen gleichartig; die Dichtung, als ein Zweig dieser Bildung, muß

auf seine Ausführung eingewirkt hätten; ich kann aber nichts finden, was nicht natürlicher aus seinen an Winckelmann angeschlossenen Studien hervorgegangen wäre. Schon die sonst sehr verworrene Abhandlung über die Grenzen des Schönen von 1794 (Minor, Schlegels prof. Jugendschriften I (1882), S. 21 ff.) zeigt den Grundgedanken. Er entsprang naturgemäß aus Schlegels moderner, dem Gehalt der Dichtung zugewandten Natur und seinen von Winckelmann geleiteten Studien der Alten, die ihn hier das Gesetz der schönen Form entdecken ließen. Ich muß daher an diesem Punkte von Kobersteins Darlegung (Gesch. der deutschen Nat.-Lit. II⁴ 1838, III⁴ 2210), die sich auf die ungenaue Angabe in Eckermanns Gesprächen mit Goethe (5. A. 1883 III 37) gründet, abweichen; mir scheint auch die ausführliche Darstellung des Verhältnisses bei Tomaschek, Schiller in seinem Verhältnis zur Wissenschaft 1862 S. 446 ff. durch Verkennung der Zeitfolge und Identifizierung der so verschiedenen Absicht beider Schriften Friedrich Schlegel nicht gerecht zu werden.

dieselbe Einheit zeigen. Diese Einheit ist in der wechselnden Abhängigkeit zu bemerken, der gemäß bald italienische, bald französische, bald englische Manier die europäische Dichtung beherrscht haben; in allen Ländern zeigt alsdann diese Poesie gleichartige Eigentümlichkeiten: beharrliche Nachahmung alter Kunst; Bedeutung der Theorie für den Künstler; schneidenden Kontrast zwischen niederer und höherer Kunst; ein Übergewicht des Charakteristischen, Individuellen und Interessanten.

Ich erkläre diese Grundzüge der modernen Dichtung. Menschliche Bildung ist entweder natürlich, durch den Trieb gebildet, oder künstlich, durch den Verstand geleitet. Natürliche Bildung stand überall am Beginn, mußte aber untergehen; der Trieb ist ein starker, jedoch blinder Führer. Der künstlichen Kultur, die dann folgte, gehört auch die neuere Dichtung an; Begriffe regieren in ihr. In dem unaussprechlichen Elend, das die natürliche Bildung zurückließ, lag ihre Bedingung, in den unverlornen Resten derselben hart neben jenem Elend, in einer künstlichen universellen Religion lag ihr Keim. Als sich inmitten dieser Bildung Kunst erhob, haftete sie an den Resten des Altertums, mischte die Kunstformen verschiedener Nationen, die Kunstgattungen selber, gab dem Künstler die Lage des isolierten Egoisten in seiner Nation, gab seinen Werken das Übergewicht intellektuellen Gehalts oder individueller ästhetischer Kraft. Nennen wir ein Individuum interessant, in dem intellektueller Gehalt oder ästhetische Energie einen gewissen Grad von Stärke besitzen, so war das Interessante das Ziel der gesamten Poesie des neueren Europa.

Diese interessante Poesie endigt entweder in krankhaften Gestaltungen, oder sie erhebt sich, wo eine große sittliche Kraft wirksam ist, zu wahrhaft objektiven Kunstwerken. Auf solche deuten die Symptome der Gegenwart. „Goethes Poesie ist die Morgenröthe echter Kunst und reiner Schönheit." Damit diese erscheine, bedarf es der ästhetischen Kraft in großen Künstlern und Kennern; bedarf es der Moralität, da der richtige Geschmack das gebildete Gefühl eines sittlichen guten Gemüts ist; bedarf es als des ersten Organs für die ästhetische Revolution einer vollkommenen ästhetischen Gesetzgebung. Philosophie und Geschichte müssen sich hierzu verknüpfen. Die philosophische Grundlage ist durch Fichte geschaffen. Die Geschichte deren es bedarf, ist vor allem die der griechischen Dichtung; diese ist Naturgeschichte der Poesie überhaupt. Die Zeit ist da, eine vollendete Schönheitslehre zu gründen und die große Revolution der Dichtung durch sie zu fördern.

In diesen wenigen Bogen lag der folgenreiche Entwurf der drei Epochen der Poesie. Unverkennbar bahnt sich in ihm eine erste Verständigung der in Schlegel kämpfenden Gegensätze an. Seine moderne Natur war sich von früh bewußt, auch in der Dichtung allein den Gehalt zu suchen, intellektuelle

Macht, Energie der Leidenschaft. Sein Studium der Griechen führte ihn zu dem Ergebnis, daß reiner, ursprünglicher Sinn für Schönheit diesen allein eigen gewesen sei [32]).

Kaum niedergeschrieben, genügte ihm selber weder die Bestimmung dieser Gegensätze des Schönen und Interessanten, noch die Ausgleichung ihrer Bedeutung. Als das Buch bereits aus seinen Händen war, erhielt er Schillers Theorie der sentimentalen Poesie. Einige Tage konnte er nichts tun als lesen und Anmerkungen schreiben. Er fand bei Schiller wirkliche Aufschlüsse. So entstand die Vorrede zu seiner Schrift, die diese selber teilweise widerlegt.

Schlegels Vorrede rechtfertigt die interessante Poesie. Legt man an diese den Maßstab der reinen Gesetze der Schönheit, so sieht man sich zu einem herben Urteil genötigt, dem das natürliche Gefühl widerspricht. Wenn man aber die dunkle Aussage dieses Gefühls aufzuklären übernimmt, so entdeckt man hier den eigentümlichen Charakter der modernen Poesie und sieht sich durch eine glänzende Rechtfertigung derselben überrascht. Eine solche Deduktion des Interessanten ist vielleicht die schwierigste ästhetische Aufgabe. Ihre Grundlage ist die geschichtliche Einsicht, wie nach dem Verfall der vollendeten natürlichen Bildung und somit dem Verlust der endlichen Realität ein Streben nach unendlicher Realität entstand, der tiefste Beweggrund des Kulturlebens dieser Epoche (an diesen Gedanken schließt sich dann Hegels Fassung des letzten Motivs romantischer Kultur [33]). Auch in den Formen der sentimentalen Poesie, wie sie Schiller aufstellt, entdeckt man daher als umfassendes geschichtliches Merkmal das Interesse an der Realität des Idealen. So ist also in diesem Streben nach einer unendlichen Realität, in diesem so mächtigen Interesse an der Realität des Idealen der allgemeinste Grundzug der interessanten Dichtung aufgedeckt, zu dem sich Schillers Aufstellung als ein besonderer Fall verhält; ihr gegenüber steht eine wahrhaft schöne Dichtung, die uninteressiertes Wohlgefallen spielend hervorruft und an diesem beglückenden Schein sich genügen läßt.

Von dieser Vorrede ab erhielt in rascher Entwicklung Friedrichs moderne Natur das Übergewicht, und aus dem Geschichtschreiber der griechischen Dichtung, welcher der poetischen Bewegung seiner Zeit die Schönheitsgesetze des hellenischen Geistes vorzuhalten gedachte, ward der geistvollste Verteidiger des selbständigen Charakters, des unvergleichlichen Wertes der neueren Dichtung. 1796, zur selben Zeit, als Friedrichs Vorrede abgeschlossen ward, ließ sich sein Bruder in Jena nieder. Im Mai muß er dort

[32]) Auch Lessing, neben Winckelmann, teilte nach Laokoon II. III diese Ansicht.
[33]) Hegels Werke X 2 102 ff.

angekommen sein, und im Juni verheiratete er sich mit Karoline. Im Juli 1796 begab sich dann auch Friedrich über Weißenfels, wo er Hardenberg besuchte, nach Jena und trat so, mit der Geschichte der alten, mit der Rechtfertigung der modernen Dichtung beschäftigt, in den Umkreis Schillers und Goethes.

Es war ein kritischer Moment in der Geschichte unserer Dichtung. Einsam hatten unsere beiden großen Dichter mit den realen Problemen des Lebens, der Welt gerungen; ihre Werke waren aus diesen gewaltigen Antrieben unmittelbar hervorgegangen. Als sie sich gefunden, begannen sie die Mittel der dichterischen Technik zu erwägen, sie wollten künstlerische Vollendung, Wirksamkeit. Ihre eigene Kenntnis metrischer, sprachlicher, poetischer Erscheinungen war begrenzt: sie hatten andere Dinge zu tun gehabt. Sie bedurften einer Auslegung des Gehalts und Ziels ihrer Dichtung, wie sie in den Briefen Schillers begonnen war. Sie bedurften Erörterungen, die ihr Verhältnis zu den Alten, zu den Modernen anderer Völker mit strengerer Sachkenntnis beleuchteten, als zu erwerben auf ihrem höheren Wege gelegen hatte. Der Kritiker ward der Genosse der Dichter. In diesem Sinne wirkte Wilhelm von Humboldt — auch Körner — mit ihnen zusammen. Wilhelm Schlegels gewandter, streng geschulter, glänzender Geist war ihnen hochwillkommen. Keiner von diesen allen besaß eine so umfassende Kenntnis der alten Literatur als Friedrich Schlegel. Er war von Schillers philosophischen Arbeiten begeistert, von Goethes Poesie trunken.

Aber es bestand von seiten Schillers eine nur zu natürliche Antipathie gegen Friedrich, und das persönliche wie das schriftstellerische Auftreten des unfertigen Jünglings mußten sie steigern. Als Schiller 1792 den Zwanzigjährigen zuerst in Körners Hause gesehen hatte, fand er ihn unbescheiden und gemütlos und wechselte kaum mehr als sechs Worte mit ihm [34]). Körner und Humboldt, welcher letztere noch aus Göttingen mit Friedrich bekannt war und in Briefwechsel über alte Literatur mit ihm stand, waren unermüdlich, ihm Friedrich Schlegel für die Thalia und die Horen zu empfehlen, aber Schiller fand immer dieselbe Unklarheit und Schwere

[34]) Friedrich an A. W. 17. Mai 1792. „Schiller hat sehr gut von Dir geredet, vorzüglich Dein Dante hat ihm sehr gefallen. Dies hat er Hardenberg gesagt, nicht mir, ob ich ihn gleich oft gesehen habe; denn er konnte mich nicht leiden, und wir haben nicht viel über sechs Worte miteinander gewechselt. Ich habe zufällig Körners und seine Urtheile über mich erfahren. Solltest Du glauben, daß ich ihnen ein unbescheidener kalter Witzling erschien? Und auch Schiller'n? Sie haben mein Herz förmlich versteigert, wer den meisten Tadel darauf bieten möchte." (Walzel S. 45.) Hierauf geht Körner an Schiller 10. Dezember 1793, daß das Betragen des Schlegel, den er kenne, sich neuerlich gebessert habe. „Er ist bescheiden geworden und fragt nicht mehr so viel."

in den Arbeiten Friedrichs, ja es war ihm zweifelhaft, ob dieser überhaupt zum Schriftsteller Talent besitze. Er hielt ihn fern von sich [35]). Es scheint, daß die neue Begegnung mit Schlegel sehr bald, trotz des ersten guten persönlichen Eindrucks, das Mißbehagen an ihm nur verstärkte. Der unvergleichliche Reiz des Gesprächs und der Persönlichkeit Schillers war nur für wenige Geistesverwandte vorhanden. Seine große Natur hatte mit einer ihr eigenen geradeblickenden Kühnheit aus wenigen, aber unzerstörbaren, ewig gültigen Elementen, der Philosophie Kants, der geschichtlichen Macht des Protestantismus, der Kunst der Alten, sich seine Welt gebaut. In dem fast atemlosen Gang seiner Entwicklung hatte er nie Zeit noch Willen gehabt, in sich aufzunehmen, was sich diesem geschlossenen Ganzen nicht einfügte. Er mußte herrschen in seinem Kreise. So hatte er Fichte abgestoßen; so waren außer Goethe nur die Genossen seines Idealismus ihm wahrhaft nahe. Inmitten der geistreichsten Umgebung bezeichnet er einmal seine Existenz als „absolute Einsamkeit". Das, was in der jungen Generation sich regte, was Goethe teilnehmend, mitlernend begleitete, wies er spröde ab. Dem großen Schriftsteller, der von den festen Prämissen Kants aus seine Untersuchungen geführt hatte, erschien die Natur Friedrichs, in der neue philosophische und geschichtliche Probleme durcheinandergärten, als hoffnungslos. Den geschlossenen reifen Charakter stieß die sonderbare Mischung von Begeisterung und Schroffheit des Urteils ab, wie sie aus den Ahnungen des Neuen und aus persönlichem Ehrgeiz entsprang; eben dasselbe, was im Verkehr in Leipzig Schiller unangenehm gewesen war, machte sich nun in der literarischen Kritik geltend. Gleichzeitig mit seiner Übersiedlung nach Jena hatte Friedrich eine „Verteidigung" des Schillerschen Musenalmanachs erscheinen lassen, die den philosophischen Gehalt dieses Dichters begeistert pries, aber von einer unheilbar zerrütteten Einbildungskraft sprach. Auf diese sehr unglückliche Anwendung der Theorie des Interessanten antwortete Schiller in den Xenien: „Nicht viel fehlt Dir, ein Meister nach meinen Begriffen zu heißen, nehm' ich das Einzige aus, daß Du verrückt phantasierst." Nun erschien im Frühjahr 1797 eine Rezension der Horen von Friedrich Schlegel, die jedes Verhältnis Friedrichs zu Schiller löste. So war die Trennung entschieden. Noch im Sommer 1796 hatte Friedrich dem Bruder erklärt: „Da es mein heiligster Vorsatz ist, an keiner gelehrten Faktion Antheil zu nehmen, so wünschte ich, daß man dies

[35]) Das Nähere Schiller an Körner, an den im Register der Briefsammlung unter Schlegel genannten Stellen. Vgl. über den Verlauf des ganzen Verhältnisses außer den bekannten größeren Briefsammlungen: Briefe Schillers an A. W. Schlegel, herausg. v. Böcking 1846. Briefe der Brüder Schlegel an Schiller, Preuß. Jahrb. Bd. 9, 1862.

anerkennte und meine Freimüthigkeit nicht mißdeutete." [36]) Diese Stellung des unbefangenen Kritikers hatte er nunmehr verloren. Ja seine Natur und die Verhältnisse sollten den jungen, etwas unbeholfenen und noch sehr wenig in sich klaren Schriftsteller bald zum Führer einer kühnen, bedeutend einwirkenden Faktion machen.

Es ist nicht leicht, ohne Neid und Überhebung an den Tischen der Götter zu sitzen. Goethe, Schiller, Fichte sprechen wie aus einem Munde von dem maßlosen Selbstgefühl der Schlegel. Es war das Selbstgefühl der Doktrinäre inmitten einer schöpferischen Bewegung. Sie sollen nur dienen, aufklären, eindringlich machen; sie aber wollen mitleiten. Dieser ewige Streit zwischen dem Künstler und dem Kritiker, dem Staatsmann und dem politischen Schriftsteller oder Redner mußte hervortreten. Gerade Schiller, der selber mit der Macht eines großen Schriftstellers die Auslegung des Gehalts dieser schöpferischen Bewegung übernommen hatte, mußte zuerst mit ihnen in Verbindung treten, dann am schroffsten mit ihnen brechen. Indem die Brüder aber unbekümmert ihren Weg verfolgten, haben sie in dem vergleichenden Überblick über die Literatur die wahre Grundlage eines höheren objektiven Standpunktes für alle Kritik geschaffen.

Der Geschichtschreiber der griechischen Dichtung sah sich dann nicht nur von der neueren Poesie, von kritischen Aufgaben immer stärker angezogen, sondern auch überall zu den philosophischen Voraussetzungen zurückgeführt. Sein Werk war nur als Teil eines umfassenden Plans gedacht, und er konnte die Zeit kaum erwarten, von den ästhetischen zu den moralischen und politischen Erscheinungen fortzuschreiten. Schon als er nach Jena kam, erschien ihm als seine höchste Aufgabe eine Geschichte der Menschheit oder Philosophie der Geschichte; als die Bedingung ihrer Lösung eine Ergänzung, Berichtigung und Vollendung der Kantischen Philosophie, da er sich ohne diese Aufklärung seiner Grundgedanken in der Erforschung der griechischen Literatur überall von innen, in den Begriffen, gehemmt fand; als der Ertrag dieser Arbeiten die Kritik des Zeitalters oder die Theorie der Bildung. Es ist für unsern Bildungsgang höchst bezeichnend, daß Arbeiten über die Epochen der Dichtung für die Aufhellung der Entwicklungsgeschichte der Menschheit leitend gewesen sind. Schiller und Friedrich Schlegel sind die Vorgänger von Schelling und Hegel. Man höre Schiller: „Der Weg, den die neueren Dichter gehen, ist derselbe, den der Mensch überhaupt, sowohl im einzelnen als im ganzen, einschlagen muß. Die Natur macht ihn mit sich eins, die Kunst trennt und entzweit ihn, durch das Ideal kehrt er zur Einheit zurück [37])." Die dargestellte Abhandlung Schlegels

[36]) Walzel S. 286. [37]) Über naive und sentimentalische Dichtung, in dem

bestimmte das Bildungsgesetz jeder dieser drei Epochen näher [38]). Aber überall stieß hier Schlegel auf philosophische Fragen, deren Lösung den Fortschritt solcher Arbeiten bedingte. Es war, wie er lange eingesehen hatte; er mußte mit Kant, mit den Forschungen dieses Idealismus sich auseinandersetzen. Und doch war diese Auseinandersetzung seinem anschauenden, für die Schärfe des Begriffs nicht durchgebildeten Geist unmöglich. Die Blätter seiner wissenschaftlichen Tagebücher zeigen bald seinen in die Tiefe bohrenden Blick, bald sein ungemeines Talent anschaulicher Auffassung und überraschender Verknüpfung der Grundzüge. Sie beweisen aber auch, daß die Genauigkeit, stetige Ordnung und Härte des Geistes ihm von vornherein fehlten, ohne die ein wertvoller Zusammenhang von Begriffen auch in einem Kopf von genialer Kraft der Anschauung und Kombination nicht entstehen kann. Seine Philosophie war Dilettantismus [39]).

In diesem vergeblichen Ringen war ihm Fichtes Wissenschaftslehre zu Hilfe gekommen; nun begegnete er in Jena Fichte selber, der damals, in der Jugendzeit seiner Philosophie, diese mit den verschiedensten Interessenkreisen in Verhältnis zu setzen bereit war. Aus dieser Philosophie entsprangen einige wichtige Fortschritte der Einsicht bei denen, die sich mit den geistigen Erscheinungen beschäftigten, bei den beiden Schlegel, Wilhelm von Humboldt, Hardenberg, Schelling, Schleiermacher.

Fichte wagte, die genetische Methode, die in Deutschland durch Winckelmann, Goethe und Herder entwickelt worden war, als das allein gültige Verfahren der wahren Wissenschaft auszusprechen. „Erblicken der Genesis ist das Organ der Wissenschaft [40])." Genetische Methode ist Erklärung der vollendeten Erscheinung aus ihrem Werden. Gleichförmige Erscheinungen werden demnach hier aus einer Gleichförmigkeit, einer Regel ihres hervorbringenden Grundes erklärt. Das Ziel der genetischen Methode ist so das Bildungsgesetz als erklärender Grund der Erscheinung. Es ist wichtig, zu erkennen, daß dies Bildungsgesetz zusammengesetzt sein kann, und daß unsere Erkenntnis desselben eine größere Zahl möglicher Stufen durchläuft. Eine vollkommene Einsicht in die Natur der Kräfte mit der in die Gesetze ihres Wirkens zu verknüpfen und so zu vollem genetischem Verständnis eines Erscheinungskreises zu gelangen, das ist ein seltenes Ergebnis jahrhundertelang gepflegter Forschung; Fichte aber gedachte diese vollendete Erkenntnis durch einen Anlauf zu erobern, als ob der Wille die Wahrheit mit Gewalt an

Abschnitt: Die sentimentalischen Dichter. [38]) Viele Züge der drei Epochen des Geistes in Hegels Phänomenologie fanden sich schon in diesem Versuch Schlegels, die Bildungsgesetze der drei dichterischen Epochen des Menschengeistes auszusprechen. [39]) Fr. Schlegels philos. Vorlesungen, herausgeg. v. Windischmann II 1837, S. 411 ff. [40]) So eine spätere Zusammenfassung, Nachgel. W. I 151.

sich reißen könnte, und so mischte sich in die fruchtbare Wissenschaftlichkeit seines Unternehmens eine Reihe verführerischer Irrtümer.

Seine Macht über die geisteswissenschaftliche Bewegung lag darin, daß er für ihr Streben, von jeder Gestalt zurückzugehen auf das Werden, das sie hervorbringt, einen leitenden Begriff fand: das selbsttätige schöpferische Ich, das, dasselbe in allen Individuen, aus sich die ganze Welt des Geistes in ihrem allgemeingültigen einheitlichen Charakter hervorbringt. Er schuf die Methode der inneren (intellektualen) Anschauung. Er entwickelte das System des Geistes. Denn er glaubte die Philosophie, nach Kants analytischen Forschungen, im Besitz des letzten realen Erklärungsgrundes der geistigen Erscheinungen. Indem ein unendliches reines Tun sich selber hemmt und begrenzt, erzeugt es die Folge der Erscheinungen, die den Inbegriff unseres geistigen Lebens ausmachen [41]). Es ist der Vorzug aller Erklärungen geistiger Erscheinungen, daß die wirkende Kraft, aus der sie erklärt werden sollen, in uns selber erlebt wird. So gründete Fichte seine Theorie darauf, daß das philosophierende Ich diesen ganzen Vorgang nachzuschaffen imstande sei, in dem die Welt des Geistes entsteht [42]). Ein mächtiges Hilfsmittel der Geisteswissenschaften ward hier von ihm hervorgehoben. Der starke Wille in ihm, zu dem letzten Erklärenden in unserem Ich voranzudringen, regte gewaltig auf, und sein Ergebnis, wie falsch es auch war, bot weiteren Forschungen einen Leitfaden. So, um von Philosophen nicht zu reden, wies W. von Humboldt nach, daß die reflexive Tätigkeit des Ich an der rein idealen, inneren Entgegensetzung des Vorstellenden und Vorgestellten sich nicht genügen lasse, sondern dränge, in der Sprache die Vorstellung sinnlich geformt außer sich zu erblicken, und knüpfte damit seine Sprachuntersuchungen an Fichtes Grundgedanken [43]). Schiller folgte demselben Leitfaden Fichtescher Ideen, indem er aus dem Verhältnis der beiden Grundfaktoren im Menschen die Erscheinung des Schönen erklärte [44]).

[41]) Vgl. bes. Best. d. Menschen W. W. II 303. Naturr. ebd. III 1. 17. Wissenschaftslehre von 1794. Nachgel. W. I 256. D. Eigentüml. d. Wissenschaftsl. Nachgel. W. I 361. [42]) Dieser Vorgang war ihm im engeren Sinn Genesis. Nachgel. W. I 151. II 194. [43]) Humboldt, Über die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaus, Abh. der Berl. Akad. Jahrg. 1832, II, S. 53, 54. Vgl. hierüber wie über den Einfluß Fichtes auf Humboldts Ansicht vom Pronomen die schöne Ausführung von Haym, Humboldt S. 459, 460. [44]) Ästhet. Erziehung; außer dem bekannten 13. Brief, in dem die Stellung zu F. berührt wird, der 19. Brief. Solche Versuche einer synthetischen Ableitung geistiger Erscheinungen zeigen, wie Fichte auch einen Schiller mit sich fortriß. Vgl. Veit an Rahel aus Jena, Briefw. 2, 99 „Mehrere Gelehrte haben behaupten wollen, die Schillerschen Briefe seien blos Fichtes System schöner dargestellt. Sie haben nicht eingesehen, daß sie sich darauf gründen und doch den eigenen Weg fortlaufen. Statt des Spieltriebes — so sagt Fichte — hätte er lieber die Einbildungskraft setzen sollen." So also sprach man in Jena.

Heilsame und gefährliche Anregungen für die Geisteswissenschaften waren hier gemischt; aber mehrere Momente lagen in Fichtes Gedankenkreis, welche die schönste Wirkung in allen Zweigen dieser höchsten Wissenschaften hatten. Nach Leibniz hat Fichte zuerst wieder die Region der unbewußten geistigen Vorgänge zu durchforschen unternommen. Nach Leibniz hat er zuerst wieder geltend gemacht, daß alles, was im Geiste ist, in seiner Selbsttätigkeit gegründet ist. Hieraus folgt, daß jede einfache Übertragung von Vorstellungen geleugnet werden muß. Die ältere pragmatische Geschichte geistiger Bewegungen erscheint uns heute darum so fremd, so äußerlich und mechanisch, weil sie jeden Gedanken wie ein festes Ding hinnimmt, aus der Übertragung durch einen überspringenden Einfluß erklärt und so einem chaotischen Aufspüren von Kausalitäten verfällt, ohne von dem genetischen Aufbau und der Struktur unserer Gedankenwelt etwas zu begreifen. Hier hat sich durch die Einwirkung der genialen Anschauung und der Fichteschen Grundgedanken damals einer der größten Fortschritte in unserem Verständnis geistiger Erscheinungen angebahnt, ganz ebenbürtig der Umwälzung, die für dies Gebiet im 18. Jahrhundert von der politischen Geschichte aus durch englische und französische Forscher sich vollzogen hatte. Fichte entwarf eine pragmatische Geschichte des menschlichen Geistes. Er erfaßte die produktive Einbildungskraft, die in der Kunst wirksam ist, in ihrer letzten Tiefe, „wo sie unbewußt die Welt hervorbringt".

Wir haben hiermit den Punkt erreicht, an dem Friedrichs Streben sich mit den Ergebnissen Fichtes verknüpfte und beide zusammen in den Bildungsgang Schleiermachers epochemachend eingriffen. Es sollte Schleiermachers Dialektik, seinem Plato, seiner Hermeneutik und Ethik zufallen, das volle Ergebnis dieser großen Richtung zu gewinnen. Friedrich Schlegel selber war dies nach seiner geistigen Organisation unmöglich.

Sein Unternehmen, eine begründende Theorie für das Studium der geistigen Erscheinungen aufzustellen, schließt sich an die Wissenschaftslehre. Und zwar bemerkt er sogleich, daß dieser noch die Evidenz fehle; aber er geht nicht auf Kants analytisches Verfahren zurück, sondern die Reformen, die er vorschlägt, entspringen aus seinem Standpunkt der genialen Anschauung. In der Totalität, in dem vollendeten inneren Zusammenhang eines Systems nach der Analogie des Kunstwerks erblickt er den positiven Nachweis seiner Wahrheit[45]). Das historische Element, eine allge-

[45]) Windischmann, Philos. Vorles. Fr. Schlegels II 407: „Die Philosophie muß wie das epische Gedicht in der Mitte anfangen, und es ist unmöglich, sie so vorzutragen, daß gleich das Erste für sich vollkommen begründet und erklärt wäre. Es ist ein Ganzes, und der Weg, es zu erkennen, ist also keine gerade Linie, sondern ein Kreis." Diesen Gedanken prägte er zu einem seiner Lieblingsbegriffe aus, dem

meine Theorie der richtigen Standpunkte, eine Widerlegung der streitenden Meinungen, die den negativen Beweis enthielte, will er, auch hierin Hegels Vorgänger, in diese Grundwissenschaft der Logik eingeführt sehen [46]). Dann sollen von ihr aus die Bildungsgesetze der verschiedenen Gestalten der geistigen Welt, ihre Epochen, ihr Zusammenwirken entwickelt werden [47]). Hier eröffnet sich überall der Durchblick in Schleiermachers Arbeiten.

Dagegen blieb Friedrichs eigenem, in beständiger Empfängnis von Anschauungen begriffenen Geist unmöglich, wetteifernd mit Fichtes logischem Genie sich in der Logik die haltbare Grundlage für seine Absichten zu schaffen. Es ist, indem man die einzelnen Bemerkungen seines Tagebuchs liest, als ob bald ein Grundgedanke Schellings, bald einer Hegels ungewisse Schatten vorauswürfe. Kommt man von diesen merkwürdigen Blättern zu der in denselben Monaten, wohl ebenfalls zu Jena, geschriebenen Rezension des philosophischen Journals, des Organs der jungen Fichteschen Schule, so zeigt sein vorsichtiges Umhertasten am Äußerlichsten, an der Form, an individuellen Ansichten, wie er seine Einfälle nicht zu entwickeln vermag. Er gleicht hier jemandem, der ohne Licht durch ein ganz dunkles Zimmer sich mit großer Geschicklichkeit hindurchwindet, ohne irgendeins der vielen zerbrechlichen Möbel, die umherstehen, zu berühren. Eine unklare Gärung ward in seinem Geiste permanent; für jede neue Arbeit war ein neues Mittel zu finden, sie wenigstens — zu verbergen. Er hat nie auf festen Ergebnissen weiterbauen können. So ist er zunächst der Mann des Übergangs aus der genialen Anschauung zur logischen Konstruktion des Weltganzen. Ihrem Naturgesetz gemäß drängte die geniale Anschauung zu diesem Ergebnis, in ganz verschiedenen Genossen. Denn sie erblickt überall Ganzes und Teile, Gliederung. Daher ist schon Goethe unermüdlich, seine Anschauungen durch Schemata zu versinnlichen. Und so blieb weiter für die ihm am meisten gemäßen Gebiete, höhere Philologie, Sprachwissenschaft, Literaturwissenschaft, Philosophie der Geschichte all seine Tätigkeit nur vorbereitend. Gerade diese Art seines Geistes sollte zwar für ihn verhängnisvoll, für die freie und mannigfaltige Entwicklung seines Freundes aber von den glücklichsten Folgen sein.

Ende Juli 1797 kam er nach Berlin, 25 Jahre alt, als einer der berühmtesten Schriftsteller der jungen Generation; „das ist ein Kopf" —

---

des Zyklischen in der Philosophie, vgl. Vorles. 421, Frgm. im Ath. 1, II, 13: Die Philosophie geht noch zu sehr geradeaus, ist noch nicht zyklisch genug. [46]) Vorles. 406, 408. So bildet auch die „Kritik der philosophischen Systeme" den zweiten Teil der Logik, die Windischmann (Vorles. Bd. 1) veröffentlicht hat [47]) Erst in den Fragmenten sind Schlegels Ergebnisse hierfür teilweise vorgelegt; genau präzisiert ist das Problem in engerem Umfang Lessings Geist II (1810), 9—13.

sagte Rahel, als sie seinen leidenschaftlichen Angriff gegen den Woldemar las —, „in welchem Operationen geschehen"; schon trug er sich damals mit der Gründung einer Zeitschrift, um mit den Genossen der jüngeren Generation eine selbständige Stellung in der Kritik einzunehmen [48]); schon hatte er die ersten Verbindungen geknüpft, auf welchen die neue Schule beruhte, hatte seinen Freund Hardenberg mit Wilhelm in Verbindung gesetzt und knüpfte in Berlin mit einem jungen Schriftsteller, Ludwig Tieck, an, dessen erste Dichtungen Wilhelm interessiert hatten. In diesem Moment begegnete ihm Schleiermacher.

Sie sahen sich in der „Mittwochsgesellschaft", einer Gründung des allzeit geschäftigen Feßler. Diese war Nachfolgerin der altersschwach gewordenen Montagsgesellschaft, in der einst Lessing und Mendelssohn sich begegnet waren. Im englischen Hause traf man sich; ein paar Talglichter verbreiteten ihren Dämmerschein über den schmalen, langen Saal, während Herz oder Schadow, Physiker Fischer oder Fleck vorlasen; dann aß man schlecht und sprach um so besser. Bei Herz begegneten sich dann beide öfters; dort war in diesem Sommer Friedrich Schlegel ein häufiger Gast des Hauses [49]), und Brinkmann brachte beide näher zusammen. Es war natürlich, daß Schleiermacher sich an ihn anschloß, da Friedrich weitaus der Bedeutendste, der Anziehendste und Berühmteste unter der jüngeren Generation Berlins war.

Es waren für beide die fruchtbarsten Jahre, in denen sie in einer völligen Gemeinschaft aller Ideen lebten. Jeder ward durch die mächtige Anziehung des andern eine Zeitlang aus den Grenzen seiner Natur herausgerissen. Dies hat man wohl von Schleiermacher, aber nicht von Friedrich Schlegel bemerkt. Der Grund ist, weil die Einwirkung Schlegels plötzlich, überwältigend, dann langsam abnehmend war, die Schleiermachers auf Schlegel viel später, unmerklicher eintrat.

Schleiermachers Wesen war tiefste, in sich gefaßte Innerlichkeit. Von Kindheit an hatte alles dahin gewirkt, daß er lerne, in sich zu leben, an sich selber zu arbeiten. Auf seinem einsamen Dachstübchen in Halle hatten sich ihm in den Erzählungen Brinkmanns Welt und Leben dargestellt, lange bevor er aus diesem vorahnenden Anschauen heraustrat zu eigener Lebenserfahrung. Und so nahm er nun die große geistige Bewegung seiner Epoche

[48]) Nach dem Briefwechsel mit Wilhelm stammte der Plan aus dem Jenaer Zusammenleben (1796—97). Wilhelm hatte ein Konkurrenzunternehmen gegenüber der Jenaer Lit. Ztg., ein auf einer großen Mitarbeiterschaft ruhendes kritisches Organ gewollt. [49]) Böttiger, Zeitgenossen II (1838), 106. Vgl. Fürst, Henr. Herz (^{2} 1858) S. 165. Gewiß ohne Schuld Henriettens haben die Memoiren auch hier etwas Komisches. „Ich beeilte mich, Schlegel mit Schleiermacher bekannt zu machen, überzeugt, daß ein näheres Verhältnis beiden förderlich sein werde." Es lautet, als hätte Frau Herz sich mit der Erziehung dieser beiden Jünglinge beschäftigt.

zuerst in dem umfassenden Überblick auf, den ihm Friedrich Schlegel von ihr gab. Wie mußte gerade das Tiefste in Friedrich, die Universalität seiner genialen Anschauung, der Plan, dies Ganze der geistigen Welt zu durchmessen, der Wille, es durch den Gedanken zu beherrschen, einen Geist ergreifen, der einen entgegengesetzten Weg gegangen war, bedächtig an der Ausbildung seines Selbst und seiner Begriffe gearbeitet hatte!

Zuerst überwältigt ihn der Umfang der wissenschaftlichen Anschauungen, der sprühende Geist Friedrichs. „Er ist — schreibt er im Oktober der Schwester — ein junger Mann von 25 Jahren, von so ausgebreiteten Kenntnissen, daß man nicht begreifen kann, wie es möglich ist, bei solcher Jugend so viel zu wissen." „Ich kann ihm nicht nur, was schon in mir ist, ausschütten, sondern durch den unversiegbaren Strom neuer Ansichten und Ideen, der ihm unaufhörlich zufließt, wird auch in mir Manches in Bewegung gesetzt, was geschlummert hatte [50])." Alsdann aber, nach vertrauterem Verkehr, ergreift ihn das tiefere Wesen Schlegels, wie wir es sich entwickeln sahen. „Was seinen Geist betrifft — schreibt er zwei Monate darauf der Schwester —, so ist er mir so durchaus superieur, daß ich nur mit vieler Ehrfurcht davon sprechen kann. Wie schnell und tief er eindringt in den Geist jeder Wissenschaft, jedes Systems, jedes Schriftstellers, mit welcher hohen und unpartheiischen Kritik er jedem seine Stelle anweist, wie seine Kenntnisse alle in einem herrlichen System geordnet dastehen und alle seine Arbeiten nicht von ungefähr, sondern nach einem großen Plan aufeinander folgen, mit welcher Beharrlichkeit er Alles verfolgt, was er einmal angefangen hat — das weiß ich erst Alles seit der kurzen Zeit völlig zu schätzen, da ich seine Ideen gleichsam entstehen und wachsen sehe [51])." Mit der selbstvergessenen hingebenden Begeisterung, die einer der schönsten Züge in dieser sonst so polemischen Natur ist, durchlebte er mit Friedrich dessen schmerzliches Ringen mit seinen Aufgaben. Und während dieser selber im Drang des Lebens sein groß gedachtes Ziel, die menschliche Kultur aus den Bildungsgesetzen ihrer einzelnen Sphären zu begreifen, völlig aus dem Auge verlor, ward es für Schleiermacher von da ab ein hervorragender Gesichtspunkt für seine Auffassung der sittlichen Welt. Hier setzte Friedrichs Einwirkung ein, verbreitete sich aber von da aus, indem auch das kritische, philologische Genie Friedrichs allmählich auf Schleiermachers Forschungen einen großen Einfluß gewann. Man muß erwägen, daß es die glücklichste Zeit in Friedrichs so wechselreicher Entwicklung war, in der Schleiermacher ihm begegnete; die geistige Grenze dieser Natur, vermöge deren diese Gärungen nicht zur Reife, nur zu immer neuen Revolutionen führen sollten, würde damals auch einem weniger

[50]) Br. I 161. [51]) 169.

liebevollen Auge schwerlich bald sichtbar geworden sein. Und Schleiermacher liebte ihn.

Als sich dann ihr Verhältnis zur innigeren Freundschaft, zur völligen Genossenschaft gestaltete, trat eine zweite Reihe von Wirkungen auf Schleiermacher hervor, die vielleicht die erste noch an Bedeutung überwog. Sie beruhte auf Friedrichs jung gewonnenem Ansehen, seiner anregenden Kraft, seinem Charakter. Sein kühner Geist wirkte mächtig vorandrängend und bestimmend auf Schleiermachers Stellung in Leben, Gesellschaft, Literatur. „Er war — erzählt Steffens — in jeder Rücksicht ein merkwürdiger Mann, schlank gebaut, seine Gesichtszüge regelmäßig schön und im höchsten Grade geistreich. Er hatte in seinem Äußeren etwas Ruhiges, fast Phlegmatisches. Es gab nicht leicht einen Menschen, der so anregend durch seine Persönlichkeit zu wirken vermochte. Er faßte einen jeden Gegenstand, der ihm mitgetheilt wurde, auf eine tiefe und bedeutende Weise auf. Sein Witz war unerschöpflich und treffend [52])." Deutlicher noch schildert Schleiermacher: „Eine nicht eben zierlich und voll, aber doch stark und gesund gebaute Figur, ein sehr charakteristischer Kopf, ein blasses Gesicht, sehr dunkles, rund um den Kopf kurzgeschnittenes, ungepudertes und ungekräuseltes Haar und ein ziemlich uneleganter, aber doch feiner und gentlemanmäßiger Anzug. Er ist von einem originellen Geist, der hier, wo es doch viel Geist und Talente giebt, alles sehr weit überragt, und in seinen Sitten von einer Natürlichkeit, Offenheit und kindlichen Jugendlichkeit, deren Vereinigung mit jenem Allen vielleicht das Wunderbarste ist. Er ist überall, wo er hin kommt, wegen seines Witzes sowohl als wegen seiner Unbefangenheit der angenehmste Gesellschafter." „Obgleich ich seine Philosophie und seine Talente weit eher bewundern lernte, so ist es doch eine Eigenheit von mir, daß ich auch in das Innere meines Verstandes niemand hineinführen kann, wenn ich nicht zugleich von der Unverdorbenheit und Rechtschaffenheit seines Gemüths überzeugt bin. Ich kann mit niemand philosophiren, dessen Gesinnungen mir nicht gefallen. Nur erst nachdem ich hiervon so viel Gewißheit hatte, als man mit gesunden Sinnen aus dem Umgang und den kleinen Äußerungen eines Menschen schöpfen kann, gab ich mich ihm näher und bin jetzt sehr viel mit ihm." Ein bestimmtes Urteil über den Charakter gibt er der Schwester erst am 19. Dezember, nach genauerem Umgang, und auch dieses, gleich dem über seinen wissenschaftlichen Geist, zeigt zugleich den Tiefblick, der das Wesenhafte ergreift und die Hingebung, die sich über die Grenzen des Freundes täuscht. „Nach seinem Gemüth wirst Du unstreitig mehr fragen als nach seinem Geist und Genie. Er ist äußerst kindlich; das ist gewiß der Hauptzug

[52]) Was ich erlebte IV 302 f.

darin; offen und froh, naiv in allen seinen Äußerungen, etwas leichtfertig, ein tödtlicher Feind aller Formen und Plackereien, heftig in seinen Wünschen und Neigungen, allgemein wohlwollend, aber auch, wie Kinder oft zu sein pflegen, etwas argwöhnisch und von mancherlei Antipathien. Sein Charakter ist noch nicht so fest und seine Meinungen über Menschen und Verhältnisse noch nicht so bestimmt, daß er nicht leicht sollte zu regieren sein, wenn er erst einmal jemand sein Vertrauen geschenkt hat. Was ich aber doch vermisse, ist das zarte Gefühl und der feine Sinn für die lieblichen Kleinigkeiten des Lebens und für die feinen Äußerungen schöner Gesinnungen, die oft in kleinen Dingen unwillkürlich das ganze Gemüth enthüllen. So wie er Bücher am liebsten mit großer Schrift mag, so auch an den Menschen große und starke Züge. Das blos Sanfte und Schöne fesselt ihn nicht sehr, weil er zu sehr nach der Analogie seines eigenen Gemüths Alles für schwach hält, was nicht feurig und stark erscheint. So wenig dieser eigenthümliche Mangel meine Liebe zu ihm mindert, so macht er es doch unmöglich, ihm manche Seite meines Gemüths ganz zu enthüllen und verständlich zu machen. Er wird immer mehr sein als ich, aber ich werde ihn mehr fassen und vollständiger kennenlernen als er mich[53])." Gerade in diesem Gegensatz der Naturen lag für beide etwas Bezauberndes. Friedrich war der erste geniale Mensch, der Schleiermacher gegenübertrat, der ihm darum das eigene Wesen erst in seinen Tiefen aufschloß durch seine Verwandtschaft wie durch seinen Gegensatz, und der andrerseits mit seiner Richtung auf das Große, auf Wirkung in der Welt, schöpferische Ausbreitung gerade da Schleiermacher zu Hilfe kam, wo seine beschauliche Natur der Hilfe bedurfte, gerade in dem Augenblick, da sein Anstoß nützen konnte. Indem er ihn in die Gemeinschaft der jungen Generation, in ihre aufstrebenden Pläne hineinzog, gab er ihm eine bestimmte literarische Stellung, Aufgaben, Genossen, Freude am Schaffen. Ihm erst gelang, diese große, aber beschauliche Natur der geistigen Bewegung seiner Zeit gegenüber zu einer bestimmten Rückwirkung zu bringen.

Der Umfang und die Grenzen der Einwirkung Schlegels auf Schleiermacher lassen sich hiernach bestimmen. Die selbsttätige Verknüpfung der geistigen Elemente der Zeit in Friedrichs Lebensplan hätte nach vielen Seiten hin von Schleiermacher, wie von andern Zeitgenossen derselben Generation, ähnlich vollzogen werden können; man möchte Friedrichs mehr als übermütiges Wort, daß die kritische Philosophie auch ohne Kant in Deutschland hätte entstehen müssen und können, daß es inzwischen so besser sei[54]),

[53]) S. 161—170. [54]) Fragm. Athen. 1, II, 119. Von einem andern Kreise neuer Ideen dieser Jahre, dem naturphilosophischen, sagt Steffens, in Erinnerung an sein Verhältnis zu Goethe, Novalis, Schelling: „oft erschien mir Alles als ein Mitgetheiltes, als eine Gabe, die ich mit dankbarer Freude empfing, und dann

hier gegen ihn selber, mit ganz anderem Rechte, wenden; ja diese Verknüpfung war ohne Zweifel hier und da in Schleiermacher schon selbständig vollzogen und ist niemals mehr als Stoff eigenen Denkens für ihn gewesen. Andrerseits lag es nicht in Schleiermachers Geist, einen so umfassenden Überblick über die Welt der Kultur aus dem Verstehen der Dichter, der Staatsmänner, der verschiedenen Zeiten zu entwerfen; von außen mußte ihm ein solcher zunächst kommen; und selbst in der Art, wie Schlegel diesen Überblick unternahm, liegt eine Reihe von genialen Verknüpfungen, die Schleiermacher ihm dankt. Schwerer ist über die wahren Grenzen der dargelegten persönlichen Einwirkung zu urteilen. Nur dies darf man sagen, daß die Rückwirkung Schleiermachers auf die geistige Bewegung, wie sie ihn in Berlin umgab, viel langsamer, später, ohne das feurige Gefühl begeisterter Genossenschaft erfolgt sein würde, vielleicht mit weniger vollständigem Überblick über die inneren Regungen der Zeit, dann freilich auch unabhängiger von manchen Vorurteilen und Irrungen der jungen Generation.

Schon im Oktober erfreuen sich die Freunde an dem Plan, in Schleiermachers Wohnung sich gemeinsam einzurichten. Da sollte denn die Zeitschrift, von der sie planten, verwirklicht werden; „Schleiermacher — schrieb Friedrich[55]) — nimmt enthusiastischen Anteil an meinem Projekt"; er erwarte von demselben bedeutende Beiträge; „ich treibe und martre ihn alle Tage, wo ich ihn sehe[56])." Es war eine glückliche Zeit voll froher Aussichten, in der sie sich gegenseitig in ihre Ideen einlebten und zu eingreifender Tätigkeit anspornten. Auch ihr gesellschaftlicher Kreis schloß sich immer fester zusammen. In der ersten Zeit seines Berliner Aufenthalts war Schlegel viel bei Henriette Herz gewesen, und dort hatte er wohl Dorothea Veit, die Tochter Mendelssohns, zuerst gesehen, die ihm immer näher trat. „Meine Freundin — schreibt er dem Bruder[57]) — lebt glücklicherweise sehr eingezogen und schont meine Zeit aufs Äußerste. Es ist selten genug, daß ich da einige Stunden der Konvenienz opfere, und wird immer seltener. Sehr schön ist's dabei für mich, daß Schleiermacher unser gemeinschaftlicher Freund ist, und was das Wichtigste ist, so gerathe ich bei diesem Umgang nie aus meiner Welt und aus meinem Element heraus."

So kam der 21. November wieder, Schleiermachers 29. Geburtstag (1797). Zum ersten Male durfte er ihn im Kreis von Freunden feiern, die alles, Ideen, wissenschaftliche Pläne, Gemütsleben, gesellige Existenz mit ihm teilten. Ein tiefes Gefühl von Glück klingt aus der Schilderung an

---

doch wieder, als wäre Alles mein innerstes Eigenthum, rein aus der eigensten Betrachtung entsprungen". Steffens, Was ich erlebte IV, 85. [55]) An Wilhelm Schlegel 31. Oktober 1797, Walzel 301. [56]) Ebd. 323. [57]) 18. Dezember, ebd. 335.

seine Schwester. „Ich hatte eigentlich beschlossen, diesen Tag still und sehr fleißig in meiner Klause zu verbringen, und nur Abends war ich zum Tee bei gemeinschaftlichen Freunden von mir und Schlegel (Veit's) gebeten, die alle von meinem Geburtstag gar nichts wissen konnten. So saß ich des Morgens im tiefsten Negligee an meinem Tisch, als — der älteste Dohna erschien, der mich freilich seit seiner Rückkunft noch nicht besucht hatte. Er hielt sich aber ungewöhnlich lange auf, sah manchmal ängstlich nach dem Fenster, so daß ich fast argwohnte, daß etwas vor sein müßte, doch ohne begreifen zu können, was. Endlich kam sein Bruder nach, der fing mit einer Gratulation an, so daß ich merkte, mein Geburtstag war verrathen, und nicht lange darauf kamen angefahren Madame Herz und Madame Veit mit Schlegel. Plötzlich war auch mein Tisch abgeräumt und mit Chokolade und Kuchen besetzt, den Dohna besorgt hatte. Die freundlichsten Glückwünsche strömten mir auf allen Seiten zu und kleine Geschenke, um mir die Erinnerung an diese freundliche Feier festzuhalten." Schlegel spielt ihm einen kleinen Possen, indem er die Gesellschaft aufhetzt, den Neunundzwanzigjährigen zu mahnen, endlich zu schreiben, und so ihm einen feierlichen Handschlag abzwingt, noch in diesem Jahr etwas Eigenes zu arbeiten; ein Gelübde, das ihn freilich noch selbigen Tages reute. Zum Ersatz dafür ward aber etwas Herrliches beschlossen: Schlegels Umzug zu ihm zu Neujahr. Dann ward bei Veits in mäßigem Punsch des Abends seine Gesundheit getrunken, und zum Beschluß des froh erregten Tages schrieb er der alten Landsberger Freundin und der fernen Schwester in Gnadenfrei. „Es hat mich gefreut, neben Schlegel zu stehn, der mir an Talent, an Witz, an Gesellschaftsgaben so weit überlegen ist, und doch von denen, die uns beide kennen, so viel Liebe zu genießen. Es kann doch nichts sein als meine eigenste Persönlichkeit, was ihnen gefällt; aber was eigentlich? ich weiß es nicht. Und was für Schätze habe ich nun noch in der Ferne, in Osten und Westen und Süden, ja ich überzeuge mich, daß wenig Menschen so reich sind als ich, und ich würde übermüthig werden, wenn ich nicht wüßte, daß der Mensch auch diese Kleinode in zerbrechlichen Gefäßen trägt. Was ist es, wenn die Freude wehmüthig macht? Das ist der höchste und schönste Stand ihres Thermometers, und so steht sie bei mir heute [58])."

Nach dem Weihnachtsfest zog Friedrich in die gemeinsame Wohnung; sie hatten da drei Zimmer nebeneinander. Das volle Glück, zum ersten Mal in rückhaltlosem, vertrauestem Austausch mit einem Freunde zu leben, der den Umkreis seiner geistigen Interessen ganz teilte, redet aus seiner Schilderung. „Eine herrliche Veränderung in meiner Existenz macht

[58]) Br. I 165 ff.

Schlegels Wohnen bei mir. Wie neu ist mir das, daß ich nur die Thüre zu öffnen brauche, um mit einer vernünftigen Seele zu reden, daß ich einen guten Morgen austheilen und empfangen kann, sobald ich erwache, daß mir jemand gegenübersitzt bei Tische, und daß ich die gute Laune, die ich Abends mitzubringen pflege, noch früh jemand mittheilen kann. Schlegel steht gewöhnlich eine Stunde eher auf als ich, weil ich meiner Augen wegen des Morgens kein Licht brennen darf, und mich also so einrichte, daß ich vor $^1/_2$9 Uhr nicht ausgeschlafen habe. Er liegt aber auch im Bette und liest, ich erwache gewöhnlich durch das Klirren seiner Kaffeetasse. Dann kann er von seinem Bett aus die Thür, die meine Schlafkammer von seiner Stube trennt, öffnen, und so fangen wir unser Morgengespräch an. Wenn ich gefrühstückt habe, arbeiten wir einige Stunden, ohne daß einer vom andern weiß; gewöhnlich wird aber vor Tisch noch eine kleine Pause gemacht, um einen Apfel zu essen. Dabei sprechen wir gewöhnlich über die Gegenstände unsrer Studien; dann geht die zweite Arbeitsperiode an bis zu Tisch, d. h. bis halb zwei. Ich bekomme mein Essen aus der Charité, Schlegel läßt sich seines aus einem Gasthause holen. Welches nun zuerst kommt, das wird gemeinschaftlich verzehrt, dann das andere, dann ein paar Gläser Wein getrunken, so daß wir beinah ein Stündchen bei unsrem Diner zubringen. Über den Nachmittag läßt sich nicht so bestimmt sprechen; leider aber muß ich gestehn, daß ich gewöhnlich der erste bin, der ausfliegt, und der letzte, der nach Hause kommt. Doch ist nicht die ganze Hälfte des Tages dem gesellschaftlichen Genuß gewidmet; ich höre einige Male die Woche Collegia und lese einige Male welche guten Freunden. Wenn ich abends zwischen 10 und 11 nach Hause komme, finde ich Schlegel noch auf, der aber nur darauf gewartet zu haben scheint, mir gute Nacht zu geben und dann bald zu Bette geht. Ich aber setze mich dann hin und arbeite gewöhnlich noch bis gegen 2 Uhr, denn von da bis $^1/_2$9 kann man noch vollkommen ausschlafen. Seit Schlegel hier ist, ist es doch schon einige Mal geschehn, daß ich einen ganzen Abend zuhause geblieben bin und daß wir zusammen von 7—10 einen traulichen Tee getrunken und uns dabei recht ausgeplaudert haben." [59])

[59]) Ebd. 168 f.

Fünftes Kapitel.

Erste Offenbarung seines Lebensideals.

Die ersten Äußerungen Friedrichs über den Eindruck, den er von Schleiermacher empfing, sprechen den Grundzug desselben ganz so aus, wie er späteren menschenkundigen Beobachtern immer erschienen ist: „Schleiermacher ist ein Mensch, in dem der Mensch gebildet ist, und darum gehört er freilich für mich in eine höhere Kaste: Tieck z. B. ist doch nur ein ganz gewöhnlicher Mensch, der ein seltenes und sehr ausgebildetes Talent hat. Er ist nur drei Jahre älter als ich, aber an moralischem Verstand übertrifft er mich unendlich weit. Ich hoffe noch viel von ihm zu lernen. Sein ganzes Wesen ist moralisch, und eigentlich überwiegt unter allen ausgezeichneten Menschen, die ich kenne, bei ihm am meisten die Moralität alles Andere [1])." „Du mußt mich — ruft er dem Freunde zu — in der Mitte der Menschheit selbst festhalten." „Was für mich so unerschöpflich fruchtbar an Dir ist, das ist, daß Du existirst. Du bist mir für die Menschheit, was mir Goethe und Fichte für die Poesie und die Philosophie waren [2])." Als die intellektuelle Ausstattung dieser auf das Menschliche, gar nicht in erster Linie auf die Wissenschaft gerichteten Natur bezeichnet er eine „dialektische Kraft, die recht Fichtisch bei ihm ist," nur daß ihr „ein gewisser leiser Gang eigne"; „kühne Combination", in der er aber Hardenberg weit mehr als ihm selber gleiche; den „höchsten Grad von Paradoxie", der dann wieder wahrhaft populär sei [3]). Der Ertrag der langen Arbeit Schleiermachers an sich selber, der ruhelosen vieljährigen Übung in der rücksichtslosen Handhabung der Begriffe, erscheint in diesen Grundzügen des nunmehr geschlossenen Charakters gesammelt. Schleiermacher war ein großer sittlicher Genius, und Friedrichs kritischer Instinkt sah richtig, wenn er ihn als solchen mit

[1]) Dezember 1797, Walzel 322. [2]) Friedrich an Schleiermacher, Sommer 1798, Br. III, 80 ff. Hiermit vgl. Varnhagen, Tagebücher I, 1861, S. 29: „Die Seite Schleiermachers, von der er am merkwürdigsten und bedeutendsten ist, hat noch gar keine Beachtung gefunden. Was er als Gelehrter, als Prediger, als Schriftsteller, überhaupt als Mann von Geist und Wissenschaft war, lasse ich gern in seinem höchsten Werth gelten, doch erschien es mir immer als die glänzende Ausstattung, die er zu seinen eigentlichen Lebensgeschicken mitbekam. In diesen letzten, in den Aufgaben, die er als Mensch in der Sphäre des rein Menschlichen zu verarbeiten hatte, liegt seine höhere Bezeichnung, sein größtes Interesse für die Welt." Schleiermachers eigene Erklärung über sich Monologen 1. Aufl. S. 44 ff., Ph. I, 369. [3]) Walzel S. 321.

Goethe als dem dichterischen Genius, mit Fichte als dem dialektischen zusamme stellte. In der auf sinnlicher Stärke ruhenden Macht des Charakters haben ihn nicht wenige übertroffen, in der Feinfühligkeit für sittliche Tatsachen und Bedürfnisse, in der unablässigen Arbeit an sich selber, in dem so entspringenden universellen sittlichen Verstande ist seit Luther niemand mit ihm zu vergleichen.

Gegenüber dem weiten Bildungs- und Lebensstoff, der in seiner Zeit lag und durch die dargelegten Reihen von Einwirkungen sich ihm darstellte, war somit seine erste Gegenwirkung eine moralische Anschauung. Diese Anschauung war das offenbare sittliche Geheimnis seiner Epoche. Er ward der Verkündiger der großen Lehre von der Individualität und der Gestaltung des ganzen Menschenlebens von ihr aus.

Dies Buch will in seinem Verlauf die Vorurteile zerstören, die der Wirkung dieser einfachen, erhabenen Wahrheit in den Gemütern unserer Zeitgenossen entgegenstehen. Es will zeigen, daß diese Wahrheit in ihrem originalen Sinne nichts mit dem Egoismus, nichts mit einem trägen Genuß seiner selbst, irgendeiner Art der Abwendung von den wahren allgemeinen Interessen zu tun hat, im Gegenteil eine tiefe sittliche Begründung von diesem allem enthält. Es will zeigen, wie schrittweise, mit der Erweiterung seiner Lebenserfahrung, Schleiermacher selber diese Wahrheit fortbildete. Es will nicht verschweigen, welche Gründe ihn gehindert haben, sie in einem heute haltbaren Zusammenhang wissenschaftlicher Einsichten festzustellen.

Ein sittliches Urteil redet in uns, vermöge dessen wir Handlungen und Charaktere, unangesehen ihre Folgen für uns, billigen und verwerfen, vermöge dessen wir uns mit unseren eigenen Handlungen gebunden fühlen an ein Gesetz. Das Geheimnis dieses Urteils kann nur durch eine umfassende vergleichende Analyse gelöst werden. Ohne diese Analyse hier vorlegen zu können, hebe ich ein Resultat hervor, das jeder aus Geschichte und Lebenserfahrung sich bestätigen mag. Unser sittliches Urteil wird nicht hervorgebracht durch unsere Lebens- und Weltansicht, aber es ist auch nicht von ihnen unabhängig; begründet, getragen, zur Einheit und herrschenden Macht erhoben in unserer Seele wird es durch irgendeine Überzeugung vom Gehalt des Lebens, in welchem Kreis diese auch sich gestalte. So entspringt erst die Gesinnung, der Enthusiasmus des Guten.

Es gibt nun Zeiten, in denen eine lebendige Überzeugung positiver Religion alle Adern der sittlichen Gesellschaft durchströmt. Dies war im Europa des 18. Jahrhunderts nicht mehr der Fall, ist es auch nicht in der heutigen europäischen Gesellschaft. Gleichviel, wie man darüber urteile: diese Gesellschaft, wie sie nun ist, bedarf der Beweggründe zu sittlicher Begeisterung. Es gibt andere Zeiten, in denen eine festgefügte bürgerliche

Gesellschaft, mit klarem Umkreis der Aufgaben, durch ihren Ehrbegriff das Leben regelt, durch ihre Aufgaben das Leben erfüllt. Das war die herrschende Richtung der englischen Gesellschaft und des friderizianischen Staates. Die Beschaffenheit der modernen Gesellschaft hat auch diesen Wirkungen bestimmte Grenzen gesetzt. Das Leben in seinen feineren und darum für die Sittlichkeit wichtigsten Beziehungen wird in ihr nicht mehr durch einen festen Ehrbegriff geordnet. Ja manche Forderungen der Gesellschaft erscheinen leicht als Mittel der Besitzenden, zur Ruhe Gelangten gegenüber den Aufstrebenden, mit dem Leben Ringenden. Und auch von dieser Sonderung abgesehen, es ziemt dem Menschen nicht, in seinem höchsten Bezug, wo es sich um seine Bestimmung handelt, von den wechselnden Zuständen der Gesellschaft abhängig zu verbleiben. In ihm selber muß eine Macht gegründet werden, die ihn auf alle Fälle seiner Bestimmung versichert. Ich habe gezeigt, welche Bedingungen in Deutschland zusammenwirkten, tiefer, umfassender als irgendwo sonst, mit diesem Bedürfnis den ganzen Kreis der Gebildeten zu erfüllen, wie hier ein mächtiger Antrieb unserer Dichtung lag; wie Kants Lehre den Anforderungen nicht genug tat; wie auch bei uns eine großstädtische Gesellschaft die Entfesselung, die Ruhelosigkeit, die innere Hohlheit eines von keiner ordnenden Gesinnung mehr getragenen Lebens wie in einem alle Züge vergrößernden Spiegel zeigte.

Ein unbegrenzter Drang war entbunden, seinem Dasein in schrankenlosem Genuß und schrankenlosem Streben Wert zu verleihen. Wie ein Bekenntnis dieses Lebensdrangs war Friedrich Schlegels Jugendgeschichte, die seines Bruders, Tiecks Lovell; man höre auch Rahels seltsames Geständnis in einem Brief an Pauline Wiesel, eine in Sinnengenuß untergegangene Frau: „Sie leben Alles, weil Sie Muth haben und Glück hatten; ich denke mir das Meiste, weil ich kein Glück hatte und keinen Muth bekam; aber groß verfuhr die Natur in uns beiden. Und wir sind geboren, die Wahrheit in dieser Welt zu lieben"; dann ein fast wilder Ausdruck dieses Anspruchs einer ungebändigten Seele und der grenzenlosen Widersprüche und Schmerzen in ihr: „In den Krieg möchte man ziehn, um Nahrung für den Anspruch zu suchen, mit dem einen die Natur in's Dasein geschickt hat [4])." Schon stand die Theorie dieses dunklen Lebensdrangs und seiner Geschichte vor der Tür in Friedrich Schlegels Lucinde, in Schellings Philosophie: Ideen, deren Epigone Schopenhauer war. Diese revolutionäre Gärung aller sittlichen Begriffe ward überall in Deutschland empfunden. Als Jean Paul in Weimar 1799 die neue Gesellschaft sah, schrieb er, daß im Herzen der Welt eine Revolution vor sich gehe, größer, geistiger, aber ebenso vernichtend als die, die

[4]) Aus Varnhagens Nachlaß I, 290.

man im Westen sah. Friedrich Heinrich Jacobi sagte im Woldemar, es sei in dieser Gesellschaft nichts mehr, wofür man etwas tun könne, als Wollust und Reichtümer; eine große Revolution zum Besseren müsse vor der Tür sein — oder der Jüngste Tag [5]).

Es ist eine der schwierigsten Aufgaben geschichtlicher Forschung, die Anschauungen von unserer Bestimmung nach dem Wert, nach ihrem Einfluß auf das wirkliche Leben einer geschichtlichen Epoche abzumessen. Dies macht sich sehr fühlbar, indem man die nicht geringe Macht einiger großer sittlicher Gedanken in dieser Epoche bestimmen soll, und zugleich, wie weit sie doch dem Bedürfnis derselben nicht genug taten.

Zunächst gab es eine ausgedehnte moralische Literatur der älteren Aufklärung, die man mit Schleiermacher in Garve repräsentiert sehen kann. Sie ward viel gepriesen, auf den Händen getragen von der nüchternen, begeisterungslosen Mittelmäßigkeit, deren Theorie sie entwarf. Ihr selber fehlte der bewegende Gedanke, durch den allein das sittliche Leben von der Seite der Betrachtung her reformiert werden kann; denn alle Feinheit der Analyse ist hier unnütz. Einen solchen boten allein Kant und die von ihm herkamen, alsdann der Gedankenkreis unserer Dichter.

Ein bedeutender Kreis, der sich an Kant angeschlossen hatte, suchte eine befriedigendere Gestaltung der Ethik dieses großen Denkers. Wilhelm von Humboldt bemerkte richtig, daß mit dem Sonderdasein eines jeden Menschen eine bewegende Kraft gegeben sei, die nach Erhöhung der persönlichen Existenz und durchgängigem Zusammenhang derselben für dies Individuum strebt; diese Richtung auf inneren und äußeren Zusammenhang in unserem Leben war ihm das Höchste in aller menschlichen Natur und der von Kant aufgestellte kategorische Imperativ nur ihre Folge [6]). Schiller reformierte Kant von dem andern wahren Gedanken aus, daß die menschliche Vortrefflichkeit nicht in die größte Summe moralischer Handlungen zu setzen sei, sondern in die größte Übereinstimmung der ganzen Naturanlage mit dem moralischen Gesetz, und daß demnach das sittliche Ideal nicht in einem beständig streitbaren Willen verwirklicht werde, sondern in der innigsten Übereinstimmung der Vernunft mit dem Begehren. Die mitgeteilten Jugendarbeiten Schleiermachers berühren sich an vielen Punkten mit diesen und verwandten Umgestaltungen der Sittenlehre Kants. Die Formel Schillers trifft genau mit derjenigen zusammen, die Schleiermacher ganz

[5]) Jacobis Werke V, 177. 218. [6]) Wilhelm von Humboldt, Über Jacobis Woldemar, Werke I (1841), S. 185 ff., Ges. Schr., herausg. von Leitzmann. I. (1903), 288 ff. Sonst über Humboldts ältere sittliche Ansichten Haym, Humboldt (1856) S. 50 ff., 104 ff.; zu ergänzen durch die Briefe von Gentz an Garve (Briefe von und an Gentz, herausg. von F. C. Wittichen I, 1909, s. Register).

abhängig von ihm (denn Schiller hat erst seit 1793 mit dieser Gedankenreihe ernster in der Abhandlung über den Wert des Lebens aufgestellt hatte. Aber seine tiefen Umgestaltungen schnitt tief genug ein in die Wurzel der unhaltbaren sittlichen Gedankenbildung Kants. Diese lag, wie gezeigt ist, in dem Satze, daß es sich innerhalb der ganzen menschlichen Welt schlechthin um die Verwirklichung einer in allen gleichen, unbedingten Vernunft durch die einzelnen Individuen handle. Die ganze Grundansicht mußte der Prüfung, der Umgestaltung unterworfen werden. Solange das nicht geschah, mußte der Tiefsinn der sittlichen Anschauung Kants die einen mit Begeisterung erfüllen und mächtig fördern in ihrer moralischen Bildung, dagegen seine Einseitigkeit und moralische Pedanterie die Wirkung seiner Gedanken auf andere hemmen.

Auch Fichtes mächtige Dialektik wandte sich nicht gegen die Wurzeln der sittlichen Anschauung Kants. Vielmehr erscheint diese Anschauung in seiner Sittenlehre bis zu der Stufe getrieben, an der Erhabenes und Lächerliches sich scheiden. Das Ich — damit begann er in seinem berühmten Werk — findet sich unbedingt selbsttätig, allein um der Selbsttätigkeit willen: das Gesetz der Sittlichkeit ruht in ihm selber, es lautet: Das Ich soll seine Tatheit nach dem Begriff der Selbständigkeit schlechthin ohne Ausnahme bestimmen; es soll nach seinem Gewissen, nach bester Überzeugung von seiner Pflicht handeln. Aber man verstehe wohl! Dies Ich war nur Phänomen eines Übersinnlichen. Und so endete er scheinbar entgegengesetzt, als er begann, in Wahrheit nur mit strenger Folgerichtigkeit, in den Sätzen desselben Werks: der ganze Mensch ist nur Behelf des Sittengesetzes; er ist ein bloßes Instrument, nicht Zweck; es gibt keine sittliche Ansicht meines Nebenmenschen als die, daß er sei ein Werkzeug der Vernunft; wenn ich für ihn sorge, so geschieht es, weil die höchstmögliche Tauglichkeit jedes Werkzeugs der Vernunft mir Zweck sein muß.

Ein wahreres menschlicheres Lebensideal verdanken wir unseren Dichtern. Aus einer freien großen Betrachtung des Lebens entsprang Goethes Denkart, die eben in diesen Jahren im Wilhelm Meister zuerst dem Publikum mitgeteilt ward. Die Bildung eines Individuums war der Gegenstand dieses Werks; die freie Freude an der Mannigfaltigkeit menschlicher Individualität seine Grundstimmung. In ihm war in anschaulicher Form eine Lebensansicht gegeben, welche die Schranken der bisherigen Moralphilosophie nicht anerkannte, und doch das Tiefste davon in sich aufgenommen hatte. „Alles außer uns — daß ich die schönen Worte des Oheims wiederhole, der als der höchste Zweck sittlicher Bildung im Hintergrund des Meister steht — ist ein Element, ja ich darf wohl sagen, auch alles an uns; aber tief in uns liegt diese schöpferische Kraft, die das zu erschaffen vermag, was sein soll,

und uns nicht ruhen und rasten läßt, bis wir es außer uns oder an uns auf eine oder die andere Weise dargestellt haben [1])." Man kann sich die Wirkung dieses wunderbaren Werks, das Goethes reife Lebensansicht der Nation zuerst aufschloß, inmitten der damaligen sittlichen Bewegung nicht groß genug denken. Schleiermacher las es mehrmals; so in Landsberg, wo ihn die Form entzückte, während ihm für das volle Verständnis des Anschauungskreises noch die geistigen Werkzeuge fehlten, alsdann in Berlin mit Henriette Herz zusammen. Friedrich Schlegel schrieb damals, im Zimmer neben ihm, seine meisterhafte Analyse dieses Romans; er wie Novalis und andere bedeutende Köpfe dieser jüngeren Generation entwickelten ihre eigene Lebensansicht in der Auseinandersetzung mit Goethes Meister. Je tiefer sie sich aber mit ihm beschäftigten, empfanden sie alle eine Unvollkommenheit der sittlichen Ansicht darin, die überwunden werden mußte.

In der Einzelempfindung der Welt und des Lebens empfing Schleiermacher noch mehr aus den dichterischen Werken Friedr. Heinr. Jacobis. Auch in ihm waren eine lebendige, wenn auch zu zarte Sittlichkeit, eine nur zu selbstquälerische Arbeit an sich selber und der höchste Sinn für schöne Geselligkeit, all das im Kampf mit den abstrakten Systemen [2]). Auch Leibniz las Schleiermacher damals viel, und dessen Gedanke eines positiven Prinzips der Individuation im göttlichen Zusammenhang der Dinge begegnete sich mit dem Zug seines eigenen Denkens.

Dies alles bewegte sich in Schleiermacher, seitdem er Berlin betreten hatte. Es wirkte auf sein sittliches Wesen, wie es sich bis dahin ausgebildet hatte, auf seine erarbeiteten Gedanken. So entstand in ihm, wie ohne sein Zutun, als das Ergebnis unablässigen Anschauens und sittlicher Selbstbildung, der Keim einer harmonischen, alle wahren Ansprüche des Individuums befriedigenden sittlichen Weltansicht. „Diesen Sommer — schrieb er im August 1797 der Schwester — habe ich Alles innerlich, meine Briefe, meine Idyllen, meine Predigten, meine Philosophie [3])." Manches, was ihm so innerlich aufging, ward aufgezeichnet. Die erste Form, in der das sich Gestaltende hervortrat, waren unmittelbare Ergüsse seines innersten sittlichen Lebens, „Rhapsodien". Schon damals, als Friedrich Schlegel im Herbst 1797 die nähere Bekanntschaft Schleiermachers machte, sah er bei diesem einige davon. Ende November schrieb Friedrich seinem Bruder, wie der Freund vorläufig nichts anderes machen könne als solche Rhapsodien: „Aber in diesen hat er auch den großen Wurf und unaufhaltsamen Strom [4])." Im

---

[1]) Wilh. Meisters Lehrjahre, 6. Buch. [2]) Vgl. z. B. aus Weldemar (Werke Bd. 5) S. 42, 47, 59, 65, 74, 88, 92, 112, 182, 215, 267. [3]) Br. I 142. [4]) Walzel 321.

folgenden Winter und Frühjahr entstand eine größere Gruppe; zwei von ihnen sind ganz in die Sammlung der Fragmente übergegangen; aus andern entnahm Friedrich einzelnes.

Zugleich begannen langsame Vorbereitungen für die Verwirklichung eines alten Plans, der nun eine immer steigende Bedeutung erhielt. Einst schrieb er der Herz, zum Bewußtsein seiner selbst, zum Vertrauen auf sich sei er durch seine nicht zu dämpfende und fast allgemeine innere Polemik gekommen. Das war ein Grundzug seiner intellektuellen Organisation. So war die kritische Untersuchung der Moralphilosophie Kants seiner Betrachtung über den Wert des Lebens vorausgegangen. Jetzt, im tiefen Gefühl seiner neuen Lebensansicht, rüstete er sich zum Angriff auf die gesamte Moralphilosophie seiner Zeit.

Wir legen zunächst die erste Gestalt seiner Lebensansicht vor, soweit sie sich aus Bruchstücken erraten läßt. Schleiermacher selber bedauerte die Zerstückelung seiner Rhapsodien. Was sie enthalten haben werden, liegt in einem großen Zusammenhange, in reifer Form erst in den Monologen vor. Doch erscheint es möglich, das erste frische Hervorbrechen dieser epochemachenden Lebensansicht teilweise wenigstens zu erfassen [11]). In ihr lag einer der Ausgangspunkte der großen Bewegung, die durch die romantische Zeit hindurch bis heute fortgeht.

Man erwarte von den folgenden Anschauungen weder Bestimmtheit des Gedankens noch Weite der Anwendung, die erst eine spätere Entwicklung ihnen gab. Man erwarte auch noch keine allseitige Durchführung dieser neuen Lebensansicht. Sie war der unmittelbare Ausdruck seiner Art, das Leben anzuschauen; diese Anschauung aber war auf die Gesellschaft gerichtet, damals den einzigen Spielraum der sittlichen Genies und den Mittelpunkt aller Fragen, die seine Umgebung bewegten. Wenn seine sittliche Ansicht zunächst diesen Umkreis allein erhellt, so wird sich schon in den Monologen zeigen, wieviel weiter ihr Licht zu tragen vermochte.

Das sittliche Ideal, dem seine Entwicklung zustrebte, ist nun gefunden: die Selbständigkeit des Geistes, der aus dem Bewußtsein der Menschheit in sich und ihrer individuellen Bestimmtheit sich gestaltet. Und die Methode der Besinnung auf sie ist nun nach Aufgabe der Aufklärungspsychologie seiner Jugendarbeiten auf Grund der genialen Anschauung und der Methode Fichtes bestimmt. Nach Fichte macht sich das überindividuelle schöpferische Ich in seinem allgemeinen Handeln sich gegenständlich. Das selbständige Vernunftwesen erhebt sich so Handlung auf Handlung zum Bewußtsein eines Vernunftcharakters. Die Methode Schleiermachers ist das Zusehen,

[11]) Meine Aussonderung und Ordnung dieser Bruchstücke findet sich in den Denkmalen mitgeteilt.

wobei wir das Erleben begreifen. Ihr Subjekt ist nicht die Vernunft, sondern das Gemüt, und die Anschauung ist zugleich ein Zusehen beim eigenen Erleben und ein auf Sinn und Liebe gegründetes Verstehen anderer. „Ihr müßt selbst den Standpunkt finden, aus dem gerade ihr das Ganze übersehen könnt, und müßt verstehen, aus den Erscheinungen das Innere nach festen Gesetzen und sicheren Ahndungen zu konstruieren. Für einen reellen Zweck ist also jenes Selbsterklären überflüssig." [12]) Er fordert Intuition. Das Gemüt wird als das Anschauungsvermögen des innerlich gebildeten Menschen beschrieben [13]); es ist die Ganzheit der Seele, die hier wie im Auffassen wie im Verstehen seiner selbst wirksam ist.

Der Mensch entdeckt seine Bestimmung weder, indem er ein abstraktes Sollen sich gegenüberstellt, noch in der empirischen Betrachtung des Tatbestandes menschlicher Natur. Er trägt, wie jede organische Natur, seine Regel in sich selber. In sich also muß er seine Bestimmung finden; nur der wird sagen, was der Mensch soll, der einer ist und es nebenbei auch weiß. Denn aus eigener Kraft bewegt sich der sittliche Mensch frei um seine Achse.

So bedarf es also zur Verwirklichung der sittlichen Bestimmung, daß der Mensch das Gesetz seines Wesens, sein Ich in sich ergreife und festhalte. Wenigen gelingt in einem glücklichen Moment es zu erfassen, den wenigsten es solchergestalt für immer festzuhalten. Alsdann liegt in diesem Ich eine das ganze Leben organisch bildende Kraft. Im Wechsel der Lebensalter und der äußeren Geschicke bleibt dies Gesetz unseres Wesens und, was von ihm in uns gebildet ward, unveränderlich. Das Ich verliert nichts, und in ihm geht nichts unter; es wohnt mit allem, was ihm angehört, seinen Gedanken und seinen Gefühlen, in der Burgfreiheit der Unvergänglichkeit.

Die Sinne allein schaffen nicht die Außenwelt, sondern die bildende Phantasie muß hinzutreten. So mag auch ein noch so lebendiger innerer Sinn Menschlichem sich zuwenden, die Geisterwelt ist doch erst da für das Gemüt. Seinem Zauberstabe öffnet sich alles; es setzt Menschen und ergreift sie; es schaut an wie das Auge, ohne sich seiner mathematischen Operation bewußt zu sein. Nur das höchste Wohlwollen entdeckt das verborgene Schöne, das durch niederen erdigen Stoff in so vielen Menschen gebunden ist. Nur einer solchen Anschauung eröffnet sich das Innere anderer Menschen. Dagegen ist umsonst, auch aus den besten Selbstbeschreibungen oder den Beschreibungen eines andern einen Menschen kennenlernen zu wollen. Das innere Leben verschwindet in einer solchen Zerlegung.

Die Gemeinschaft der Geisterwelt ruht also auf solcher Anschauung. Ihr sich frei darzubieten, das allein ist die Offenheit, welche gefordert werden

[12]) D. S. 81. [13]) Ebd. S. 80.

kann. Ein eigentlicher Mensch, der etwas in sich hat, wird sich nicht zu Selbstbeschreibungen und Selbsterklären hergeben; aber der Mensch gebe sich selbst wie ein Kunstwerk, das, im Freien ausgestellt, jedem den Zutritt verstattet und doch nur von denen genossen und verstanden wird, die Sinn und Studium mitbringen. Er stehe frei und bewege sich seiner Natur gemäß, ohne zu fragen, wer ihn ansieht und wie. Mehr als diese ruhige Unbefangenheit gehört nicht zu der Gastfreiheit, die der Mensch innerhalb seines Gemüts beweisen muß; alles Übrige ist nur in den Ergießungen und Genüssen einer vertrauten Freundschaft nicht an der unrechten Stelle. Diesen engeren Kreis zu finden, bedarf es alsdann einer etwas zuvorkommenden Mitteilung, einer schamhaften, schüchtern versuchenden Offenheit, die hie und da das innerste Dasein, Neigung zu Liebe und Freundschaft erraten läßt. Aber solche sich darbietende Mitteilung ist kein beständiger Zustand, sondern ein vorübergehender wiederkehrender Versuch. Hier ist die schmale Grenze des sittlich Schönen.

In dieser freien Gemeinschaft der Geisterwelt soll die Frau ihre gleichberechtigte Stelle haben. Sie wird sie haben, wenn sie ihren eigentümlichen Beruf erfüllt, und diesen zeichnet der vielberufene „Katechismus der Vernunft für edle Frauen". „Du sollst dir kein Ideal machen, weder eines Engels im Himmel noch eines Helden aus einem Gedicht oder Roman, noch eines selbstgeträumten oder phantasierten, sondern Du sollst einen Mann lieben, wie er ist. — Du sollst keinen Geliebten haben neben ihm, aber du sollst Freundin sein können, ohne in das Kolorit der Liebe zu spielen und zu kokettieren oder anzubeten. — Du sollst nicht geliebt sein wollen, wo du nicht liebst. — Laß Dich gelüsten nach der Männer Bildung, Kunst, Weisheit und Ehre. — Ehre die Eigentümlichkeit und die Willkür deiner Kinder, auf daß es ihnen wohlgehe und sie kräftig leben auf Erden." Deutlicher noch redet sein Glaubensbekenntnis der Frauen; ja es spricht sein Lebensideal überhaupt vielleicht von allen Fragmenten am durchgreifendsten aus. „Ich glaube an die unendliche Menschheit, die da war, ehe sie die Hülle der Männlichkeit und der Weiblichkeit annahm. Ich glaube, daß ich nicht lebe, um zu gehorchen oder um mich zu zerstreuen, sondern um zu sein und zu werden; ich glaube an die Macht des Willens und der Bildung, mich dem Unendlichen wieder zu nähern, mich aus den Fesseln der Mißbildung wieder zu erlösen und mich von den Schranken des Geschlechts unabhängig zu machen. Ich glaube an Begeisterung und Tugend, an die Würde der Kunst und den Reiz der Wissenschaft, an Freundschaft der Männer und Liebe zum Vaterlande, an vergangene Größe und künftige Veredlung."

Es bezeichnet die Schranke der damaligen Gestalt seines Lebensideals, wie in dieser Gemeinschaft der Gemüter sich ihm ausschließlich das wahre

Leben erfüllt. Freilich umgibt uns über diese hinaus nach den Rhapsodien ein Inbegriff vielverzweigter Wechselwirkungen und bildet für einen jeden die Welt; ein Ideal dieser Welt begleitet unser Leben; doch wer sie kennt, weiß, daß man nicht viel auf ihr bedeutet und daß in ihr kein philosophischer Traum realisiert werden kann.

Aus seinem persönlichen Erleben waren diese Anschauungen entsprungen; sie traten als Mitteilungen an geliebte Menschen heraus, denen sich aufzuschließen er sich getrieben fühlte; wie diese Erkenntnisse sein eigenes Dasein erhöht und gestaltet hatten, wollten sie auch von Anfang das Leben der Freunde erweitern und bestimmen. Alles, was er liebte, suchte Schleiermacher im klaren Bewußtsein dieses Lebensideals zu vereinen.

So gaben diese Ideen Henriette Herz erst volles Bewußtsein ihrer Selbst und ihrer Bestimmung und damit volles Vertrauen zu sich selber. „Eigentlich — schrieb er ihr [14]) — gibt es doch keinen größeren Gegenstand des Wirkens als das Gemüt, ja überhaupt keinen andern. Wirken Sie etwa da nicht? O, Sie fruchtbare, Sie vielwirkende, eine wahre Ceres sind Sie für die innere Natur und legen einen so großen Akzent in die Tätigkeit der Außenwelt, die so durchaus nur Mittel ist, wo der Mensch in den allgemeinen Mechanismus sich verliert, von der so wenig bis zum eigentlichen Zweck und Ziel hingedeiht und immer tausendmal so viel unterwegs verloren geht! Und jenes Tun und Treiben, wobei sich der Mensch müht und schwitzt — was er doch eigentlich nie tun sollte —, ist es nicht lärmend und tobend gegen unsere stille Tätigkeit? Wer vernimmt etwas von uns? Was weiß die Welt von unserer inneren Natur und ihren Bewegungen? Ist ihr nicht alles Geheimnis?"

Denselben tiefen Glauben an die Welt des Gemüts in der Freundin und ihre stillen bedeutenden Wirkungen sprechen die Worte aus, die er am Neujahrstag 1797 [15]) sandte: „Wenn eine ruhige und schöne Seele sich zwischen den lieblichen Ufern des Wohlwollens und der Liebe bewegt, so gestaltet sie ihr ganzes Leben sich ähnlich. Wenn die zarten Äußerungen eines solchen Gemüts sich nur dem Vertrauteren offenbaren, so vervielfältigt es dafür in ihm sein ganzes schönes Dasein. Denn wer ein schöngestaltetes Leben mitgenießend anschauen darf, dem fließt das seinige gewiß ruhig daneben hin."

Mächtiger noch, scheint mir, wirkte dies Lebensideal auf Friedrich Schlegels ruhelose Natur. Immer kehrt der Ausdruck der Dankbarkeit dafür wieder, daß ihm in Schleiermacher die Anschauung menschlicher Sittlichkeit geworden sei.

---

[14]) 6. September 1798, Br. I, 191. [15]) *nach Br. I vielmehr 1798.*

In diesen Ideen strebte dann Schleiermacher den Kreis der Freunde über alle Irrungen des Moments hinaus zu vereinen. Den Bedenken der Herz über Friedrich Schlegel antwortet er mit dem schönen Übermut seines Glaubens: „Lassen Sie uns" (Friedrich, sie und sich) „wenigstens eine Welt sein, Sie werden sehen, es gibt einen schönen Sphärenklang und wir werden alle glücklich sein. Wenn ich nicht so viel Mut hätte und so viel aufs Unvergängliche hielte, hätten Sie mir bange machen können. Fühlen Sie denn nicht die Ewigkeit von allem, was ist? Und ist nicht eine untrügliche sittliche Anschauung, daß dasjenige ist, was sich so offenbart?" [16])

Bis nach Gnadenfrei, in den nicht unbedeutenden Kreis, in dem dort seine Schwester lebte, wirkte sein Lebensideal mit seiner gestaltenden Kraft. Vieles war in der Form des Daseins, die Schleiermachers sittlicher Genius sich gebildet hatte, was sich mit der Existenz der Schwester in Gnadenfrei harmonisch berührte. Nach eigenen Gesetzen arbeiten in unserem Innern neue Elemente auf der Grundlage unserer ältesten Lebensform; könnten wir die Formel dieses Verhältnisses aussprechen, so würde sie das Geheimnis lösen, wie wir inmitten der lebendigsten, tiefgreifendsten Entwicklung doch immer dieselben bleiben. So verstand und teilte der Genosse Friedrich Schlegels aufs innigste das Leben des stillen herrnhutischen Kreises seiner Schwester; war doch auch in ihm, nach so tiefgreifender Selbstbildung zu einer höheren Lebensansicht, noch alles durch dieselben Grundzüge aus dem herrnhutischen Leben her bestimmt. Tiefe Reflexionen über den Gemütsgehalt unseres Daseins, bald von der Schwester, bald von ihm, bald von ihrer älteren Freundin Zimmermann, einer jener bedeutenden Frauen, die eine innere Kraft unter furchtbaren körperlichen und Seelenschmerzen nicht zugrunde gehen, sondern zu höherer Reife gelangen läßt, Aufzeichnungen aus dem Gnadenfreier Kreise, wie eine „über die Fülle des Herzens", gehen zwischen ihnen hin und her. Seine Unersättlichkeit im Anschauen fremder Naturen, ein Zug, in dem das sittliche Genie mit dem Dichter verwandt ist, umspannt auch diesen ganzen Kreis, als ob er in ihm gegenwärtig wäre. „Diese schlesischen Gestirne tragen nicht wenig bei, mir meinen hiesigen Himmel zu erheitern, und des Abends im Freien, wenn der Mensch gestimmt ist, in ferne Welten zu schauen, sah ich gar oft nicht weiter als nach Gnadenfrei und was daran liegt." [17]) Und nach einigen Bemerkungen über die Frau Zimmermann: „Sie soll sich aus diesem allen eine Abhandlung machen, wie sie in mir ist; aber sie soll sie sich auch mit dem Ton vortragen, der in mir ist und der in jedem Menschen entsteht, der nach den fernen Sternen sieht und der nach jedem geselligen Genuß und bei jeder geselligen Phantasie

[16]) Ebd. S. 193. [17]) Ebd. 149—163.

fühlt, wie abgerissen und elend seine Existenz sein würde, wenn er nicht mit, durch und in besseren Menschen leben könnte. Sie kennt gewiß diesen Harfenzug des innigen Gutmeinens." Hatte nun in ihm diese Geselligkeit der Gemüter sich zur Lebensansicht von der freien Anschauung, der freien Bildung aller Individualität entwickelt, so lag hier vorläufig die Grenze zwischen seiner und der Schwester Existenz und Denkweise. Langsam rückt sie weiter unter dem Eindruck der Briefe des Bruders. Nirgend vielleicht zeigt sich reiner die leise, allmählich, überall bildende Gewalt seiner sittlichen Anschauung als darin, wie er die verwandte Natur seiner Schwester aus ihrer engen Umgebung heraushebt.

In ihm selber aber gestaltete sich immer deutlicher das Bild eines Werks, das dies Lebensideal hinstellte, der Plan der Monologen, der ja schon in dem Bruchstück über den Wert des Lebens vorbereitet war. Schon im Sommer 1798 fragt Friedrich, während seiner Abwesenheit, wie es mit den „Selbstanschauungen" des Freundes stände.

Von der inneren Gestaltung seines Lebensideals wenden wir uns zu seinen gleichzeitigen Angriffen auf die geltenden sittlichen Ansichten und die Moralphilosophie jener Zeit. Sie trafen vor allen Kant und Fichte, die Häupter der Philosophie seiner Epoche, und hier begegnen wir einem neuen Ansatz zu seiner Kritik der Sittenlehre.

Wie man in Schleiermachers geistige Entwicklung tiefer eindringt, gewahrt man hinter der erstaunlichen Vielseitigkeit vollendeter Leistungen eine zähe Stetigkeit, ich möchte sagen Sparsamkeit seines Geistes, die aus der Bewußtheit, festen Zusammenfassung und klaren Ordnung in ihm entsprang. Nichts beinahe, auch von dem, was er für sich arbeitete, hat er zurückzunehmen gehabt; seine Entwicklung war ein vorsichtiges, stetiges Voranschreiten. So treten auch jetzt die Ergebnisse seiner frühesten Arbeiten über Kants Moralphilosophie wieder hervor; nur daß die Kritik tiefer in die Voraussetzungen zurückgeführt, mit dem weiteren Umblick über die andern Moralsysteme der Zeit verknüpft wird. Diese Moralsysteme alle erwiesen sich ihm gegenüber seiner freien Ansicht als Zersetzungen der wahren Sittlichkeit. Schon im Herbst 1797 sah Friedrich bei ihm „eine wirklich große Skizze über die Immoralität aller Moral" [18]), d. h. aller Moralphilosophie. Im Sommer 1798, als Schlegel in Dresden war, ist er dann anhaltend mit der Kritik der Moral beschäftigt und hofft im September schon mit der Ausarbeitung beginnen zu können. Ihre Absicht ist eine „Apologie der Humanität", der ganzen vollen Menschlichkeit gegen die Philosophie. Sie

[18]) Walzel 301, vgl. Athen. 1, II, 113 (in einem Fragment von Schleiermacher): „Überhaupt ist die gesamte Moral aller Systeme eher jedes andere, nur nicht moralisch."

soll Kant treffen, dessen Sittenlehre seit dem Herbst 1797 durch die Metaphysik der Sitten abgeschlossen war, Fichte, dessen Sittenlehre zu Ostern 1798 erschien. Auch die spätere Ausführung der Kritik der Sittenlehre zeigt noch diesen ersten Wurf einer Streitschrift gegen Kant und Fichte. Doch besteht ein bemerkenswerter Unterschied zwischen jenem früheren Plan und der späteren Ausführung. Schleiermacher scheint in dieser Zeit überhaupt an der Möglichkeit gezweifelt zu haben, die Fülle wahrer Menschlichkeit in einem Moralsystem darzulegen. Noch ahnte er die Form nicht, in der diese Aufgabe gelöst werden könne. Demgemäß bot sich ihm auch noch nicht in der wahren systematischen Form ein Prüfstein der Kritik. Er wollte das Einseitige, Unzureichende, Starre in der Gedankenbildung aller Moralphilosophie bekämpfen. Er wollte dagegen alle Waffen des Spotts, der Begeisterung und der Dialektik anwenden. So wäre dies Werk ein ganz anderes geworden als die nun vorliegende Kritik der Sittenlehre.

Es würde ein Ausdruck des vollen Übermuts jener Jahre glücklicher Genossenschaft geworden sein. Die große Masse der damaligen Aufzeichnungen scheint vernichtet, wahrscheinlich zusammen mit allen übrigen Vorarbeiten der Kritik nach der Vollendung des Buchs. Doch ist eine Reihe von Bemerkungen in seinem wissenschaftlichen Tagebuch übrig. Als später seine Behandlung Kants und Fichtes einen Schrei der Entrüstung erregte, wollte er nicht begreifen, wie das zugehe, denn er wac sich gar keiner andern Absicht bewußt, als ihre Fehler aufzudecken; „in dem ursprünglichen Entwurf der Kritik, der mehr auf den Witz angelegt war, wäre es ganz anders gekommen". Diese Bemerkung wird durch das im Tagebuch Erhaltene noch überboten. Man muß ihm zugute halten, daß dies die Zeit der Xenien war und er selber ein Genosse der Vertreter des souveränen Witzes.

Wenn Kants moralisches Gesetz nicht selbsttätig eine sittliche Welt bildet, sondern nur die natürlichen Beweggründe zu verarbeiten vermag — ein Punkt, den auch seine spätere Kritik traf [19]) — so parodiert er diesen Vorgang folgendermaßen: „Nach Kant besteht die ganze Tugendprozedur darin, daß man sich wie eine permanente Jury konstituiert und immerfort über die Maximen, die sich präsentieren, Gericht hält, oder noch besser wie ein Turniergericht, wo die Ritter Wappenprobe ablegen müssen. Kommt ein Turnierfähiger, so wird er in die Schranken gelassen und in die Trompeten gestoßen gar weidlich. Kommt aber keiner — ja die Turnierrichter können keine machen." [20])

Wenn dann noch Kant die Summe der menschlichen Pflichten in solche gegen sich selbst und gegen andere schied, so trifft die Unterscheidung, gegen

[19]) Kritik d. Sittenl. Ph. I, 54 ff. [20]) D. S. 93, Nr. 27.

die seine spätere Kritik ernstere Waffen richtete [21]), damals das schneidige Witzwort: „Um den Unterschied der Pflichten gegen sich selbst und der Pflichten gegen andere zu bestimmen, dürften sich schwerlich andere Kennzeichen finden, als die, welche jener einfältige Mensch für den der Tragödie und der Komödie angab. Lachst du dabei und bekommst du am Ende etwas, so nimm's für eine Pflicht gegen dich selbst: ist dir das Weinen näher, und bekommt's ein anderer, so nimm's für eine Pflicht gegen den Nächsten." [22]) Ernster fügt er im Athenäum hinzu, daß dieser Unterschied geradezu unmoralisch sei, indem solchergestalt die Ansicht entstände, als gebe es zwei ganz verschiedene, im Streit liegende Stimmungen, die entweder sorgfältig auseinandergehalten oder durch eine kleinliche Arithmetik künstlich verglichen werden müßten.

Wenn Kant dann näher bestimmend die Zwecke, die zu verwirklichen dem Menschen Pflicht sei, in der eigenen Vollkommenheit und fremden Glückseligkeit erblickt, so bemerkt Schleiermacher gegen diese Einteilung, wie sie auch die Kritik der Sittenlehre angreift [23]), der Zweck der eigenen Vollkommenheit stamme bei Kant nur aus der Frömmigkeit, die der Natur Ehre machen wolle, der Zweck der fremden Glückseligkeit aber aus der Höflichkeit, welche diese Glückseligkeit anderer Menschen, die ihnen selber nicht Pflicht sein dürfe, ganz moralisch bewirken wolle [24]).

„Man hat sich so oft an das Diktum gehalten, daß die Kritik der reinen Vernunft kein System sein solle, und dann vergessen, daß die Metaphysik der Natur das System war. Könnte man doch auch vergessen, daß die Metaphysik der Sitten das System zur Kritik der praktischen Vernunft ist." [25]) Das ist sein Schlußurteil.

Auch schloß er, durch die Bewunderung unbeirrt, die seine Freunde Fichte zollten, dessen Sittenlehre von vornherein in dasselbe Verdammungsurteil. „Ich darf — schreibt Friedrich dem Freunde im Sommer — Fichte nicht so verachten, wie Du auf Deinem Standpunkt mußt"; aber er wünscht die „Verachtung des ganzen Menschen in Fichte" wenigstens in Schleiermachers Streitschrift so leise und ruhig als möglich; dann, auf Schleiermachers Entgegnung, verwahrt er sich dagegen, als wolle er „der heiligen Polemik desselben auch nur ein Haar krümmen" [26]). Man sieht ungefähr, welchen Ton Schleiermacher gegen Fichte anschlagen wollte.

Über die Moralphilosophie hinaus wandte sich dann sein Angriff gegen die herrschenden sittlichen Begriffe überhaupt.

Mitten im ersten Tumult über die Fragmente begannen Friedrich und Schleiermacher, an deren Fortsetzung zu arbeiten. Im Sommer 1798 liefen

[21]) Kritik d. Sittenl. Ph. I, 141 ff. [22]) Athen. 1, II, 113. [23]) Ph. I, 147 ff. [24]) D. S. 97, Nr. 61. [25]) Ebd. 62. [26]) Br. III, 80. 83.

einzelne neue Fragmente Schleiermachers zwischen ihm, Henriette Herz und Friedrich um. Zwischen gesellschaftlichem Scherz mannigfacher Art geht als roter Faden durch das Erhaltene eine Parodie auf die Vorstellungen der Zeit von Tugenden und Lastern.

Überlebt, grau und starr geworden erschienen der jungen Generation die sittlichen Begriffe, in denen die damaligen Menschen dachten und sprachen. Die neuen Lebensideale durchdrangen sie nur um so heftiger, je weniger sie noch zur Klarheit gelangt waren. So kann man in Bernhardi, Tieck, den Schlegel selten ein paar Seiten lesen, ohne einem übermütigen Angriff auf die Moralität der Philister zu begegnen. Die Eintönigkeit dieser Angriffe bei Tieck, ihre übermütige Maßlosigkeit in Bernhardis Bambocciaden, ihr Ungestüm bei Friedrich Schlegel verletzen den Leser; er fühlt in der Art des Angriffs selber, wie unbestimmt noch die Gestalt des Neuen war, ja wie kein sittlicher Drang in den meisten dieser übermütigen Jugend lebte, es aufzuklären zu einer reifen Form. Das ist das Frivole in diesen Angriffen. An schneidigem, leidenschaftlichem Witz erreicht keiner der Mitkämpfenden Schleiermacher. Aber man muß erwägen, daß dieser Witz in ihm nur der siegreiche Genosse des mächtigen Dranges war, das Lebensideal der Epoche nach seinem ganzen positiven Gehalt auszusprechen.

Ich stelle einiges aus seiner ergötzlichen Parodie jener konventionellen Tugenden zusammen, deren Anempfehlung den Menschen von den ersten Kinderregeln ab begleitet. „Artig ist der, welcher alle die Gesetze beobachtet, die keiner gemacht haben will und über die sich jeder beklagt. Oder artig ist, wer es sich sauer werden läßt, unnütz zu sein." „Unempfindlich ist, wer einige Protégés hat und eine Rubrik für Arme im Kontobuch." „Gutmütigkeit ist Achtung für die reine Passivität oder Dankbarkeit für das unterlassene Böse." „Naiv ist alles, was man für eine Satire nehmen müßte, wenn es nicht unwillkürlich wäre." „Bescheiden sein heißt, wie jener verarmte Edelmann seinen eigenen Vorzügen zu entsagen, um mit fremden einen Speditionshandel zu treiben." „Offen ist, wer für ein Billiges den Kastellan von sich selbst macht oder auch wer nur aus Türen und Fenstern besteht". Auch ein paar Vergehen gegen die konventionelle Moral werden definiert: „Wer existiert, ohne um Erlaubnis gebeten zu haben, heißt stolz; wer es wagt, etwas zu tun, was erst ist hundert Jahren Mode werden kann, heißt originell." „Wer Sinn und Charakter zugleich hat — sich dann und wann merken läßt, daß diese Verbindung gut und nützlich sei, ist arrogant. Wer beides auch von den Weibern fordert, ist ein Weiberfeind." [27]) Man bekommt eine Vorstellung von der Serie, die das Athenäum zieren sollte.

[27]) D. S. 91 ff.; vgl. die scherzhafte Erweiterung Athen. 1, II, 95, 99.

Die vollste Schale des Spotts ergoß sich aber auf die Häupter der zwei großen Lebenskünstler Deutschlands, des Freiherrn von Knigge und des berühmten Musterschriftstellers Engel.

Die Lebensansicht der Individualität hatte sich aus der neuen bewegten Geselligkeit entwickelt, und so mußte sie zuerst auf deren Verständnis zurückwirken. Es gehört zu den eigentümlichen Verdiensten Schleiermachers um die Einsicht in die moralische Welt, daß er die ersten haltbaren Grundlagen einer Ethik der Geselligkeit legte. Dies geschah in einer Reihe von Arbeiten, deren Ergebnisse später die Sittenlehre zusammenfaßte. Dem ersten Entwurf begegnen wir hier; gleich nach den fragmentarischen Mitteilungen aus seiner Lebensansicht, im Sommer oder Herbst 1798, begann er an einem „Essay über die gute Lebensart" zu arbeiten, natürlich unter der lebhaftesten Mitbeteiligung seiner Freundin, die sich auf die gute Lebensart verstand. Und zwar benutzte er Knigges drei Bände über den Umgang mit Menschen, um die schlechte Lebensart an ihm als einem vorleuchtenden Beispiel zu illustrieren. Die Lebenskunst der oberflächlichen Moralität, die nach den Regeln des Anstandes ihren Weg zur Befriedigung ihres Begehrens verfolgt, und die Lebenskunst seiner neuen sittlichen Ansicht sollten sich gegenübertreten.

Die Geselligkeit ist die Darstellung des sittlichen Zustandes selber; mit einer Lobrede auf sie in diesem Sinne sollte der Essay anheben. Sie ist nicht eine vorläufige Anstalt, die sich selbst vernichtet, wenn die Menschen klug genug und bekannt genug sind, sie ist um ihrer selbst willen und beständig. Ihr Ziel ist eigentlich der häusliche und bürgerliche Zustand [28]).

An diesem wahren Begriff gemessen, erscheint die Armseligkeit der Kniggeschen Lebenskunst. Sobald man mit ihr die Gesellschaft nur als Mittel für den Egoismus braucht, muß alles schief und schlecht werden [29]). In diesem Buch herrscht geradezu die schlechte Lebensart; sie ist in der Materie desselben, denn diese ist gemein — und sie ist im Ton, denn dieser ist misanthropisch [30]). Wie ein schlechter Wirt hat Knigge gehandelt und das wenige Artige in seinem Buch in die übelste Gesellschaft gebracht [31]).

Indem wir die wahre Theorie entwickeln, entdecken wir auch die Punkte, in welchen solche falsche Theorien entspringen. In der Wechselwirkung der Individualitäten, die das Wesen der Geselligkeit ausmacht, entstehen entgegengesetzte Beziehungen des einzelnen; er verhält sich als Zweck und zugleich als Mittel inmitten der Gesellschaft; er bezieht sich auf einen einzelnen und doch auf das Ganze derselben; er soll selber in sich das

[28]) D. S. 106, Nr. 156. [29]) Ebd. Nr. 102 geht auf Knigge, Umgang mit Menschen[7] (1801) 1, 35. [30]) Ebd Nr. 113. [31]) Nr. 119.

Gesetz dieser Wechselwirkung frei und lebendig hervorbringen, und es umgibt ihn als Sitte; jeder steht hier in einer Wechselwirkung, und niemand soll doch seine Grenzen fühlen. Die schlechte Lebenskunst entsteht nun, indem solche Gegensätze nicht ausgeglichen, sondern einseitig verfolgt werden. „Ich beweise eigentlich, daß es gar keine schlechte Lebensart gibt, sondern daß alles nur ein Teil der guten ist, und darin liegt viel gute Lebensart“ [32]).

Wir überblicken diese entgegengesetzten Beziehungen, in welche die Geselligkeit den einzelnen stellt.

Jeder ist zugleich Zweck und Mittel in der Wechselwirkung der Gesellschaft. In ihr soll mein Zweck nur eine Tätigkeit, meine Tätigkeit nur ein Genuß sein, und so wird dies Spiel der schönen Geselligkeit um so vollkommener werden wenn es keinen Zweck hat als sich selber [33]). Daher sind auch alle großen Gesellschaften geschmacklos und geradezu beleidigend, weil der Wirt die Geselligkeit nur als Mittel zu einem andern Zweck braucht. Aber darf ich nicht andrerseits die, welche zugegen sind, zugleich doch als Mittel, d. h. als Gegenstand der Unterhaltung gebrauchen? [34]) Es ist die arrogante Maxime, daß sich jeder müsse gefallen lassen, zum Mittel für die Erheiterung der Gesellschaft gemacht zu werden. Es ist die feige Maxime daß ich keine Anwesenden zum Gegenstand machen dürfe, und einige treiben sie so weit, selbst Abwesende als Anwesende zu fingieren [35]). Diese sittliche Schwierigkeit löst sich nun, wenn mir der, den ich als Mittel für die Erheiterung der Gesellschaft gebrauche, zugleich Zweck ist, d. h. wenn er selber durch den Scherz vergnügt und erregt wird [36]). Ohne dies Recht des Scherzes müßte man freilich auf das unerträgliche Prinzip Knigges kommen, daß man die Menschen in Geduld muß langweilig sein lassen — man verliert dann die Mittel der Abwehr [37]).

An den einzelnen wende ich mich in der Gesellschaft und spreche doch für das Ganze. Auch diese doppelte Beziehung durchzuführen ist nicht leicht. So muß jede Erzählung an eine Person gerichtet sein und der Dialog an alle [38]). Darum ist auch das Schmeicheln in Masse in der Gesellschaft ebenso unangenehm als das Tadeln in Masse, und um die Monotonie eines solchen allgemeinen Lobes zu vermeiden — „muß man allenfalls seine Natur verleugnen“ [39]): man glaubt den Ton zu hören, in dem Schleiermacher das sagte.

Eine Wechselwirkung soll nach bestimmten Gesetzen geschehen, und doch soll man in der Geselligkeit sich frei fühlen. So entsteht ein neuer Gegensatz: der zwischen dem Natürlichen und Konventionellen. Der Begriff des

[32]) Nr. 149. [33]) Nr. 168. [34]) Nr. 160. [35]) Nr. 160. [36]) Nr. 151. [37]) Nr. 103, geht auf Knigge 1, 99. [38]) Nr. 150. [39]) Nr. 241.

Schicklichen muß jedesmal aufs neue hervorgebracht werden; und doch muß die Gesellschaft ihn zugleich voraussetzen. Der Glaube an seine Präexistenz ist der Aristokratismus der guten Lebensart. Die Lebenskunst Knigges geht viel weiter; ihr Prinzip, das des Konventionellen, ist: Du mußt auf alle Weise andeuten, daß die gegenwärtige gesellschaftliche Einrichtung die vortrefflichste ist [40]).

Man soll seine Grenzen nicht fühlen in der Wechselwirkung der Geselligkeit, und doch ist man von der Gegenwirkung der andern abhängig. Der Geist der hier entspringenden sittlichen Aufgabe liegt in dem Streben, überall in der Geselligkeit freie Wechselwirkung hinzustellen; dagegen tritt der bloße Buchstabe derselben in einem peinlichen Sichselbstzurücksetzen hervor, und dieser Buchstabe waltet recht in Knigges Maxime: Gib andern Gelegenheit zu glänzen [41]).

Jeder soll sich seiner eigenen Humanität durch seine freie Tätigkeit bewußt werden und zugleich der Humanität der andern vermöge ihrer Wirkung. Hier entsteht ein Widerstreit des Wesens mit dem Schein. Wohlbehagen soll immer die Erscheinung freier Humanitätsäußerung in der Gesellschaft sein. Das Streben nach dieser Erscheinung, gleichviel auf welchem Wege, ist der Schein und das Prinzip des Scheins — auch dieses findet man wieder am klarsten bei Knigge —: alle Menschen wollen amüsiert sein [42]).

In der Fülle so entgegengesetzter Beziehungen gestaltet sich die wahre Geselligkeit, die nirgend ganz verwirklicht ist und in jedem Redenden und Hörenden neu wird. Die gänzliche Einheit einer Gesellschaft bleibt eben eine Idee. Von allen Seiten sollen in ihr die Menschen angeregt werden; in jeder Anregung soll eine Wechselwirkung vorliegen; das Hören selber soll tätig sein. Der Sprecher muß den Hörer in den Zustand versetzen, daß er nichts anderes kann, nichts anderes will als hören; durch seine bloße Form muß er die Aufmerksamkeit fesseln, durch den Witz muß er die Hörenden in Mitleidenschaft ziehen. So wird das Vernehmen des Hörers zur Tätigkeit und wirkt zurück auf den Redenden; diese Wechselwirkung muß ins Unendliche fortgehen und ist das stumme Spiel der Gesellschaft. Je potenzierter es ist, desto mehr gute Lebensart herrscht [43]).

Nur durch eine solche theoretische Entwicklung können die Gesetze der Geselligkeit, kann eine Ethik derselben gewonnen werden; die Empiriker der Gesellschaft sollten sich darauf beschränken, Charaktere und Situationen

[40]) Nr. 118, 108, 166, 188, geht auf Knigge 111, 112. [41]) Nr. 95, 117, geht auf Knigge 1, 45. [42]) Nr. 92, 98, 116, bezieht sich auf Knigge 1, 64. [43]) Nr. 190, 164, 165, 146—148, 158.

darzustellen; jeder Versuch, eine Lebenskunst zu entwerfen, muß ihnen mißlingen [44]) [45]).

Erst am Schluß des Athenäum (1800) traf den größten von den beiden Lebenskünstlern, den berühmten Schriftsteller und Gesellschafter Engel in Berlin, sein Schicksal; doch sprach Schleiermacher schon im Sommer 1798 den Grundgedanken seiner vernichtenden Kritik aus [46]). Diese hat die unentrinnbare Gründlichkeit mitten im übermütigsten Spiel des Witzes, die Schleiermachers polemisches Talent ist. Goethe rühmte sehr das Geistreiche in ihr, in Berlin aber erregte ihre Erbarmungslosigkeit Entsetzen. „Sie kennen die alte Legende von den Sibyllen. Es ist doch nichts so toll ersonnen, was nicht endlich einmal wahr würde. Mir wenigstens hat es auch den Eindruck gegeben, als ob Engel, Gott weiß wieviel Jahre, geschlafen hätte und nun, ohne sich erst die Augen zu waschen und sich in der Welt ein wenig umzusehen, gleich so weiter fortredete. Ich schwöre Ihnen, ich habe ordentlich darauf studiert, wie ich ihm auf die beste Art alle die kläglichen Ereignisse vorbringen wollte, von denen er doch früher oder später hören muß." Die ganze Leerheit und Arroganz der alten Schule, welche die neue Literatur zur Seite schieben zu dürfen glaubte, wird an diesem „Philosophen für die Welt" dargestellt. Die Kritik deckt zunächst das Mißverhältnis zwischen dem armseligsten Gehalt und der stattlichsten Szenerie auf. „Bis auf den Gipfel des Ätna sollen wir uns bemühen, um zu erfahren, daß menschliche Glückseligkeit nicht im Besitz, sondern im Streben und Erringen besteht; Graun, Euler und Mendelssohn werden aus der Unterwelt zitiert, um uns zu sagen, daß die Kritik zwar nicht Kunstwerke zu produzieren lehre, aber doch an und für sich einen Wert habe und nebenbei auch noch dem Künstler nützlich sei; in ein Irrenhaus müssen wir gehen und dort bis an die Grenzen des Ekels aushalten, um zu lernen, daß das Laster — noch dazu nach dem ganz gemeinen Begriff, wo es endlich auf die Liederlichkeit hinausläuft — ein Wahnsinn sei; und für ein paar Stückchen Theodicee, daß nämlich am Ende auch der

[44]) Nr. 193. [45]) *Daß Schleiermacher die hier geschilderten Gedanken zum großen Teil zusammenhängend verarbeitet, der Öffentlichkeit einen Aufsatz über die gute Lebensart vorgelegt hat, ist Dilthey entgangen: es ist der „Versuch einer Theorie des geselligen Betragens", erschienen im Januar- und Februarheft 1799 des Berliner Archivs der Zeit und ihres Geschmacks (herausg. von Rambach u. Feßler). Er trägt keinen Verfassernamen, ist aber sicher von Schleiermacher; neu gedruckt hat ihn (mit kurzer Einleitung) Herman Nohl im 2. Bande der Werke Schleiermachers, herausg. von Dorner, Braun u. Bauer (Philos. Bibl. Bd. 137, Leipzig, F. Meiner, 1913).* [46]) Br. III, 91. Friedrich an Schleiermacher: „Was Engel betrifft, so freut mich, daß Du endlich sein Verdienst anerkennst. Ich habe es nie in etwas Anderm gesucht als in dem Anstand, mit dem er die Nullität zu behandeln und zu verzieren weiß."

Unverstand das Gute befördern und daß die Welt ohne Tod unmöglich bestehen könne, muß der gute Las Casas sich zum Deismus des 18. Jahrhunderts bekennen und hintennach noch eine ganze rührende Geschichte gedichtet werden." Diese ganze Art von Philosophie, die dem Idealismus den Krieg zu erklären wagte, wird endlich dahin zusammengefaßt: „Die Philosophie besteht darin, daß es gar keine Philosophie geben soll, sondern nur eine Aufklärung; die Welt ist eine Versammlung gebildeter und unterrichteter Zuhörer, die jedoch hauptsächlich zu Tische sitzen und nun demnächst schöne Sachen hören wollen" [47]). Das traf den großen Gesellschaftsphilosophen scharf genug, dessen Anekdoten damals einen integrierenden Bestandteil eines guten Diners in Berlin ausmachten.

So hatte Schleiermacher in diesen Blättern vom Herbst 1797 bis zum Sommer 1798 ein neues Lebensideal ausgesprochen; er hatte zugleich den Kampf gegen die herrschende Moral und Lebensphilosophie aufgenommen. Das Verhältnis dieser ethischen Anschauung zur Aufgabe eines Systems sittlicher Begriffe hatte er, so scheint es, noch nicht festgestellt. Friedrich verstand Schleiermachers kritischen Plan im Sinne einer Verteidigung der allseitigen Menschlichkeit gegenüber der isolierten Philosophie, als wolle dieser schöpferische moralische Kopf sich genügen lassen an der freien Anschauung, in der ihm die volle Menschheit erschienen sei, als verschmähe er, am systematischen Aufbau der Moral sich zu beteiligen. Eine solche Stellung, wie sie hier das höchste Sittliche zu der Spekulation einnehmen soll, hatte Schiller der Kunst, Jacobi seiner Mystik gegeben [48]). Doch war die Ansicht Schleiermachers schon damals auf keinen Fall so unbedingt ausschließend gegenüber jeder systematischen Form. Denn bereits im September 1797 wirft er gelegentlich den Versuch einer Gliederung hin, und andere Aufzeichnungen enthalten wichtige Anfänge des viel späteren Aufbaus seiner Ethik [49]).

Durchgeführt sind nur einige Begriffsbestimmungen und Beschreibungen von Tugenden in den Fragmenten; so die von der Offenheit, von Weisheit und Klugheit, vom praktischen Genie, auf welche wir den Leser verweisen. Im Kreis derselben Aufgabe liegen zwei „Essays" über die Scham und über die Treue, von denen im Sommer 1798 unter den Freunden viel die Rede war. Der Plan über die Treue entsprang aus der Tiefe seiner

[47]) Ph. I, 517 ff. [48]) Br. III, 79, Grundlage von Schleiermachers Kritik „Construktion und Constitution der ganzen vollen Menschheit und Moralität im Gegensatz der isolirten Philosophie". S. 83 „die moralische und menschliche Ansicht". S. 81 „und wenn du auch nicht synconstruiren magst oder willst, was doch auch gut ist, so wünsche ich doch sehr mit dir συνενθουσιάζειν zu können". [49]) D. S. 91, Nr. 15 I vgl. 59, Die Beiträge zum Aufbau der Ethik ebd. A. 16, 24—26.

sittlichen Anschauung; hier fühlte er sich ganz eins mit Henriette Herz, die mit ihm an dieser Rhapsodie schreiben sollte, unter deren Augen er allein daran arbeiten mochte. Dagegen hatten beide mit Friedrich einen scherzhaften Streit, der den Unterschied ihrer Lebensansichten zeigt; denn ihm schien, als ob sie in der Treue gegen die Individuen weiter gingen als in seiner Natur lag. Das schöne Motto des Aufsatzes aus Aristoteles findet sich noch in Schleiermachers Papieren: „Nur tugendhafte Seelen, die in sich selbst beständig sind, können es auch gegen andere sein“ [50]). In dem andern Essay über die Scham faßte er schon damals eins der feinsten, von den größten Schwierigkeiten umgebenen sittlichen Probleme an. 1799 oder 1800 ward der Aufsatz ausgeführt und bildet den Mittelpunkt der vertrauten Briefe über die Lucinde. Überblickt man endlich seine Versuche aus dieser Zeit, den Begriff einzelner Tugenden zu entwerfen, so ist überall ihre Bedeutung für seine spätere tiefe Einsicht in die Natur und innere Ordnung der Tugendlehre ersichtlich. Aber all diese einzelnen Beiträge für den späten Aufbau eines Ganzen der Moral können erst, wo sie eingreifen, deutlich werden. Hier erscheinen sie noch wie einzelne Einfälle; es sind Blitze, welche kein Tageslicht geben.

Die Macht des sittlichen Genius in Schleiermacher spiegelte sich in der persönlichen Wirkung auf Friedrich Schlegel, bevor noch eine schriftstellerische hervortrat. Ein ungestümer harter Drang nach Größe und Gehalt des Lebens hatte Friedrichs Jugend bewegt; aber Dichtung und Geschichte in ihren letzten Zusammenhängen beschäftigten ihn bald ganz, und es war ihm genug gewesen, die geltende Sittlichkeit von sich abzuweisen, und wo ihm, wie in Lessing und Forster, verwandte Züge begegneten, sie hervorzuheben. Noch die Besprechung des Woldemar zeigt, wie er damals in Jakobi gerade dasjenige, was den sittlichen Ideen Schleiermachers entsprach, fast verächtlich von sich stieß; und die Fragmente von 1797 im Lyzeum, die den Kreis seiner Interessen überblicken lassen, enthalten nur einige kecke Worte gegen die Knechtschaft der Weiber, zugunsten des „höheren Zynismus“. Nun sieht man schon während des Drucks der Fragmente den Einfluß der Mitteilungen Schleiermachers wachsen. Es entstanden diejenigen Darstellungen, welche Nachbildungen der „Gemütsfragmente“ des Freundes waren. „Gemüt ist die Poesie der erhabenen Vernunft, und durch Vereinigung mit Philosophie und sittlicher Erfahrung entspringt aus ihm die

[50]) Die ausgeführten Rhapsodien Ath. 1 II, S. 95, 107, 136 (die beiden letzteren gehörten wohl zusammen einer größeren Rhapsodie an). Über die beabsichtigten Essays Br. III, 79, 81, 83, 97. Aufzeichnungen zum ersten Essay Denkm. S. 113, 2, 4, zum andern vielleicht S. 114, 7 ff., doch sind diese offenbar nicht die Br. III, 97 erwähnten Aufzeichnungen: diese sind verlorengegangen.

namenlose Kunst, welche das verworrene flüchtige Leben ergreift und zur ewigen Einheit bildet." Hier sprach er auch das Ideal der Freundschaft aus, das ihm in seinem Verhältnis zu Schleiermacher und aus dessen Denkweise aufgegangen war. „Das Höchste ist, wenn zwei Freunde zugleich ihr Heiligstes einer in der Seele des andern klar und vollständig erblicken und ihres Wertes gemeinschaftlich froh ihre Schranken nur durch die Ergänzung des andern fühlen dürfen. Das ist die intellektuale Anschauung der Freundschaft." Aus diesem Verhältnis, aus Schleiermachers Betragen ihm gegenüber schöpfte er dann das weise und schöne Wort: „Das Bewußtsein der notwendigen Grenzen ist das Unentbehrlichste und Seltenste in der Freundschaft." „Denn gerade hierin", bemerkt Schleiermacher, „hat sich gar oft die Stärke meiner Freundschaft zeigen müssen" [51]). Am Schluß der Fragmente verknüpft sich sichtbar, was ihm durch den Freund aufgegangen, mit dem Bewußtsein des eigenen Lebensideals. Er fordert einen großen moralischen Schriftsteller. „Wir haben noch keinen moralischen Autor, welcher den ersten der Poesie und Philosophie verglichen werden könnte." Und schon erschien er selber sich dann im Sommer 1798 als der, welcher berufen sei, eine neue Moral zu stiften. Ein Essay über die Selbständigkeit, in der er das sittliche Ideal des Mannes erblickte, sollte in dem Athenäum vorbereiten. Die ersten Bilder der Lucinde stiegen in ihm auf. So werden die sonderbarsten Selbsttäuschungen Friedrichs aus dem gärenden Drang der Zeit, aus der Anschauung seines großen Genossen in ihrem Ursprung verständlich, und auch das begreift man, wie anders als ein fernstehender Leser Schleiermacher später die Lucinde ansehen mußte [52]).

Bis zum Innersten war die junge Generation von Goethes Lebensideal bewegt worden; jetzt begann sie, sich von ihm zu sondern. Der Natur, der Aufgabe eigener Bildung hatte Goethe sich gegenüber gesehen; seine persönliche Vollendung und ihre Darstellung in einem Reich ewig heiterer Gestalten war sein letztes Ziel gewesen. Gedanke und Poesie sollten nun eine sittliche Macht werden. Der Eudämonismus hatte die Gesellschaft an den Rand des Abgrundes gebracht; es galt sie neuzugestalten. Aus dem

[51]) Br. I, 333. [52]) Für Friedrichs Denkart von 1796 vgl. seine Besprechung von Jacobis Woldemar in den Charakteristiken u. Kritiken I, 1801, bes. 39 ff., für die von 1797 im Lyzeum Forster (Lyzeum I, 32 ff.), Lessing (bes. ebd. II, 127 f.) und die Fragmente (bes. ebd. 161, 163). In den Fragmenten des Athen. aus erster Zeit 1, II S. 31, 32, 66, 73, 89 bezeichnend; Schleiermacher nachahmend dann 101 (vgl. Br. III, 74); aus Schleiermachers Verfahren gegen ihn geschöpft 106; selbständiges Aufnehmen der Lebensaufgabe Schleiermachers 120, 127, 134, 145 sowie Br. III, 80; Bezeichnung seines Lebensideals an Dorothea Athen. 2 S. 23 und seiner von Schleiermacher beeinflußten Aufgabe S. 37, 38 (vgl. Br. III, 81, 82).

tätigen Mitgefühl mit ihr entsprang die Aufgabe des Ethikers. In dieser Gesinnung schloß sich Friedrich an Schleiermacher. Und nun erklärt sich das paradoxe Wort Schleiermachers: „Des Geistes wegen liebe ich niemanden. Schelling und Goethe sind zwei mächtige Geister, aber ich werde nie in Versuchung geraten, sie zu lieben, gewiß aber auch es mir nie einbilden. Schlegel ist aber eine hohe sittliche Natur, ein Mann, der die ganze Welt, und zwar mit Liebe, in seinem Herzen trägt“ [53]). Es erklärt sich die Stellung, die Friedrich selber in seiner Kritik des Wilhelm Meister diesem großen Werk gegenüber einnahm. Von einem andern Gesichtspunkte her begegnete ihnen Hardenberg. Und so schritt Schleiermacher, seiner großen Aufgabe sich bewußt geworden, innerlich wie von den Moralsystemen der Zeit so auch von dem Lebensideal der Dichtung geschieden, schon in seinem Kreise mächtig wirksam, den neuen Genossen entgegen, wie sie ihm aus der aufgeregten jungen Generation gegenübertraten. Wie jeder Genius war er mitten unter ihnen einsam und doch ihrer bedürftig.

Sechstes Kapitel.

Die romantischen Genossen[1]).

Es war ein Kreis von Dichtern und Kritikern, in den ihn die Freundschaft mit Friedrich und das nunmehr begonnene Athenäum führten. Die Schlegel, Novalis, Tieck und dessen Schwester, Bernhardi, Hülsen standen

[53]) Br. I, 305.

[1]) Die Quellen für die Darlegung des Verhältnisses von Schleiermacher zu den einzelnen Dichtern sind angedeutet. Dagegen wäre unmöglich gewesen, die von den Dichtern entworfenen Charakteristiken durch Anführung des Gedruckten, sowie der großen Fülle von Ungedrucktem, aus dem ich schöpfen konnte, zu begründen. Für Tieck besitzen wir in Köpkes vortrefflichem Buch (1855) eine Grundlage, obwohl ich in der Auffassung von ihm abweichen muß, auch die Erzählungen des phantasievollen Dichters an vielen Punkten nicht für zuverlässig halten kann. Der Gebrauch der Briefsammlung aus Tiecks Nachlaß (Briefe an Tieck, herausg. von K. v. Holtei, 4 Bde., 1864) wird leider durch die unverantwortliche Mangelhaftigkeit der Herausgabe sehr erschwert. Für Wilhelm Schlegels Leben und Werke liegt ein von Böcking mit unvergleichlicher Sorgfalt gesammelter Apparat da. Ich habe, was ich besaß, zu nützen gesucht, und aus meiner geschichtlichen Auffassung dieser ganzen Entwicklung von Lessing, Herder und Goethe ab ergab sich eine Reihe von Erklärungsgründen, zu denen die brieflichen Aussagen Belege bilden. Es mußte in dieser Schrift genügen, die hervorragendsten anzudeuten; eine ausführliche Geschichte wäre einer der merkwürdigsten Beiträge für unser Studium geistiger Erscheinungen. Die verdienstvolle Arbeit von Hettner wie die von

hier mit ihm im freudigen Selbstgefühl der aufstrebenden Jahre zusammen. Er selber hatte seine Jugend und ihren Übermut wiedergefunden. Einige der am meisten Schrecken verbreitenden Kritiken, die über Kants Anthropologie, über Garve, über Engel waren von seiner Hand, und in betreff der damaligen Literatur und Poesie teilte er um so hartnäckiger alle Vorurteile der Freunde, weil er als eine sehr undichterische Natur hier nicht selbständig war. Außer Wilhelm Schlegel zeigte keiner der Genossen ein so uneigennütziges Vergnügen an Ausfällen, Bündnissen, kombinierten Angriffen, kurz all jenen Hilfsmitteln literarischer Gefechte, die mehr zum Ärger der Gegner als zum Nutzen der Freunde dienen. Ja er begann unter Wilhelms Leitung sich Verse abzunötigen und an einem Roman zu sinnen. So versuchte er, in diesem Kreis eine tätige Beziehung zu der großen Bewegung unserer deutschen Dichtung zu erlangen. Sein ganzes Verhältnis zur Poesie ward hier bestimmt.

Dicht neben die vollendetsten Schöpfungen von Goethe und Schiller treten in diesen Jahren die Werke von Tieck, Novalis, den Schlegel, Hölderlin. Nichts störte unsere Poesie von außen in ihrer breitesten Entfaltung; sie zog alle höchsten Kräfte an sich; dennoch verzehrte sie sich in sich selber, wie infolge einer mitgegebenen Anlage ihrer Organisation. Hier liegt eine der am meisten paradoxen, der am häufigsten erörterten Tatsachen in der Geschichte geistiger Bewegungen. Sie erklärt sich in dem aufgestellten Zusammenhang unserer Literatur.

Ungefähr dasselbe Maß der Anlagen, aus denen das dichterische Genie sich formt, mag in einer jeden neuen Generation vorhanden sein. Erst die Bedingungen, unter denen diese Anlagen sich entwickeln, entscheiden über die Lebensbahnen. Oder wie wollte man sonst die Tatsache erklären, daß einer aufsteigenden poetischen Bewegung niemals der vollendende Genius fehlt? Die dichterischen Talente der damaligen jungen Generation sahen sich nun dem Höhepunkt unserer Literatur gegenüber. Mitten in die Kämpfe um die

Cholevius leiden an einer falschen Neigung zur geschichtlichen Konstruktion (Hettner, Die romantische Schule, 1850, S. 41 ff., erklärt einfach daraus, daß das deutsche Leben einer inhaltvollen Poesie keine Nahrung bot, Cholevius, Gesch. der deutschen Poesie II, 1856, S. 334: „dies alles wurzelt in der Geringschätzung des Realen"). Koberstein (Gesch. d. deutschen Nat.-Lit.) schuf aus dem Gedruckten mit meisterhafter Genauigkeit eine feste Grundlage für das Studium dieser Epoche. *Alle älteren Darstellungen aber sind überholt durch Haym's Werk „Die romantische Schule" (1870, 4. Aufl. von Walzel. 1920), neben das in neuerer Zeit eine reiche sonstige Literatur über die Romantik getreten ist; zum großen Teil ist sie verzeichnet bei Haym-Walzel S. 924 ff. Außer den bereits (S. 241) genannten Briefausgaben von Waitz-Schmidt, Walzel und Unger kommt hier besonders in Betracht W. Schmidt, Fichtes Einfluß auf die Frühromantik, Euphorion Bd. 20.*

Verwirklichung eines edleren Lebensideals, um die Gestaltung einer befriedigenden Weltansicht fiel ihre Jugend. Ein höheres Bewußtsein der dichterischen Kraft von sich selber, von ihrem Verfahren, ihren Richtungen war in Kant und Schiller aufgegangen. Man bemerkt, wie die in Göttingen und Berlin verbreiteten gelehrten literarhistorischen Kenntnisse nun von den Schlegel, Wackenroder, Tieck mit Hilfe dieser neuen Betrachtungsart zu einem wahren Verständnis griechischer, englischer, spanischer Kunst gestaltet wurden. Und zwar leitete sie hierbei Schillers Richtung auf die Form. So ergab sich, daß diese ganze junge Generation im Studium von Lebens- und Weltansichten, ästhetischer Technik, der Kunstmittel und Dichtart der größten Poeten aufwuchs. Jene Betrachtung der Mittel, durch welche die Wirklichkeit zur künstlerischen Gestalt erhoben wird, die Schiller auf dem Höhepunkt seines Schaffens, auch er nicht ohne Schaden, seiner Arbeit zugrunde legte, bildete ihren Ausgangspunkt. Anstatt daß man sich mit unbefangenem Lebenssinn dem Eindruck der Welt selber hingegeben hätte, verarbeitete man in sich die verschiedenen Arten die Welt anzuschauen und dichterisch darzustellen. Anstatt daß man einen neuen vollen Lebensgehalt, in dem allein schöpferisches Gestalten gegründet ist, mit gesunden Sinnen aus Menschen und Schicksalen selber empfangen hätte, bildete man Ansichten von den Ansichten, unter denen andern die Welt erschienen war. Bis in den Charakter dringen diese Einwirkungen. Entgegengesetzte Welten von Ideen, von dichterischen Anschauungen drängten sich früh in die Phantasie dieser Dichter, in ihr Nachdenken und spielten zeitlebens mit ihrer Seele. Das ist auch in dem Charakter und Lebensgehalt Tiecks zu bemerken. Dieser bestätigt überhaupt, obwohl er an unbefangenem Dichtergeist alle andern überragt, die unwiderstehliche Macht der Bedingungen, unter denen die Generation stand. Weil er einige frühreife Jahre in naturalistischer Richtung dichtete, entwickelte sich mehr realer poetischer Gehalt bei ihm als bei einem der andern; weil aber dann rings um ihn die Literatur aller Völker und Epochen der Menschheit bis in die letzten Feinheiten der Sprache begeistertem Studium unterworfen ward, durchlief er nicht eine selbständige Entwicklung, sondern kleidete sein Wesen, wie es eben war, in Goethes, Shakespeares Formen und Sprache.

Es war nicht allein, daß die deutsche Welt damals so arm an Charakteren, an großen, frei entfalteten Schicksalen war, nicht allein, daß eine falsche Richtung die dichterischen Kräfte fesselte; vor allem kam es in diesen nicht zu einer gesunden Fülle dichterischer Weltbetrachtung, weil Leben, Schicksale und Welt von ihnen nicht mit unbefangener Hingabe, mit liebender Stille in der Seele getragen wurden. Die Bedingungen, unter denen sie lebten, bestimmten sie dazu, in der Ausbildung der von Herder und Goethe

entworfenen Weltanschauung einige bedeutsame Fortschritte zu tun, kraft jenes schon in Winckelmann und Herder beginnenden Nachverständnisses vergangener geistiger Erscheinungen sich die höchsten Gestaltungen des dichterischen Lebens der Menschheit eigen zu machen, eine Kunst dieses Verstehens auszubilden, die alle Gebiete geschichtlicher Forschung neu belebte, der Lebensarbeit unserer großen Literaturepoche Breite der Wirkung zu geben und ihre Ergebnisse auf die verschiedensten wissenschaftlichen Gebiete überzuführen; aber dieselben Bedingungen versagten ihnen, einen wahrhaft positiven Lebensgehalt in sich zu sammeln, der in realen Gestalten und in festen Zügen menschlicher Schicksale sich in der Phantasie entfaltet hätte. Das war die Doppelseitigkeit ihrer geschichtlichen Lage.

Goethe hat in dem Aufsatz über die Epoche der forcierten Talente dies aus vieljähriger Betrachtung so ausgesprochen: „Die beiden Enden der Dichtkunst waren also gegeben, entschiedener Gehalt dem Verstande, Technik dem Geschmack, und nun erschien das sonderbare Phänomen, daß jedermann glaubte, diesen Zwischenraum ausfüllen und also Poet sein zu können[2])."

Eine Reihe von Zügen, die der ganzen jungen Generation gemeinsam sind, erklärt sich hieraus. Sie erscheint frühreif wie jede Generation, die in eingeschlagenen Bahnen weiterschreitet. Auch in ihren schönsten Dichtungen liegt etwas Dilettantisches; die gesetzmäßige Entfaltung von Charakteren und Schicksalen, die aus der unbefangenen stetigen Betrachtung des Lebens entspringt, ist nirgends in den Gebilden ihrer Phantasie, ja ihnen fehlt selbst der wahre Reichtum lebendiger Anschauung, mit dem echte Dichter ihre Gestalten überschütten, und an die Stelle jener wahren Entfaltung muß die aus einer allgemeinen Idee (wie der des Schicksals) oder aus der Betrachtungsweise eines großen Dichters oder aus der Willkür einer unruhigen Phantasie treten. Sie dichten aus dem bloßen Duft der Erscheinungen, typischen Charakteren, höchsten Ideen und tiefsinnigen Absichten.

Und in demselben Verhältnis, aus denselben Ursachen, aus denen der dichterische Gehalt verarmt, wachsen an Umfang und Macht Stimmung, ästhetische Betrachtung und das gegenstandslose Spiel der Phantasie. Dies Geschlecht war in einem poetischen Empfindungsleben aufgewachsen. Es verstand die Natur durch dichterische Anschauung, und die Epochen der Geschichte waren ihm in den Lebens- und Weltansichten der großen Dichter aufgegangen. Sein Wesen war aus dem Geiste der Kunst geboren. Alles, Leben, Wissenschaft, Philosophie sollte in ihrem Sonnenschein glänzen, Phantasie sollte in ihren goldenen Strom alles aufnehmen. Jede Dichtung

[2]) Cottasche Jubil.-Ausg. Bd. 37, S. 33.

erschien nur wie eine Welle dieses unendlichen Stroms; wie sollte sie für sich Bestand haben wollen? Von den gegenstandslosen Stimmungen bis zum Verständnis der Welt aus Ideen ward nun alles in ein schrankenloses Reich der Kunst aufgenommen; wie sollten da die alten Gesetze und Formen noch Geltung behalten können? An den Grenzen der Poesie, in einem Stimmungsleben, das wie Musik in Rhythmen, Reimen, vorübereilenden Bildern ausklingt, formlos, ordnungslos, in Gebilden, deren Gesetz die Phantasie und ihr übermütiges Spiel ist (wie Tiecks Lustspiele und Märchen sind), in poetischer Vergegenwärtigung geschichtlicher Gefühlsweisen, der geistigen Welt in ihren einzelnen Kreisen (wie der Klosterbruder und Osterdingen versuchen) fand diese Generation neue Töne und Formen. Andacht, Minne, frommer Wunderglaube, kriegerischer Mut, innige Beschränktheit, Sehnsucht in die Ferne, Gefühle, die der Gegenwart fremd waren, tief die Versenkung in die Vergangenheit in ein zweites Dasein. Das Leben selber sollte zu einem beständigen Fest werden, Witz, Laune, die Heiterkeit künstlerischen Betrachtens, der Wechsel der Empfindung alles erfüllen; weder die Wissenschaft noch die sittlichen Forderungen sollten dies neue Dasein einschränken.

So verdanken wir der Dichtung dieser Generation ureigene Töne elementaren Empfindungslebens, die nie verklingen werden, Erneuerung der Formen, Laute und Stimmungen aller größten Epochen unseres Geschlechtes, eine geheimnisvolle Tiefe der Naturempfindung, Entfesselung unseres Lebens in der Gesellschaft, mannigfaltigen Genuß der Natur. Das Gemütsleben einer Epoche scheint nur in bestimmten Kunstgattungen, gleichwie in einer Muttersprache, voll und frei hinströmenden Ausdruck zu finden; während diese sich blühend entfalten, verkümmern die übrigen. Die Anschauung des Menschen fand in der italienischen Renaissance ihren vollen Ausdruck in der bildenden Kunst, während wir heute keine andere Darstellungsform haben, in die sie wahrhaft einginge, als das bildsame, dem Zusammenhang innerster Vorgänge sich anschmiegende Wort. Die Musik, die Sprache der gegenstandslosen Stimmung und Phantasie, ward die Kunst der Epoche, in der die junge dichterische Generation lebte; Tiecks Lieder erscheinen zuweilen wie ein Versuch, Worte rein musikalisch zu verknüpfen; das Märchen wurde die Schöpfung einer allein von solchen Stimmungen geleiteten Einbildungskraft; das Drama wird durch Tieck, der Roman durch Novalis ins Märchen verwandelt. Ein neues Hilfsmittel, das Musikalische in der Dichtung zu verstärken, der formlosen Musik der Verse Tiecks gerade gegenüberliegend, entdeckte man in den romanischen Formen, die ganz Klang und Modulation sind.

Schon Wilhelm Schlegel gestand diesen Grundzug in seiner Freunde

und der eigenen Dichtung zu [3]). „Wie Goethe, als er zuerst auftrat, und seine Zeitgenossen, Klinger, Lenz, ihre ganze Zuversicht auf die Darstellung der Leidenschaften setzten, und zwar mehr ihres äußeren Ungestüms als ihrer inneren Tiefe, so, meine ich, haben die Dichter der letzten Epoche die Phantasie, und zwar die bloß spielende, müßige, träumerische Phantasie allzusehr zum herrschenden Bestandteil ihrer Dichtung gemacht."

Wir verdanken aber vor allem dieser jungen Generation ungemeine Fortschritte der deutschen Forschung. Aus der Poesie erhebt sich jetzt die Wissenschaft. Vergleicht man die Bestrebungen Friedrich Schlegels, vermöge des Studiums der Dichtungen in den Geist der geschichtlichen Epochen einzudringen, mit dem, was um ihn geschah, so ist deutlich, wie die ganze Richtung seiner Genossen ihm entgegenkam, wie von allen Seiten Dichtung und Forschung geschäftig waren, das innerste Gemüts- und Phantasieleben vergangener Zeiten nachzuerleben, wiederzuerwecken. In diesem Kreise bildete sich Schleiermachers bewußtes Verfahren, die Individualität eines Werkes, eines Schriftstellers zu verstehen, und entwickelte sich seine Einsicht, daß die Phantasie das Organ alles Verständnisses sei, daß durch sie allein uns Individualität gegeben sei. Ganz im Geiste der Genossen war Schleiermachers geniale Darlegung über die Bedeutung der Phantasie für die menschliche Sittlichkeit. „Ich wollte," schreibt er Eleonoren [4]), „der Teufel holte die Hälfte alles Verstandes in der Welt; meine Quota will ich auch hingeben, wiewohl ungern; und wir könnten dafür nur den vierten Teil der Phantasie bekommen, die uns fehlt auf dieser schönen Erde." Und wenn er in den Schwingungen des Gefühls die erste Offenbarung der Gottheit an uns entdeckte, so war auch das im Sinne der Freunde.

Schleiermacher schloß sich nun einem engeren Kreise von Dichtern und Kritikern an, der innerhalb dieser jungen Generation sich zusammenfand. Man muß von der Tatsache eines gemeinsamen Geistes in dem neuen Geschlecht durchaus die andere unterscheiden, daß ein engerer Kreis befreundeter Genossen sich bildete. Dieser war nicht ganz durch den Grad geistiger Wahlverwandtschaft bestimmt. Ohne alle Frage stand etwa Hölderlin sowohl Novalis wie Wilhelm Schlegel weit näher als diese beiden einander, und Tieck hatte wenig Berührungspunkte mit Friedrich Schlegel. Aber schon Goethe und Schiller hatten gegenüber der in die gewöhnliche Wirklichkeit versunkenen Unterhaltungsliteratur nur durch ihr Bündnis, durch eine Art von Organisation ihrer Streitkräfte das Übergewicht behaupten können. An sie schlossen sich die jungen Schriftsteller an, sie bildeten eine Partei, und indem dann der Zwist zwischen Schiller und Friedrich Schlegel sie trennte,

[3]) Wilhelm Schlegel an Fouqué, Werke 8, 143 ff. [4]) Br. I, 342.

entstand eine Faktion, die sich zu erweitern, auch Goethe gegenüber sich selbständig zu stellen strebte. Jugendverbindungen und zufällige Begegnungen wirkten zusammen mit innerer Verwandtschaft und der zwingenden Notwendigkeit, sich fest aneinanderzuschließen, um sich in den Strömungen der Literatur zu behaupten. „Wenn man betrachtet, wie gänzlich verschieden in ihren Produktionen und in ihren Prinzipien (wenigstens in der Art, wie sie dazu gekommen sind und wie sie sie selbst ansehen) Fr. Schlegel, Tieck und A. W. Schlegel sind und immer sein werden, so muß man wohl gestehen, daß hier keine Neigung sein kann, offensiv eine Sekte zu bilden, sondern höchstens defensiv; sie könnte also unmöglich existieren, wenn die andern, die sich die alte Schule zu bilden einbilden, nicht offendierten“ [5]). Alles traf eine Zeit hindurch zusammen, den Freundeskreis, der sich hier bildete, mit dem erregtesten Leben zu erfüllen, Sympathie bei den verschiedensten Ausgangspunkten, kritische und dichterische Gaben, der frohe Übermut jugendlicher Selbständigkeit und frühen Ruhms. Innerhalb dieses Kreises blieben auch Schleiermachers Berührungen mit den Dichtern der jüngeren Generation.

Wilhelm Schlegel war damals noch das Haupt der jungen dichterischen Schule. Er war ein Jahr älter als Schleiermacher, als er nunmehr, 1798, nach Berlin kam, um seine unvergleichliche Nachdichtung Shakespeares auf das Berliner Theater zu bringen, 31 Jahre alt. Er erschien als ein Weltmann von den gewandtesten Formen, voll des sichersten Selbstgefühls, von sprudelndem Witz. Wie man ihn näher sah, trat sein dichterisches Naturell hervor; und er zeigte sich als ein Stimmungsmensch, weich, von einer fast weiblichen Bestimmbarkeit; das Glück machte ihn sanft und harmonisch, alles Liebenswürdige in ihm trat dann am fühlbarsten hervor; Dissonanzen gegenüber brauste er auf. Die Gunst der Frauen hatte ihn verwöhnt; er bedurfte ihrer und war in ihren Händen wie Wachs. Er war der edelsten Aufopferung fähig, wie er es Karoline, Friedrich, Tiecks Schwester gegenüber zeigte. Doch machte er auch denen, die ihm alles dankten, es nicht leicht, mit ihm zu leben; störend war sein sicheres Selbstgefühl, das überall belehrte und ordnete, und eine gewisse Peinlichkeit im kleinen, die mit seinen besten Eigenschaften, seiner Genauigkeit und Zuverlässigkeit, zusammenhing. Sein Bruder pflegte ihn eine Zeit hindurch Karoline gegenüber den göttlichen Schulmeister oder auch den Schulmeister des Universums zu nennen. Bei der Arbeit und in Geschäften war nichts von seinem poetischen Naturell zu merken. Hier leiteten ihn ganz ernste Genauigkeit, kluge Gewandtheit, unbeirrbarer Ordnungssinn. Er war einer der fleißigsten Menschen und

[5]) Schleiermacher an Brinkmann Br. IV, 83.

verstand, auch ungünstigen Stunden Ergebnisse abzugewinnen, daher Friedrich, wenn er in solchen Zeiten ihn beobachtete, fand, er habe die Arbeit des Arbeitens. So vollendete er seine zahllosen kritischen und historischen Aufsätze mit Genauigkeit, auf die Stunde, ohne je auf ein tieferes Verständnis warten zu müssen. Es ist nicht schwer, in ihrer sorgfältigen und etwas breiten Eleganz diese Technik zu bemerken. Dagegen geht Friedrich immer von Gesichtspunkten aus, die durch lange innere Gedankenarbeit und Lektüre erworben wurden, und meist fehlte ihm dann im Niederschreiben das geordnete Material und die Genauigkeit. Neben diesen Arbeiten entstanden Wilhelms Dichtungen in Stunden glücklicher Stimmung, und sie erhielten ihn in einer beständigen Empfänglichkeit für alles Poetische, in unmittelbarem Verständnis dafür. Darin liegt seine geschichtliche Bedeutung, daß sich hier zum ersten Male eine dichterische Natur im Vollbesitz der streng wissenschaftlichen Hilfsmittel der Literargeschichte befand. So erwuchs ihm das höchste Vermögen der Nachbildung, das die europäische Literatur kennt, und eine tiefdringende ästhetisch-historische Auffassung, durch welche die philosophische Tiefe Friedrichs glücklich ergänzt wurde. Seinen Charakter, seine geistige Stellung spiegeln seine Dichtungen. Ein Schimmer vornehmer Bildung liegt über ihnen, Wohllaut der edelsten Sprache; in Gedichten wie „Wiedersehen", „Zueignung von Romeo und Julie", „Die Stunde vor dem Abschied" findet seine überfließende, fast weibliche Zärtlichkeit den schönsten Ausdruck. Man findet in seinen Versen überhaupt keine Gewalt persönlichen Leidens und Genießens, man möchte sagen kein eigenes Schicksal, nichts als das stolze Selbstgefühl des Dichters und eine weiche Hingebung, die in fremdem Leben lebt. „Deine Lieder", so besang ihn Hardenberg 1792 in einem Gedichte, das zeigt, wie das junge Geschlecht in diesen Dichtungen doch einen neuen Ton fand, „Deine Lieder weh'n aus fernem Kreise Aus der Aftertöne Marktgewühl Ach so freundlich, heilig, lieb und kühl Her zu meines Pfades stillem Gleise" [6]). Ganz ihm eigen war dann die Strenge der Form, die selbst auf Goethe förderlich wirkte. Auch das entsprang aus seinem Innersten und klang vielfach in der Poesie der Zeitgenossen wieder, daß er die Verherrlichung aller vergangenen und gegenwärtigen Kunst in den Kreis der Dichtung aufnahm. Alles an ihm durchdringt sein ungemeiner Formensinn, im Guten und Bösen, seinen Charakter wie seine Erscheinung, seine Poesie und Forschung.

Ein so gearteter Mann und Schleiermacher mußten sich in der Peripherie ihres Wesens vielfach anziehen; für den Mittelpunkt von Schleier-

[6]) Jetzt gedruckt in Minors Ausgabe von Novalis Schriften I, 1907, S. 234, doch vgl. dazu auch Minor, Studien zu Novalis (1911), S. 61.

machers Dasein konnte Wilhelm Schlegel keinen Sinn, kaum ein flüchtiges Verständnis haben, und das Innerste von Wilhelms Tätigkeit suchte Schleiermacher zwar redlich zu verstehen, zu nützen, ja selber, wie in dem Aufsatz über Schillers Macbeth, zu fördern, aber es war ihm offenbar wenig natürlich, dichterische Auffassung der Welt als solche zu verstehen und zu beurteilen. Er, seinem ethischen Genius nach, suchte in den Werken der Dichter zunächst das Verständnis der inneren Welt des Menschen. Als dann das Studium schriftstellerischer Individualität ihn beschäftigte, untersuchte er auch poetische Schöpfungen nach ihrer inneren Form; doch bemerkt man gerade hier, daß er wesentlich die Gesichtspunkte Wilhelm Schlegels durchführte, freilich mit der ihm eigenen Strenge der kritischen Methode.

Gemeinsamer Sinn für Pünktlichkeit in den Geschäften und für das freie Spiel des Witzes boten die ersten persönlichen Berührungspunkte. Als Friedrich wegen des Manuskriptes für das erste Heft des Athenäum keinen Rat mehr wußte gegenüber dem Drängen des allezeit fertigen Bruders, übernahm Schleiermacher die Vermittlung. „Möge doch," schreibt er[7]), „Ihrem Bruder recht oft und auf mancherlei Weise übel mitgespielt werden, er bringt dann die originellsten Einfälle hervor. Hat er mich nicht heute in Gnaden zu seinem expedierenden Kabinettssekretär ernannt und mir beim Mittagessen zwischen Suppe und Fleisch brockenweise alles aufgetischt, was ich Ihnen in seinem Namen sagen solle? Unger, der nach Manuskript schreit, und Sie, der nach Manuskript schreiben, und wie er mir versichert hat, nicht weniger geschrien haben, haben es richtig so weit gebracht, daß er nicht Zeit findet, selbst an Sie zu schreiben. Das müssen Sie sich nun gefallen lassen; es ist für Ihren Sturmbrief, der ihm übrigens nichts geschadet und mir das Vergnügen verschafft hat, recht tüchtig über ihn zu lachen, wie er sich im Bett liegend dazu gebärdete." „Die Unordnung der Dekrete," fügt er seiner Mitteilung der Aufträge Friedrichs hinzu, „kann ebensogut als die Menge beweisen, daß Friedrich von dem Journal bei Tag und bei Nacht voll ist, und daß er es noch nicht zur zweiten Potenz gebracht hat, wieder über das, was er darüber reflektiert hat, zu reflektieren." Wilhelm antwortete sofort, den 22. Januar[8]). „Ihr Brief würde mir eine ganz reine Freude gemacht haben, wenn er mir nicht sehr lebhaft die Besorgnis erregt hätte, daß Sie meinen Bruder ungebührlich verwöhnen. Wie könnte es ihm sonst einfallen, eine weit geistreichere Feder wie die seinige sich auf diese Art dienstbar zu machen? Wenn er Sie noch aufgefordert hätte, bloß schriftlich mit mir Bekanntschaft zu stiften und nicht einem bestimmten Geschäft zu frönen, sondern mit absoluter Zweckmäßigkeit ohne

[7]) 15. Januar 1798, Walzel 343 ff. [8]) Br. III, 71 ff.

Zweck zu schreiben." „Darüber habe ich ein Hühnchen mit Ihnen zu pflücken, daß Sie meinen Bruder schlechthin Schlegel nennen und mich dadurch für null und nichtig erklären, soviel an Ihnen ist. Wenn einer von uns Schlegel ist, so bin ich es doch wohl. Der ältere bin ich zwar nicht, aber der rauhe Esau hat mir, dem sanften Jakob, die Erstgeburt für ein Linsengericht verkauft." „Zur absoluten Zweckmäßigkeit ohne Zweck," erwidert ihm Schleiermacher den 17. Februar [9]), „so sehr ich auch aus Amtspflicht und Neigung im Zwecklosen aller Art lebe, kann ich doch mit Ihnen noch gar nicht kommen. Für Ihren Bruder habe ich zwar diesmal keine Geschäfte zu führen, aber wie viele für mich!" Er sei weit entfernt, Friedrich zu verwöhnen. „Ich sehe dem kreißenden Zustand, in welchem er sich schon so lange befindet, mit der hartherzigsten Gleichgültigkeit zu." „Ihre zweite Beschuldigung, daß ich Sie, soviel an mir ist, vernichte, will ich gar nicht widerlegen. Solche Kränkungen müssen Sie sich beide gefallen lassen, bis Sie völlig in ein Individuum zusammengeschmolzen sind, wozu ja viele Hoffnung vorhanden ist. Lassen Sie sich dann nur von dem mystischen Hardenberg belehren, wie es anzufangen ist, daß Sie nach Willkür auch einen Leib los werden — wozu ich den von Friedrich Schlegel unmaßgeblich vorschlage." Friedrich verfolgte mit Behagen die „olympischen Spiele von Geist und Witz", die Bruder und Freund auf seine Kosten anstellten.

Schleiermacher ahnte indes richtig, daß Wilhelm doch für sein wahres Wesen keinen Sinn haben werde. Im Mai kam dieser nach Berlin und wohnte im Hause des Buchhändlers Unger, über den und seine Frau Schleiermacher und Friedrich sich sonst in Witzen zu überbieten pflegten. „Wilhelm Schlegel", fand er, „hat weder die Tiefe noch die Innigkeit des hiesigen, er ist ein feiner und eleganter Mann, hat sehr viel Kenntnisse und künstlerisches Geschick und sprudelt von Witz, das ist aber auch alles." [10]) Inzwischen blieben beide in brieflicher Verbindung, und Wilhelm erkannte bald, daß Schleiermacher für die kritischen Feldzugspläne der Brüder der bedeutendste und zuverlässigste Bundesgenosse war. Schleiermacher seinerseits studierte sehr ernsthaft das Verfahren des berühmten Kritikers. Ihre Besprechungen erschienen nun im Athenäum nebeneinander. Von dem Gespräch über Klopstock, mit dem das Athenäum eröffnet wurde, demselben, das sich Jakob Grimm noch 1804 vollständig aus dem Athenäum abschrieb, weil er kein Geld hatte, das Buch zu kaufen, schrieb Schleiermacher an Wilhelm begeistert: „Von der Materie nichts zu sagen, so sind Sie mit der Form ganz an der Vollendung". [11]) Dann über die unvergleichliche Kritik von Matthis-

[9]) Gedruckt bei Klette, Verzeichnis der von A. W. Schlegel nachgelassenen Briefsammlung, 1868, S. VII. [10]) Schleiermacher an Charlotte Br. I, 176. [11]) Schleiermacher an Wilhelm Schlegel, 27. Februar 1798, Walzel 357.

son, Voß und Schmidt, die neben seiner Besprechung Garves erschien: „Tausend Dank für Ihre alles andere weit hinter sich zurücklassende Teufelei. Sie sind nun von einer solchen Glorie von höllischem Feuer umstrahlt, daß man nicht mehr daran denken darf, einen andern Teufel anzubeten als Sie. Welche Gründlichkeit in dieser Kritik und welches Leben! Und nun der Wettgesang oben drauf — ich schwöre Ihnen, ich bin ganz außer mir. Nun, wenn das nicht wirkt, so muß man's aufgeben. Meinem Garve müssen Sie nun den Vortritt gönnen, damit er wenigstens das kurze Leben behalte, bis man an die Dichter kommt." [12]) Und als darauf neben seiner eigenen Charakteristik Engels die Kritik von Parnys Götterkrieg kam: „Ihre Kritiken haben etwas ganz Göttliches und Unnachahmliches; sie strahlen so hell und weit nach allen Seiten die Theorie aus und werfen so leicht und natürlich das Licht wieder zurück auf den eigentlichen Gegenstand; es ist eine rechte Wonne, sie zu studieren. Wer daneben steht, wird allemal erdrückt, und wenn er auch sein Bestes getan hat; aber das tut nichts." [13]) Es war die glücklichste Zeit in Wilhelm Schlegels kritischer Tätigkeit. Nun erschienen die Gedichte Wilhelms, und Schleiermacher stellte mit großer Feinheit ihre Formvollendung in den Vordergrund. „Ihre Gedichte habe ich studiert und studiere sie noch mit großem Eifer und Lust — ich kann aber nicht sagen, daß sie mir Mut zur Poesie gemacht hätten; denn es so zu können, ist doch unendlich schwer, und es nicht so zu wollen, ist unerlaubt. Es wäre vergeblich, wenn ich herausfuchen wollte, was mich vorzüglich affiziert hat; höchstens könnte ich einige wenige Stücke nennen, die es minder getan haben. Anfangs glaubte ich die Kunst nur in den Sonetten, die ich deshalb zuerst las, bewundern zu können, hernach habe ich sie in allem Übrigen fast ebenso vollendet gefunden, und dagegen auch in den Sonetten so vieles, was mir außer der Kunst sehr wert ist. Noch heute habe ich Nikon und Heliodora mit unendlicher Freude gelesen und mich gefragt, ob es mir wohl erlaubt sein könnte, einen Roman zu schreiben, wenn ich nicht so etwas machen lerne? Und ob ich es je können werde, woran ich denn demütig zweifle." [14]) Es ist durchsichtig genug, daß er diese Poesien als Kunstübungen betrachtete; er fand später, sie kämen ihm ganz vor wie aus der alexandrinischen Epoche, aber in dieser Gattung sehr vollendet. Doch wandte er selber sich mit Proben metrischer Versuche an Wilhelm, korrespondierte lebhaft mit ihm über die Zeitmessung von Voß und das Problem der Trochäen im Hexa-

[12]) Ath. 3, 139 ff. Schleiermacher an Wilhelm vom 18. Januar 1800, Euphorion 1914, S. 736. [13]) Athen. 3, 252. Schleiermacher an Wilhelm vom 28. Juni 1800, Euphorion 746. [14]) Schleiermacher an Wilhelm vom 27. Mai 1800, Euph. 743.

meter und ergötzte sich an dem Gedanken, wenn Plato erst vollendet sei, mit ihm gemeinsam die alten Dichter zu übersetzen. [15])

In Ludwig Tieck trat nun um dieselbe Zeit das reichste dichterische Vermögen dieser jungen Generation zu dem sich bildenden Kreise. Ihm gab die Natur eine ungemeine Anlage mit, Stimmungen bis zur tiefsten Erschütterung aller Gemütskräfte in sich zu durchleben und aus ihnen Gestalten zu erzeugen vermöge einer leicht und willkürlich bildenden Phantasie. Es geschieht öfter, daß eine solche außerordentliche Kraft alles, was sich ihr von Elementen des Lebens nähert, als Stoff verzehrt und daß so die wahrhafte und tiefe persönliche Entwicklung, welche die Größe des Dichters so gut als die des Denkers ausmacht, mitten in der Fülle von Lebens- und Gedankenreichtum doch nicht zustande kommt. Irre ich nicht, so war dies bei Tieck der Fall.

Er war ein Kind jenes jungen Berlin, in dessen Gesellschaft die Lebensansichten der Goetheschen Dichtung Wahrheit werden sollten. Auf dem berühmten Gedikeschen Gymnasium gaben damals die jungen Lehrer, die der neuen Zeit angehörten, Anleitung, Gedichte, ja ganze Dramen anzufertigen; die Theaterleidenschaft war epidemisch. Auf abgelegenen Plätzen im Tiergarten führten die Primaner Gerstenbergs Ugolino und ähnliche Dramen auf, und später war ihre Bühne in Reichardts Hause, einem der ersten Sammelplätze des jungen Berlin; hier wurde vor und hinter den Kulissen gespielt. Ludwig war überall in diesem Treiben der Erste. Es ist kein Zweifel, daß es in seiner Macht gestanden hätte, der größte deutsche Schauspieler zu werden; eine edle, schlanke Gestalt, eine umfangreiche, klangvolle Stimme und ein höchst ausdrucksvolles Gesicht standen seiner genialen Gabe, Stimmungen und Zustände nachzuerleben und nachzugestalten, zu Gebote. Damals hob seine lebenslange Leidenschaft für die Bühne und Shakespeare an, die rätselhaft ist, wenn man seine Unfähigkeit zu dramatischen Schöpfungen bemerkt, aber sehr erklärlich, wenn man das ganz einzige nachschaffende Talent des Schauspielers in ihm ins Auge faßt. Die jungen Lehrer, Rambach, Bernhardi, die mit dem Genie auf gleichem Fuß verkehrten, waren gewissenlos genug, es für ihre literarischen Tagelöhnerarbeiten in Dienst zu nehmen. Er selber hatte von Kind auf an Götz von Berlichingen, Ugolino und den düstersten Tragödien Shakespeares seine Phantasie genährt. Er lernte nun, ehe er noch zu leben begonnen hatte, das Furchtbarste in seiner Weise nachempfinden und mit starken Farben wiedergeben. Er nahm es wie ein Alltägliches, fast wie Märchen, die man Kindern erzählt, und es war eine gerechte Vergeltung, daß er auch in zukünftigen Tagen es nie anders als in

[15]) An Brinkmann Br. IV, 63—65, Euphorion 1914, S. 771.

einer Art von Märchenstil darstellen sollte. Als Schülerarbeit hatte er einem etwas einfältigen Freunde, namens Schmohl, die grausenhafte Erzählung Abdallah in die Hände geschoben, und jetzt arbeitete er in Rambachs Dienst in derselben Weise weiter. Erwägt man diese ganze seltsame Jugendentwicklung, diese Frühreife, welche Aufgaben und Genüsse eines halben Lebens vorwegnahm, Götz und die Räuber als erste Lektüre, eine fast noch kindliche Phantasie von Schauer- und Räubergeschichten erfüllt, eine fesselloſe Entwicklung, ja eine Überreizung der Einbildungskraft, bevor ernste Studien, ein stetiger Lebensplan und ein fester Wille sich gebildet hatten, dann muß man in dieser Verkettung von Ursachen die ganze Richtung jener ungemeinen dichterischen Kraft, die Tieck mitgegeben war, vorausbestimmt sehen. Es war notwendig, daß er einem Wechsel übermütiger Laune und tiefster Melancholie verfiel. Es mußte sich in ihm etwas von der Art des Schauspielers bilden, der die ganze Fülle menschlicher Stimmungen, Gemütserschütterungen, Lebensstoffe verbraucht, ohne von ihnen wahrhaft und zusammenhängend gebildet zu werden, und unwiderstehlich zerrüttete diese Übermacht des Stimmungs- und Phantasielebens noch in der Kraft der Jugend sein Nervensystem und seine Gesundheit. Die dämonische Gewalt der Phantasie ward der innerste Kern seiner Dichtung.

So darf man sagen, wenn man seine ganze dichterische Laufbahn überblickt, die damals, in den ersten neunziger Jahren des 18. Jahrhunderts, begann, um erst kurz vor der Mitte des 19. zu endigen; er schien die Dichtung seiner Zeit zu beherrschen, weil jedes große Lebens- und Bildungselement, wie es im Laufe der Zeit auftauchte, sein Genie des Stimmungslebens und der Phantasie befruchtete: der Sinn für das Wunderbare und Grausenvolle, dann Goethes unendliche Kunst dichterischen Anschauens und Gestaltens in der Prosa des Wilhelm Meister und in der Lyrik, später die Naturphilosophie, die religiöse Bewegung, im Alter noch die sozialen Probleme und die neue Form der Novelle. Aber dies alles drang nicht in die Tiefe seiner Bildung; keine jener Strömungen wurde in den Lauf einer bedeutenden persönlichen Entwicklung aufgenommen. Tiecks Dichtungen zeigen allenthalben den Anempfinder im großen Stil. In den höchsten Flug seiner Imagination mischt sich eine unbezwingliche Neigung für das Alberne, das furchtbarste Schicksal erscheint bei ihm nicht tragisch; aus der feinsten, man möchte sagen schlauen Menschenbeobachtung erwächst ihm keine innere, zu vollem Abschluß geführte Gestaltung eines bedeutenden Charakters, und aus unaufhörlichen Formstudien nicht jene wahre innere Form, die eben nur der Ausdruck eines positiven dichterischen Gehaltes ist.

Er begann mit naturalistischen Dichtungen. Das Erste, was von ihm gedruckt erschien, war der Schluß zur Geschichte vom berühmten Räuber

Matthias Klostermeier; in ihr hatte Rambach einen Menschen dargestellt, den nur die mangelhafte Einrichtung der Welt hinderte, ein Alexander oder Cäsar zu werden. Dann trat er noch einmal in derselben Weise für den Lehrer und Freund ein, als diesem die Erfindungskraft versagte, und stattete „die eiserne Maske" mit einem Schluß aus, der mit ganz neuen Folterqualen des Gewissens und Schrecknissen des Untergangs Rambachs Leistung überbot. Solche Dinge erfüllten seinen Kopf, als er den Abdallah dichtete (1793), als er den Plan des Lovell entwarf (1792). Das Schema beider Dichtungen ist im Geisterseher: eine feurige, edle, von Leidenschaften beherrschte, von der Phantasie geleitete Natur fällt einem Verführer zum Opfer, der ein Netz ausgesuchter Künste über sie ausbreitet. Eine wilde, pantheistische Philosophie durchdringt alles, wie sie seit Werther in den jungen Köpfen spukte. „Die Welt ist ein Gesang, wo ein Ton den andern verschlingt und vom nächsten verschlungen wird." Die Gestalten und Stimmungen des William Lovell lasteten vier Jahre lang auf seiner Seele, und seine eigenen Schilderungen von den beinahe sein Leben bedrohenden körperlich-seelischen Zuständen dieser Zeit werden durch Wackenroders Briefe bestätigt. „Wann wirst Du von dieser unseligen Krankheit genesen? Unaufhörlich stürmst Du auf die Gesundheit Deines Körpers und Deiner Seele los: wie kannst Du etwas anderes als Unbehagen empfinden?" In einer Nacht, nach zehnstündiger Vorlesung des Genius von Große, einer eben erschienenen Gespenstergeschichte, sprang er vom Bett auf, seine Gefährten zu wecken, mit dem Ruf „Ich werde rasend", und verfiel in Phantasien. In solcher Überreizung entsprang das furchtbare Gefühl von der völligen Fremdartigkeit der ganzen Welt, dem er später, besonders in den Märchen, einen so wunderbaren Ausdruck gab.

Allmählich drang dann auf den jungen Dichter jene ganze Reihenfolge literarischer Eindrücke ein, die auch der Jugend der beiden Schlegel die Richtung gegeben hatte. Auch er studierte in Göttingen Literatur, ward von der Beschäftigung mit Shakespeare und seinen Zeitgenossen, die durch die englischen Kritiker damals Mode geworden war, ergriffen, und in die spanische Literatur eingeführt. Daran knüpfte sich eine andere, den Schlegel damals noch fremde Richtung des Arbeitens. Sein Jugendfreund Wackenroder war durch E. J. Koch in die gelehrte Beschäftigung mit unserer alten deutschen Literatur eingeführt worden; auch hier ward ein bis dahin in gelehrter Stille, Genauigkeit und Trockenheit gepflegtes Studium durch die dichterische Empfänglichkeit der jungen Generation zu einem freien Wiederverständnis erhoben; auf den Bibliotheken von Göttingen, Kassel und Wolfenbüttel, vor den Häusern von Albrecht Dürer und Hans Sachs stieg vor dem geistigen Auge des edlen Wackenroder und seines allmählich

von ihm für diese Zeiten gewonnenen Freundes die versunkene Welt jener Tage wieder empor, und ihre Phantasie bevölkerte unwillkürlich mit ihren Gestalten die altertümlich anmutenden Straßen von Nürnberg. Und nun trat zu dem allem der für Tiecks Kunst entscheidende Eindruck in Wilhelm Meister; diese Heiterkeit der Betrachtung, diese Kunst der Darstellung unterwarf sich von da ab alle Stoffe und Stimmungen in seinen bleibenden Werken.

So bildete sich, indem diese Eindrücke auf seine schon fertige dichterische Individualität einwirkten, die ihm eigene dramatische und erzählende Kunstart. Was er von Shakespeares dramatischer Form in sich aufzunehmen vermochte, zeigt die Abhandlung über den Sturm (1793). Hier findet er, daß Shakespeare vielleicht an den Traumbildern das Verfahren der Phantasie beobachtet habe; er hebt die Vermischung von Lachen und Weinen hervor, die Einfügung von Liedern und Musik in den Gang der Handlung. Dem entspricht, daß die Form von Locrin, den er für ein echtes Stück Shakespeares hielt, ihn vor allem entzückte [16]). So konnte der Shakespeare-Begeisterte jene seltsame Form des Schauspiels gestalten, in der die dramatischen Märchen, wie Genoveva und Oktavian, freilich auch durch spanische Vorbilder beeinflußt, geschrieben sind. Viel inniger indes verschmolz sich die von Goethe gestaltete Prosa mit dieser dichterischen Individualität.

Den ersten Stoff für diese Formen in Schauspiel und Erzählung führte ihm abermals eine Art von literarischer Tagelöhnerarbeit zu, und nichts ist bezeichnender für sein ungemeines Talent und seinen unbestimmten Charakter. Er hatte für Nicolai die Fortsetzung einer Sammlung von Erzählungen übernommen, die von Musäus, dem Verfasser der Volksmärchen, begonnen war. Ganze Waschkörbe französischer Geschichten hatte ihm der Verleger als Stoff in seine Wohnung gesandt. So waren psychologische Erzählungen aus der Gesellschaft, Vorläufer der späteren Novellen, und Märchen entstanden; aber sie dienten zunächst nur dem gewöhnlichen Bedürfnis und verdienen nicht, heute von irgend jemandem wieder gelesen zu werden. Man glaubt nicht selten in der Gesellschaft Kotzebuescher Gestalten zu sein; freilich eines unterscheidet Tieck auch hier: diese haltlosen Naturen nehmen ihre Entschlüsse nicht wie selbstverständlich hin, sondern sie unterliegen einem unnennbaren Grauen über ihre innere Unfreiheit. Tiecks Bedeutung begann

[16]) Zu seiner späteren Äußerung über den Einfluß dieses Schauspiels auf ihn tritt ein Briefzeugnis, das in seine damaligen Shakespearestudien blicken läßt. Er schrieb an Wilhelm Schlegel, undatiert, 1797: „Halten Sie die sieben sogenannten falschen Stücke von Shakespeare für echt? Ich bin jetzt ordentlich davon überzeugt. Wahrscheinlich ist Locrin Shakespeares erstes dramatisches Produkt gewesen und schon in dieser Beziehung unendlich interessant." Handschr.

erst, als er die Märchenstoffe mit seinem dämonischen Stimmungsleben erfüllte und über diese Welt den Glanz der schönsten Prosa Goethes ausbreitete oder auch sie in die phantastischen Formen seines Lustspiels kleidete.

Die ganze dichterische Generation Tiecks hat nichts Vollendeteres hervorgebracht, als die erzählenden Märchen, die so entstanden und seit 1796 hervortraten, wie Ekbert, die Elfen, der Runenberg. Denn allen größeren Entwürfen fehlt die innere oder die äußere Vollendung. Naturpoesie, der tiefste Zug dieser Epoche, die Stimmungen eines träumenden Pantheismus finden hier die Form, die sie ganz zu erfüllen vermögen. Wie die aufgeregte Einbildungskraft eines einsamen Wanderers im nächtigen Walde aus den Schatten, die über seinen Pfad fallen, gespenstige Bilder zu formen geschäftig ist, so erheben sich in diesen Märchen aus den Tiefen der Natur die Gestalten, die, während sie sich verwandeln vor unseren Blicken, mit denselben geheimnisvollen Augen immerfort uns anschauen, den Augen des alle Schrecken und alle Lust der Welt in sich tragenden Pan. Die Natur, wie sie Tieck erschien, ist eine dämonische Phantasie. Unter ihrem Stern sind seine Menschen geboren, ihre Seele ist ein Spiel elementarer Stimmungen. Andacht und Grauen, Wanderlust und Heimatlosigkeit, eine grenzenlose, gegenstandslose Wehmut, solche dunkle Gewalten bilden ihren inneren Kern. Fernab stehen die sittlichen, die geschichtlichen Mächte, Wille und Weltverstand. Diese Menschen wollen nicht; die Natur in ihnen bewegt sich.

Tieck stand schon auf dem Höhepunkt seines künstlerischen Vermögens, ohne daß jemand außer dem gewöhnlichen Lesepublikum und dem engen Kreis seiner Freunde ihn beachtet hätte. Seine Schwester Sophie, Wackenroder, Bernhardi bildeten diesen enthusiastischen Kreis, der ihn seinen künftigen Ruhm vorausempfinden ließ. Es gibt aus dieser Zeit ein Relief von seines Bruders Hand, auf dem die Profile der beiden Geschwister, Ludwigs und Sophiens, überaus anmutig vereinigt sind; Ludwig blickt mit offenem Antlitz, weichen Zügen, mit dem Ausdruck einer dichterisch freien und doch noch beinahe kindlichen Anschauung in die Welt [17]).

Man bemerkt auch hier wieder die Zufälligkeit der ersten Beziehungen. Friedrich Schlegel, gerade der aus dem neuen Kreise, der zeitlebens eine starke innere Antipathie gegen Tieck behielt, knüpfte im Interesse des Reichardtschen Journals Lyzeum mit ihm die früheste Verbindung an [18]).

[17]) Aus Wilhelm Schlegels Nachlaß. [18]) Briefe an Tieck III (1864), 311, undatiert. Vor Wilhelms Kritiken bestand diese Beziehung; von diesen ist dann die erste den 19. Oktober 1797 erschienen, die des Blaubart und des gestiefelten Katers in der Jenaer Lit.-Ztg. Friedrichs Absage an Reichardt aber ist vom 28. November 1797 datiert (Walzel S. 319). „Mein Bruder",

Es handelte sich damals schon um den berühmten Aufsatz über Shakespeare, der dann jedes Jahr einer neuen Zeitschrift versprochen und niemals geschrieben worden ist. Friedrich sah bald, wie einsam Tieck damals stand. „Hier", sagte er noch Ende 1797, „ist alles wider ihn und nimmt die Partie, seine Sachen geradezu schlecht zu finden." Von den Verlegern kümmerlich bezahlt, beging er damals die Ungeschicktheit, auch Friedrich um Geld anzugehen, „womit er bei mir freilich an den unrechten Mann kam".

So ward für ihn von entscheidendem Wert, daß Wilhelm Schlegel, der berühmte Kritiker, ihn aus seiner Dunkelheit hervorzog und zuerst in der Jenaer Literaturzeitung, dann im Athenäum den wahren Dichter in ihm freudig begrüßte. „Ich verehre die Kunst", erwiderte Tieck im Ton eines bescheidenen Anfängers auf Wilhelms Brief den 23. Dezember 1797, „und ich bete sie an; es ist die Gottheit, an die ich glaube, und darum möchte ich wohl einmal recht Gutes hervorbringen. Bis jetzt habe ich meine Arbeiten oder wie ich es nennen soll, zu sehr verachtet, und mich wundert und freut es zu gleicher Zeit, daß sie gerade Ihnen in solchem Grade gefallen. Den Blaubart habe ich fast in einem Abend geschrieben, ebenso den Kater. Ich habe, Ihren Bruder ausgenommen, bis jetzt noch keinen Menschen gefunden, der mir etwas hätte sagen können, und da es mir nun gelungen ist, so denke ich auch besser zu werden." Hätte doch eine gleich mächtige Stimme den edlen, einsamen Hölderlin emporgehoben! Wilhelms kritisches Genie erkannte die Stärke Tiecks in der Prosa und in seinen Liedern; hier fand er ein tiefes und glückliches Studium Goethes, gegründet auf eine ursprüngliche Verwandtschaft, eine poetische Richtung, in der die Phantasie frei ohne moralische Nebengedanken herrschte. Aber sein scharfes Auge für die dichterische Form sah ebenso in ihm das Unvermögen, sich zu einer entschiedenen Wirkung zu sammeln. „Er vergesse nicht, daß alle Wirkung der Kunst einem Brennpunkte gleicht, diesseits und jenseits dessen es nicht zündet, und achte sein schönes Talent genug, um nichts Geringeres leisten zu wollen als das Beste, was er vermag." Diese Schwäche war leider mit Tiecks dichterischem Verfahren notwendig verknüpft; er brachte, was in ihm reif geworden war, nie stetig und gelassen, wie ein wahrer Künstler, auf das Papier, sondern stoßweise und so, daß er über diesen ersten Wurf nicht hinauszugehen, ihn nicht

fügt er hinzu, „läßt Sie herzlich grüßen und hat große Freude an Ihren Werken und an den Nachrichten, die ich ihm von Ihnen habe geben können." Hierauf erfolgte dann die Übersendung der Volksmärchen und ein Brief Tiecks. „Theuerster Freund, verzeihen Sie wenn ich Sie so nenne, denn ich wünsche mir jetzt nichts so sehr als Ihre Bekanntschaft und Freundschaft." (Tieck an Wilhelm Schlegel, undat. handschr.). Der Brief W. Schlegels vom 11. Dez. (Briefe an Tieck III S. 225) ist 1797 zu datieren; Tiecks Antwort vom 23. 12. ist jetzt gedruckt bei Fränkel. Aus der Frühzeit der Romantik (1907) S. 83 ff.

rückwärts durchzuarbeiten vermochte: 20 Jahre danach mußte Wilhelm sein Urteil über ihn mit demselben Tadel beschließen, mit dem er begonnen hatte: daß „der reichbegabte Künstler sich niemals entschließen konnte, anders als alla prima zu malen", daß er daher die dramatische und metrische Form vernachlässige und von der Fülle und Leichtigkeit des ersten Wurfs in die Breite gezogen werde [19]). Wie dieser Mangel innerer Form tiefer in seiner Individualität gegründet war, wollte Wilhelm nicht sehen; die zwei andern Glieder des neuen Kreises sahen es um so deutlicher.

Gerade der Vergleich mit Schleiermacher machte Friedrich die ganze Schwäche in der sittlichen Bildung Tiecks sichtbar [20]). Friedrich fand nicht ein Körnchen von Charakter in ihm. Er pflegte ihn, anspielend darauf, daß der alte Nicolai Wilhelm als einen hoffnungsvollen Jüngling bezeichnet hatte, den „hoffnungslosen Jüngling der deutschen Literatur" zu nennen und war unerschöpflich in Scherzen über ihn. In demselben Sinn schrieb Schleiermacher an Wilhelm: „Ihre Form für Tieck meint Ihr Bruder schon ebenso vollkommen gefunden zu haben als Sie Tiecks Form. Sie schrieben nemlich immer von vortrefflich und von 2 L.'dor; mit dem ersten würde es aber wol immer Zeit haben, und zum letzten, glaube ich, geht der Weg auch nur durch fortgesetzte Protektion [21])." In so scharfen Beurteilungen der Person Tiecks lag ein nicht geringer Teil Wahrheit. Sein intimster Freund in dieser Zeit war Bernhardi; die boshafte Schilderung, die dieser in den „sechs Stunden aus Finks Leben" entworfen hat und die wir weit entfernt sind, als wahrheitsgetreu zu betrachten, veranschaulicht doch wie in einem verzerrenden Hohlspiegel das, was auch Friedrich bemerkte. „Ach lassen Sie mich, sagte H., Sie verderben mir jedes Vergnügen durch diese verdammte Nachlässigkeit." „Wer verdirbt denn, sagte Fink kalt, ich verlange ja nur, was ich gebe, Toleranz." — „Es ist Ihr ewiger Fehler, jedes Ding nur von einer Seite anzusehn." „Unser ganzes Leben ist so schal, so prosaisch, daß wir ohne poetische Fiktion gar nicht leben können." [22]) Das war Tieck, wie er sich auch als Ludwig Wandel selber gezeichnet und wie er so viel von seinem Selbst in den Lovell gelegt hat.

Andrerseits liebte Schleiermacher das „ungeheure Talent" Tiecks. Er hatte mit diesen Schöpfungen einer schrankenlosen Einbildungskraft eine Sympathie, die wir heute schwerlich teilen. So fand er die verkehrte Welt sehr witzig: „Ich habe schrecklich lachen müssen; der Tieck ist doch einzig in seiner Art." Er verteidigte die Originalität dieses Lustspiels gegen Henriette

[19]) Wilhelm Schlegels kritische Schriften I, 1828, 318 ff.; vergl. Köpke, nachgel. Schriften Tiecks I, 1855, Vorr. VIII. [20]) Friedrich an Wilhelm, Walzel S. 322. [21]) Schleiermacher an Wilhelm Schlegel, 15. Januar 1798, Walzel 346. [22]) In Bernhardis Bambocciaden (I, 137 ff.) erschienen.

Herz: „Daß Ihnen bei der verkehrten Welt der Kater so oft eingefallen ist, ist wohl nur die Neuheit und die Identität der Form; denn die Reflexion der Personen über die Konfusion des Stückes und alles Ähnliche gehört wesentlich mit zur Form, und im Materiellen werden Sie wohl keine Wiederholung gefunden haben." Er gab schließlich das Gesamturteil, bei dem er dann wohl immer geblieben ist: „Ich überzeuge mich, daß Tieck sehr viel ist für die deutsche Literatur und zwar etwas, was weder Goethe noch Schiller noch Richter sein können und was vielleicht außer ihm jetzt niemand sein kann." Nur beklagt er, daß auch Tieck, wie Friedrich, mit seinen Arbeiten sich eilen müsse, und sieht deutlich voraus, daß Tieck in jener höheren dichterischen Kritik, welche die beiden Schlegel geschaffen, schwerlich etwas Ebenbürtiges zu leisten imstande sein werde, trotz aller Verheißungen über das neue Verständnis Shakespeares [23]). Tieck seinerseits empfing von dem in der Geselligkeit meist wortkargen Schleiermacher erst durch die Reden über Religion eine Anregung, die alsdann um so mächtiger war. Wie dankbar er Schleiermacher für seine begeisterte Teilnahme an den Dichtungen dieser Jahre war, spricht die Widmung des ersten Teils vom Phantasus aus, die in der Erinnerung jener Epoche geschrieben ist [24]).

Zu diesen Genossen trat auch Tiecks Schwager Bernhardi. Er war älter als die andern Freunde, von dunkler, südlicher Gesichtsbildung, aus der Scharfsinn, Laune und Derbheit sprachen. Seine Natur war zerlegend, Scharfsinn, Beobachtung und Witz herrschten in ihr vor. Seine Arbeiten über Sprachwissenschaft, die später von Humboldt ehrenvoll anerkannt worden sind, waren damals im ersten Entstehen; dagegen warf er seine kritischen Schwärmer umher, auf die Bühne, deren Verwaltung er neckte, in die gelehrte Welt, sehr gern auch zwischen seine Freunde. Der neue Berliner Geist war in ihm auch in seinen bedenklichen Seiten zu spüren. Ich wüßte kein Wort von ihm, das geeigneter wäre, seine skeptische Stellung der moralischen Welt gegenüber zu bezeichnen als die Bemerkung in der Erzählung von dem Manne, der mit seinem Verstande aufs reine gekommen: „Kurz die ganze Stadt wußte nichts Böses von ihm, die ganze Stadt achtete ihn und bediente sich seines Rates und Beistandes, und die ganze Stadt konnte ihn nicht wohl leiden. Man sieht, daß dieses ein Mann von Grundsätzen war." Dies ist die Gesinnung in den Bambocciaden, welche Schilderungen der

[23]) Urteile Schleiermachers über Tieck Br. I, 219, 220, 228, 247, 387, III, 186, 203. Über Tiecks Zukunft in der dichterischen Kritik Friedrich an Wilhelm, den 31. Oktober 1797: „Mit Tieck dächte ich warteten wir erst ab, wie er sich im kritischen Fache zeigt. Ich erwarte manches Gute von ihm zur Charakteristik des individuellen Tons mancher Shakespeareschen Stücke, aber auch weiter nichts." (Walzel S. 303.) [24]) T.s Ges. Schriften, 4 Teil, 1828.

Gesellschaft entworfen, von einer listigen Menschenbeobachtung, wenig eingeschränkt durch Wahrheitssinn oder andere Grundsätze der Sittlichkeit. Schleiermacher betrachtete Bernhardi mit unverhohlener Antipathie; „wenn der Tieck" schrieb er, „sich doch den Bernhardi nicht angeschafft hätte, ich gäbe was drum." [25]) Wilhelm dagegen stand durch seine innige Freundschaft für die Schwester Tiecks, die mit Bernhardi verheiratet war, zu diesem in nahen Beziehungen.

Niemand in diesem ganzen Kreise wäre Schleiermacher so verwandt gewesen als Wackenroder, der damals, im Frühjahr 1798, 25 Jahre alt, starb. Seine einfache, ernste, tiefe Seele atmete in einem religiösen Enthusiasmus als der Grundstimmung alles künstlerischen Schaffens und Verstehens. So ahnte er die Wahrheiten, die Schleiermacher entdecken sollte, und so näherte sich in ihm das dichterische Stimmungsleben der jungen Generation den Ideen des religiösen Forschers. „Die Weltweisen sind, aus einem an sich löblichen Eifer für die Wahrheit, irre gegangen; sie haben die Geheimnisse des Himmels aufdecken und unter die irdischen Dinge in irdische Beleuchtung stellen wollen und die dunklen Gefühle von denselben, mit kühner Verfechtung ihres Rechtes, aus ihrer Brust verstoßen. Vermag der schwache Mensch die Geheimnisse des Himmels aufzuhellen? Glaubt er verwegen ans Licht ziehen zu können, was Gott mit seiner Hand bedeckt? Darf er wohl die dunkeln Gefühle, welche wie verhüllte Engel zu uns herniedersteigen, hochmütig von sich weisen?" In dieser Fülle der Gefühle lebend fand er sich in den Zeiten frommen Glaubens, in der Reformationsepoche besonders, wo Religion das ganze Leben umschloß und weihte, heimischer als in der Gegenwart. „In vorigen Zeiten war es nämlich Sitte, das Leben als ein schönes Handwerk oder Gewerbe zu betrachten, zu welchem sich alle Menschen bekennen. Gott ward für den Werkmeister angesehen, die Taufe für den Lehrbrief, unser Wallen auf Erden für die Wanderschaft. Die Religion aber war den Menschen das schöne Erklärungsbuch, wodurch sie das Leben erst recht verstehen und einsehen konnten, wozu es da sei und nach welchen Gesetzen und Regeln sie die Arbeit des Lebens am sichersten und richtigsten vollführen könnten. Ohne Religion schien das Leben ihnen nur ein wildes, wüstes Spiel." [26]) Auch die Kunst, die ihm, wie seinen Zeitgenossen, die Seele erfüllte, war einst von frommem Glauben getragen und geheiligt gewesen; sie war damals eine göttliche Sprache, nicht ein Spiel der Sinnlichkeit; und nahe erschien ihm die Zeit, in der sie wieder durch ihre Bilder das Höchste aussprechen werde, mit der ihr eigenen göttlichen Kraft über das Menschengemüt. Es waren wenige innige, einfache An-

[25]) Br. I, 219. [26]) Herzensergießungen eines Klosterbruders 1797, S. 135 f., Phantasien über die Kunst 1799, S. 1 ff.

schauungen, die den Gesichtskreis Wackenroders ausmachten. Dieselbe Einförmigkeit herrscht in seiner dichterischen Erfindung, aber in dieser Umgrenzung war er freilich der originalste unter all seinen Genossen. „Mir ist", urteilte Friedrich, „Wackenroder der liebste aus dieser ganzen Kunstschule. Er hat wohl mehr Genie als Tieck, aber dieser gewiß mehr Verstand" [27]). Von Schleiermacher finde ich weder ein Urteil über ihn noch eine Andeutung, daß er ihm persönlich begegnet wäre oder mit seinen Werken sich beschäftigt hätte [28]).

Die Dichtung der jungen Generation setzte hier einen neuen Zweig an, der an Blüten reicher werden sollte als vielleicht irgendein anderer. Es lag nicht minder in ihrer Verbindung mit dem Wiederverständnis dichterischer Epochen und Individualitäten als in ihrer Vorliebe für die von der Phantasie beherrschten Charaktere, daß sie künstlerische Naturen am liebsten zu ihren Helden erwählte. Als Wackenroder mit seinem Freunde am Grabe Dürers zu Nürnberg stand, als der Sinn dieser großen deutschen Zeiten und ihrer Künstler in allen Straßen und Denkmalen der wunderbaren Stadt ihn umgab, bildete sich in seiner Seele die Geschichte von einem deutschen Maler aus Nürnberg, einem Schüler Dürers, den es aus der Enge des deutschen Kunstlebens nach Italien treibt. Es konnte kein Plan besser ersonnen werden, um den Geist des deutschen Bürgerlebens, aus dem unsere Kunst entsprang, der italienischen Gesellschaft und ihrer Kunstentwicklung gegenüberzustellen. Dieser Vorwurf lag dann Tiecks Sternbald zugrunde, eine Tatsache, die mir aus der Abwägung aller Äußerungen Tiecks und seiner Freunde hervorzugehen scheint. Wie Wackenroders Briefe an Tieck zeigen, daß dieser nur langsam in die Begeisterung für altdeutsche Art und Kunst hineingezogen wurde, blieb auch später seine bedeutungsvolle Einwirkung in dieser Richtung an Tiefe und Gelehrsamkeit hinter der des Freundes zurück. Aus Wackenroders edlem Gemüt kam der einfache und innige Ton, den die Phantasien anschlagen und der in Sternbald weiterklingt; die Erfindung, die diese geschichtlichen Anschauungen, diese Gemütstöne miteinander verknüpft, scheint sein Eigentum [29]).

[27]) An Wilhelm, Walzel S. 307. [28]) *Vielleicht liegt eine Hindeutung vor — dann allerdings zugleich eine Kritik — an der Stelle der Reden über die Religion, wo vom Verhältnis zwischen Religion und Kunst gesagt wird: „Ergießungen des Herzens schweben ihnen immer auf den Lippen und kehren immer wieder zurück, weil sie den letzten Grund ihres Sehnens noch nicht finden können". Reden 1. A. S. 169, Th. I 308 f.* [29]) Friedrich an Wilhelm, 13. April 1798 (Walzel S. 385): „Antheil mag Tieck am Klosterbruder wohl etwas haben, doch nicht so viel als er behauptet. Doch glaube ich thätest Du besser, gar keine Notiz davon zu nehmen, da doch gewiß das Herz im Klosterbruder von Wackenroder ist." Es fragt sich nun, wie man Tiecks Äußerungen über den Verfasser jenes Briefes eines deutschen Malers

Wackenroders Wirkung fließt im Sternbald mit der viel mächtigeren des Wilhelm Meister zusammen; eine wichtige Strömung unserer neueren Literatur nimmt hier ihren Ursprung. Florentin, Osterdingen, vieles in der Lucinde, eine ganze Flut von Künstlerromanen gehören ihr an und bis in Tiecks Dichternovellen, in Mörikes Maler Nolten selbst herrschen dieselben Gestalten und Schicksale, die nämliche Betrachtungsweise derselben und eine übereinstimmende Kunstform der Darstellung.

Die Phantasie mancher Epochen ist völlig beherrscht durch dichterisch schon ausgeprägte Bilder, durch bestimmte sich fortpflanzende Formen der künstlerischen Auffassung von Natur und Leben und Menschen. Solchen Einfluß auf die damalige junge Dichtergeneration gewann von allen Schöpfungen Lessings, Goethes, Schillers allein Wilhelm Meister, ja bis auf diesen Tag hat auf die dichterische Phantasie unserer Nation keine andere Schöpfung unserer großen Epoche so tiefgreifend eingewirkt als dieser Roman. Ich möchte die Romane, welche die Schule des Wilhelm Meister ausmachen (denn Rousseaus verwandte Kunstform wirkte auf sie nicht fort), Bildungsromane nennen. Goethes Werk zeigt menschliche Ausbildung in verschiedenen Stufen, Gestalten, Lebensepochen. Es erfüllt mit Behagen, weil es nicht die ganze Welt samt ihren Mißbildungen und dem Kampf böser Leidenschaften um die Existenz schildert; der spröde Stoff des Lebens ist ausgeschieden. Und über die dargestellten Gestalten erhebt das Auge sich zu dem Darstellenden, denn viel tiefer noch als irgendein einzelner Gegenstand wirkt diese künstlerische Form des Lebens und der Welt. Aber nicht nur das Verfahren der Phantasie, die wirkliche Welt zu poetisieren, wirkte, sondern dieser Roman bestimmte bis in den Grundriß und die einzelnen Gestalten hinein die folgenden Werke. Schon was sich an Wackenroders Erfindung im Sternbald anschließt, erscheint nur als Umbildung goethischer Gestalten. Auch hier ist der Faden die Bildungsgeschichte eines vermöge der Kunst auf-

aus Rom, der den Plan des Sternbald enthält, beurteilt. In der besonderen Ausgabe der Wackenroder angehörigen Bestandteile der Herzensergießungen und Phantasien bemerkt Tieck ausdrücklich: er habe in diesem Aufsatz nur „einiges umgeschrieben und hinzugefügt". Also dieser Brief lag im wesentlichen fertig von Wackenroders Hand vor. Die Erklärung Tiecks in der Nachschrift des Sternbald (1798, S. 374), jener Brief sei „von seiner Hand", kann sich daher wohl nur auf seine schriftstellerische Umarbeitung beziehen. Und hierdurch wird nun Tiecks Äußerung in derselben Nachschrift näher bestimmt. „Nach jenem Buch hatten wir uns vorgenommen, die Geschichte eines Künstlers zu schreiben, und so entstand der Plan zu gegenwärtigem Roman. In einem gewissen Sinne gehört meinem Freund ein Theil des Werks, ob ihn gleich seine Krankheit hinderte, die Stellen wirklich auszuarbeiten, die er übernommen hatte." Außer diesem Brief ist für die Entstehung des Sternbald in den Herzensergießungen das Ehrengedächtnis Albrecht Dürers wichtig. S. 109 ff.

strebenden Kaufmannssohnes, der im Verlauf verschiedener Abenteuer in die vornehme Gesellschaft gelangt. Auch hier erhält dies Schema seine Einheit durch Goethes schöne Erfindung: das flüchtige Bild eines Mädchens verwebt sich in seine Jugendträume am Beginn, und durch mannigfache Schicksale hindurch werden wir dann zu Wiederfinden und Wiedervereinigung geführt, und um die Ähnlichkeit zu vollenden, wird auch hier das Bündnis durch eine Schwester der Geliebten, eine Gräfin, vermittelt, in deren Schönheit vorausahnend schon die Geliebte verehrt wird. Dieses glückliche und für eine solche Bildungsgeschichte klassische Motiv, durch das vorübergehende Erscheinen der Geliebten am Beginn Einheit, durch ihr Verschwinden Freiheit für die mannigfachsten Verhältnisse und Spannung, endlich im Wiederfinden einen gewissermaßen providentiellen Abschluß zu gewinnen, hat, wie wenig es neu gewesen ist, seit Wilhelm Meister sich so tief in die Phantasie der Romandichter geprägt, als ob die Natur selber darauf führe. Auch die Erfindung des Titan, des einzigen mit künstlerischer Absicht gearbeiteten Romans von Jean Paul, schließt sich hierin an.

So begann der Künstlerroman sich in den jungen Dichtern zu entfalten, die sich zusammengefunden hatten. Dieselben Pfade würde Wilhelm Schlegel ohne Zweifel eingeschlagen haben, wenn er zur Ausarbeitung des Romans, mit dem er sich trug, gelangt wäre. Im Sommer 1798 reihte sich in den Kreis ein junger Dichter ein, der durch Jugendfreundschaft mit Friedrich verknüpft und durch den innersten Zug seiner Natur Schleiermacher verwandter war als irgendein anderer der Genossen; ihm war es vorbehalten, in der Gattung des Künstlerromans das Höchste zu erreichen.

Friedrich von Hardenberg war mit Friedrich Schlegel in einem Jahre geboren, aber in ganz andern Lebensverhältnissen. Diese sind, seiner Dichtung gleich, ein Nachklang der goethischen in einer einfacheren, stilleren Sphäre. In Weißenfels, wo sein Vater im Oberbergkollegium saß, und auf den Gütern der Eltern und des Oheims wuchs er auf. Bilder eines festen, glücklichen, bedeutenden Daseins umgaben ihn überall, und die Bahn seines Lebens war vorgezeichnet. Es erschien nach den patriarchalischen Gewohnheiten dieser in Thüringen sitzenden Beamtenaristokratie selbstverständlich, daß er sich irgendeinem Fach der Verwaltung widmete, mit aller Muße für seine persönliche Ausbildung, mit der ruhigen Aussicht auf eine seinen Talenten und seinen Familienverbindungen entsprechende Stellung. Nach innen schien seine Existenz durch die schlichte herrnhutische Frömmigkeit der Familie bestimmt. So kam er, 18 Jahre alt, in die philosophisch-dichterische Gärung von Jena; nur kurze Zeit faßte ihn der Wirbelwind, der dort so viele Jünglinge in eine literarische Bahn hineinriß; er sammelte sich bald wieder in dem Entschluß, durch juristische, mathematische, chemische Studien

sich für eine künftige Stellung in der Verwaltung vorzubereiten, ohne dabei den philosophischen und dichterischen Aufgaben zu entsagen.

Im Jahre 1792 traf er in Leipzig mit Friedrich Schlegel zusammen, der einiges von ihm früher schon im Druck gelesen hatte, anderes jetzt im persönlichen Verkehr mitgeteilt erhielt und damals ihm schon eine bedeutende, vielleicht große dichterische Zukunft voraussagte. „Rasch bis zur Wildheit, immer voll tätiger unruhiger Freude" – „launenhaft, heftig, treu" nennt er den neuen Genossen, der ihm in seinen Irrungen in der Tat ein treulicher Berater war. Aus ihrem Zusammenleben erwuchs in manchem Streit eine vertraute Jugendfreundschaft.

Er war noch nicht lange in die kursächsische Verwaltung in Tennstedt eingetreten, als er 1795 auf dem benachbarten Gute Grüningen Sophie von Kühn sah. Sie zählte erst 13 Jahre, aber der Eindruck ihres Wesens riß alle hin, die sie sahen. Sie willigte ein, ihm anzugehören; ein friedliches Glück schien sich vor ihm auszubreiten. Da trat im Sommer 1796 ein furchtbares Leiden hervor, und als sie im März 1797 erlag, war das Schicksal seines Lebens entschieden. „Wenn ich bisher in der Gegenwart und in der Hoffnung irdischen Glückes gelebt habe, so muß ich nunmehr ganz in der echten Zukunft und im Glauben an Gott und Unsterblichkeit leben."

Als eben die ersten Spuren von Sophiens Leiden sich zeigten, Ende Juli 1796, besuchte Friedrich Schlegel den Freund von Reichardts Sommersitz Giebichenstein aus. Schon damals fand er ihn völlig verändert, ganz in „Herrnhuterei", in „absoluter Schwärmerei". „Gleich den ersten Tag hat mich Hardenberg mit der Herrnhuterei so weit gebracht, daß ich nur auf der Stelle hätte fortreisen mögen"; aber er mußte ihn dann wieder, „trotz aller Verkehrtheit, in die er nun rettungslos versunken", lieb haben [30]). So hatten, ehe noch das Unglück seines Lebens über ihn hereinbrach, die religiösen Überzeugungen seiner Familie die Herrschaft wieder über ihn erlangt. Frommer Glaube hatte seine Blicke in die Ewigkeit gerichtet, bevor der Tod der Geliebten ihn der Erde entfremdete. Ein sonderbarer Entschluß, dem Ottiliens in den Wahlverwandtschaften ähnlich, erhob sich in seiner Seele, er wollte sterben, durch keine andere Gewalt als die seiner Sehnsucht, vermöge der Macht seines Willens, der den Tod begehrte. Der idyllische Reiz der Welt, in welcher er lebte, lenkte diesen Willen seiner beweglichen Seele tausendfach ab, aber aus der Stimmung, die diesem zugrunde lag, entwickelte sich ein Phantasieleben in der jenseitigen Welt. Mit Absicht, mit täglich sich wiederholender Anstrengung nährte er in sich, wie einst die Heiligen taten, diese Bilder. Die Verkettung all seiner Empfindungen mit der jenseitigen Welt, mit der abgeschiedenen Geliebten zehrte an seinem Leben.

[30]) Fr. Schlegel an Caroline. Dürrenberg, 2. Aug. 1796. Waitz I 393.

Ich glaube, daß aus der Vertiefung in die Schmerzen dieser ersten Zeit der Entwurf der Hymnen an die Nacht entstand. In jedem Falle sind sie die Frucht und das wahrhafte Abbild dieser Leiden [31]). Sie haben etwas, das mehr Grauen erwecken könnte als die schrecklichste Geschichte. Wie ein lang hingezogener rätselhafter Klageton, der mitten in der Nacht vernommen wird, scheint dieser Ausdruck der Todessehnsucht aus dem gepreßten Herzen des Einsamen hervorzubrechen.

Sie führen in die Dichtung der jungen Generation ein neues Element ein. Von der Nichtigkeit und dem Leiden des Daseins reden Schriften aller Zeitalter. Die Schmerzen, die auf allem Lebendigen lasten, prägen dem Antlitz der Welt einen Zug auf, der es uns gänzlich rätselhaft erscheinen läßt. Daher ist die menschliche Phantasie unermüdlich, eine andere künftige Gestalt unseres Daseins zu entwerfen. Die Ewigkeit, in welche die Hymnen hinausschauen, ist eine Schöpfung jener pantheistischen Hingabe an die Natur, in die Todessehnsucht und der christliche Gedanke der Wiedervereinigung sich wundersam mischen. Jenseit des Landes, wo das Licht in ewiger Unruhe hauset, dehnt sich zeitlos, raumlos das Reich jener Nacht aus, deren dämmernde Schatten in Dunkel und Schlaf sich über die Menschen ausbreiten. Ihre kristallene Woge quillt tief unter dem menschlichen Treiben, gemeinen Sinnen unvernehmlich. Wer von ihr trank, ist der Nacht ewig eigen; ihm wird Vergessenheit aller Schmerzen, Einigung mit den Geliebten, unaussprechliche Begeisterung. So kam einst über den Dichter in der Zeit seiner unsäglichen Schmerzen aus blauer Ferne, von den Höhen seiner alten Seligkeit Schlummer des Himmels, Nachtbegeisterung; er stand am Hügel der Geliebten, der Hügel ward zur Staubwolke, und durch die Wolke sah er ihre verklärten Züge. „In ihren Augen ruhte die Seligkeit; ich faßte ihre Hände."

Mannigfache heilsame Einwirkungen knüpften ihn wieder mit festeren Banden an das Leben. Im Sommer 1797 war Friedrich Schlegel bei seinem Bruder in Jena, und so fand, es scheint dicht vor Friedrichs Abreise,

[31]) Tieck (Novalis' Schriften, 4. Aufl., 1826, Vorwort S. XIV) setzt die Hymnen, obwohl mit den schwankenden Ausdrücken, die ihm so sehr zu Gebote stehen, in den Herbst des Todesjahres von Sophie, 1797; Just, der genauer zu sein pflegt, setzt sie (N.s Schriften III, herausg. von Tieck und von Bülow, 1846, S. 30) in das folgende Jahr, *Heilborn (Novalis, 1901, S. 118) erst in den Herbst 1799, Haym (Die romant. Schule 3. A., 1914, S. 393) läßt die Frage offen.* Darf ich meinem Stilgefühl trauen, so hat Tieck recht, was den ersten Entwurf betrifft; viele innere Anzeichen machen wahrscheinlich, daß er nicht der von Just angesetzten Zeit angehört. Dagegen empfinde ich im Stil eine Überarbeitung, die ihm von Schleiermachers Färbung etwas mitteilt, und das letzte Gedicht erscheint als ein fremdartiger, der Zeit seiner geistlichen Lieder angehöriger Zusatz.

zwischen Wilhelm Schlegel und Hardenberg hier die erste Begegnung statt; dieser fühlte sich wohl in Wilhelm Schlegels Hause; „das Liebste", schreibt Friedrich im Anfang August [32]), „in allen Euren Briefen war mir beinahe, daß Ihr Hardenberg so lieb gewonnen habt. Vielleicht schicke ich Euch das nächste Mal seinen Brief über Euch." Dann regten ihn Ritters bedeutende Arbeiten über Galvanismus, die er nun in Jena auch kennenlernte, außerordentlich an. Und als er gegen das Ende des Jahres nach Freiberg ging, unter Werners Anleitung sich weiterzubilden, begann ihm ein ganz neues Leben in mineralogischen und geologischen Studien und den naturphilosophischen Spekulationen, die sich an sie schlossen. So entstand der Entwurf der Lehrlinge von Sais.

Abermals schlug hier Hardenberg einen neuen Ton an, der in der Dichtung der jungen Generation vielfach weiterklingen sollte. Er unternahm, die Ideen seiner Epoche über das Naturganze dichterisch auszusprechen. In diesem Versuch traf er mit Schelling zusammen. Daß er wie dieser schließlich davon abstand, lag schon in dem Unvermögen der Dichtung, solche Aufgabe zu lösen. Das Fragment Hardenbergs, wie es vorliegt, gestattet, den Grundgedanken zu entdecken [33]); er liegt in einer tiefsinnigen Zusammenfassung der Naturansicht Fichtes, an den Hardenberg, seit er in Jena ihn gehört, sein Denken anschloß. Wie im Osterdingen ist die Idee auch hier in einem eingeflochtenen Märchen vorgebildet. Man kann nichts Anmutigeres lesen als das Märchen von Rosenblütchen und Hyazinth, wie sie sich liebten, ohne es selber recht zu wissen, wie Veilchen und Erdbeere und die Tierchen des Gartens ihr Glück sahen und ausplauderten; aber der wunderliche Hyazinth hing seltsamen Dingen nach, und als einst aus fremden Landen ein Mann kam, seinen langen weißen Bart auseinandertat und bis tief in die Nacht erzählte, da war alle Ruhe vorbei, und Hyazinth machte sich auf, im Tempel der Isis das Antlitz der Natur selber zu schauen. Nach langen Wanderungen kam er an; er stand vor der himmlischen Jungfrau; da hob er den Schleier — und Rosenblütchen sank in seine Arme. Im lieblichsten parodischen Scherz ist hier der Gehalt der Dichtung ausgesprochen. Ihr Hintergrund ist der Tempel von Sais und das verschleierte Bild, ihre Helden die Lehrlinge der Tempelschule. In dem Lehrer ist Werner gefeiert, die anschauende Kraft in ihm, die Schärfe und Übung seiner Sinne, die Rastlosigkeit seiner Empirie, sein umfassender klassifikatorischer Geist. Unter den Schülern erhebt sich nun der Kampf der Naturansichten. Was ist die Natur? Mannigfache Antworten kreuzen sich: ein wundersames Gemüt, das sich

[32]) 2. August 1797, Walzel S. 295. [33]) Über ihn gibt der im Nachlaß mitgeteilte Plan (Novalis' Werke von Tieck und E. v. Bülow III, 1846, S. 125, in Minors Ausg. Bd. IV, S. 44 f.) keinen Aufschluß.

nur dem Dichter aufschließt — ein der Ordnung entgegenschreitendes Ganze — eine furchtbare verschlingende acht, gewissermaßen ein entsetzliches Tier — aufblühende Vernunft. Und unter den Streitenden steht in sich gekehrt der Held des Romans, der Lehrling, der bestimmt ist, nach dem Tode des Lehrers das große Wunder zu entschleiern. Es ist Novalis selber. „So wie dem Lehrer ist mir nie gewesen. Mich führt alles auf mich selbst zurück. Mich freuen die wunderlichen Haufen und Figuren in den Sälen, allein mir ist, als wären sie nur Bilder, Hüllen, Zierden, versammelt um ein göttlich Wunderbild, und dieses liegt mir immer in Gedanken. Sie such ich nicht, in ihnen such ich oft. Es ist, als sollten sie den Weg mir zeigen, wo in tiefem Schlaf die Jungfrau steht, nach der mein Geist sich sehnt. Und wenn kein Sterblicher nach jener Inschrift dort den Schleier hebt, so müssen wir Unsterbliche zu werden suchen; wer ihn nicht heben will, ist kein echter Lehrling zu Sais." Hier bietet sich die Lösung dar. Dem Schüler Fichtes erscheint das Ich als die entschleierte Natur, das Ich in seinem unsterblichen Charakter, das heißt als vernünftiger Wille. Ein Distichon Hardenbergs spricht deutlich: „Einem gelang es, er hob den Schleier der Göttin von Sais. Aber was sah er? Er sah, Wunder des Wunders! sich selbst."

Zwischen einer solchen Natur und Schleiermacher mußte ein tieferes Verständnis, eine kräftigere Wechselwirkung stattfinden als zwischen ihm und Wilhelm Schlegel oder Tieck. Was die Reden über Religion aussprachen, die Folgerungen, die dann Friedrich Schlegel aus ihnen zog, das alles hat sich dem Heinrich von Ofterdingen, dem Höchsten, was die Poesie dieser jungen Generation hervorgebracht hat, tief eingeprägt, und dieser Roman, die geistlichen Lieder, Hardenbergs ganze Erscheinung wirkten dann wieder auf Schleiermacher mächtig zurück[34]). Aber wir dürfen der Erzählung nicht vorgreifen.

Wir haben den ganzen Reichtum dichterischer Individualität und Gestaltung überblickt, der Schleiermacher im Kreise seiner Genossen umgab. Die Erscheinung, in der hier die Poesie ihm nahetrat, bestimmte jene Grundanschauung, unter der er die Kunst in den Zusammenhang seiner Weltansicht eingeordnet hat.

Die Kunst entspringt aus einem ewig regsamen Bildungstrieb in uns. Schon wo unser Auge die einfachsten Gestalten voneinander abhebt, ist dieser schöpferische Trieb tätig; aber die Wirklichkeit, die uns beständig umgibt, deren Auffassung uns ohne Aufhören beschäftigt, hält ihn wie gefesselt. Wenn die Außenwelt (hier bemerke man die Verwandtschaft mit Tiecks Theorie) vor uns untergeht im Schlaf, dann bildet dieses gestaltende Ver-

[34]) *Ausführlicher hat Dilthey Novalis und sein Schaffen gewürdigt in Das Erlebnis und die Dichtung, 7. A. 1921.*

mögen, als Traum, nach seinem Gesetz bunte Figuren und ein mannigfaches Geschehen. Die Dichtung erscheint dem Traum verwandt, weil in beiden die bildende Kraft unserer Seele tätig ist, frei von der Nötigung, das Wirkliche aufzufassen. Hier freilich endet diese innere Verwandtschaft. Die Alten sagten, im Traum habe jeder seine eigene Welt, der wache Zustand aber unterscheide sich dadurch, daß alle in einer gemeinsamen Welt lebten. Aber gerade das, was den Begriff der Welt ausmacht, Zusammenhang, Ordnung und Maß fehlen im Traume; denn hier vermögen wir die vorüberschwebenden Bilder nicht festzuhalten noch zu ordnen. Die bildende Tätigkeit des Traumes ist also nur jenem beständigen inneren Gestalten vergleichbar, das den künstlerischen Genius nie verläßt, aus dem aber erst größerer Kraftaufwand bleibende Gebilde formt. In diesem Sinne nennt Schleiermacher schön solches innere Bilden „das wachende Träumen des Künstlers". Wir alle sind Künstler. Denn derselbe bildende Trieb ist in jedem regsam; er erscheint in der Ordnung unserer Gedanken wie unseres Lebens. Die Kunst schafft in allen, und die Wissenschaft wie das Leben sollen von ihr durchdrungen werden. Ihre höchste Entwicklung erlangt sie im frei gestalteten Kunstwerk [35]).

Das Kunstwerk ist die Darstellung der Welt in einem besonderen Medium. „Die eigentliche Tendenz der Kunst ist nie das rein Objektive, sondern die eigentümliche Kombination der Phantasie." „Der Gegenstand der Kunst ist nicht das rein Objektive, sondern das Abspiegeln der Individualität im Objektiven." Diese Individualität hat ihr Dasein in einer auf- und niederwogenden Welt von Gefühlen; und die von diesem Grunde aus geleitete Verknüpfung der Anschauungen, die demnach nicht auf die Abbildung der wirklichen Welt als solcher sich richtet, ist die künstlerische Phantasie. Ist dies nicht die Theorie zu der Dichtungsweise eines Novalis und Tieck? Ja auch dies wird ausgesprochen: der Gehalt der Kunst, diese in der Tiefe des Individuums aufgehende unendliche Welt, ist Religion im weiteren Sinne. „Kunst verhält sich zur Religion wie Sprache zum Wissen [36])." Dies ist die Auseinandersetzung mit Wackenroder und Novalis.

Aber das Kunstwerk, welches aus den Tiefen des Mikrokosmos hervorging, drückt vermöge des metaphysischen Zusammenhangs der Natur den Makrokosmos aus. Denn in diesem Mikrokosmos gipfelt die aufsteigende Reihe von Gebilden der Erde; in dem Bewußtsein, das sie alle begreift, vollendet sich das Leben der Natur; so wohnt dem Geist auf eine nicht weiter auszusprechende Weise die Gestalt der Welt schon inne, die er erst von außen wie ein ihm ganz Fremdes aufzunehmen scheint. Daher darf man, in Platos

[35]) Schleiermacher, Ästhetik S. 99, 100 f., 80 ff. Ethik, Ausg. v. Schweizer, S. 249. [36]) Schleiermacher, Ethik, S. 245—251.

Anschauung eingehend, aussprechen: Die Urbilder der Dinge, die dunkel bleiben, wo die Sinne walten, treten dann hervor, wann die Seele aus sich selber bildet. So werden die Ideale geboren, welche die Kunst darstellt [37]). In dieser letzten Begründung der Theorie Schleiermachers erblickt man die dichterische Ansicht, aus der Heinrich von Ofterdingen entworfen ist; denn auch hier erscheint der ganze Gehalt der Welt schon in der Seele dessen gegenwärtig, der eben erst in sie eintritt. Wir finden Goethes Weise wieder, im Anschluß an Kant das Wesen der Kunst sich zurechtzulegen.

Auch arbeitet die Durchführung dieser Grundanschauung in der Ästhetik großenteils mit dem Material der Studien, die im Verkehr mit Dichtungen und Forschungen der Freunde gemacht, der Ansichten, die damals gefaßt wurden. Die Bedeutung dieses Zweiges von Schleiermachers System liegt daher an den Punkten, an denen seine und seiner Freunde damalige Studien sich sammelten: in der allgemeinen Theorie der künstlerischen Phantasie, für die auch Fichtes Theorie der schöpferischen Einbildungskraft fruchtbar war, und in den Ausführungen über die Dichtung. Schleiermacher besaß keine hervorragende Stärke der sinnlichen Organisation. Sein von Natur schwacher Gesichtssinn (er war äußerst kurzsichtig und litt lange unter der Schwäche seiner Augen) war zudem künstlerisch gänzlich unausgebildet geblieben. Seinem Ohr, das für den Zauber der Rede, des Rhythmus und der Musik höchst empfänglich war, fehlten Übung und Schule, wie sie allein die übersichtliche Klarheit der Tonbilder hervorbringen, auf der alles volle Wohlgefallen an den Tonformen als solchen beruht. Dagegen besaß er eine so tiefe, besonnene, umfassende Anschauung von Menschen und Schicksal in dem Kreise der gebildeten Gesellschaft, daß ihn wohl an diesem Punkte der poetischen Anlage kaum ein Dichter übertroffen hat.

Hierdurch ward sein Verhältnis zur Kunst bedingt. Eigenes schöpferisches Vermögen in der Dichtung ist an eine sinnliche Organisation gebunden, welche kräftige, klare, unauslöschliche Bilder der Außenwelt hervorbringt, die Seele unablässig auf die Beschäftigung inmitten dieser Welt anschaulicher Gebilde richtet und den so entstehenden Imaginationen von Gestalten und Ereignissen eine sinnliche Realität gibt, als bewegten sie sich vor den Augen des Dichters, als lebte er mit ihnen. Es war also Schleiermacher versagt, echte dichterische Werke hervorzubringen. Zugleich waren seinem wissenschaftlichen Verständnis von Kunstwerken bestimmte Grenzen gezogen. Er besaß kein originales Auffassungsvermögen für die bildende Kunst. Wie alle Menschen von sehr erregbarem Gefühl liebte, ja bedurfte

[37]) Ästhetik S. 101—108 (man bemerke hier auch den ausdrücklichen Gegensatz gegen Schillers Theorie), vgl. Denkm. S. 119 (wohl von 1800) „Kunst ist" usw. Dialektik S. 104 ff.

er die Musik; aber auch dieser Teil seiner Ästhetik ist infolge des Mangels eigener Kunstübung, technischer Kenntnis und andererseits physiologischen Studiums ohne selbständigen Wert. In dem Umkreis der Dichtung dagegen zeigt er ein zwar eingeschränktes, aber höchst eigentümliches Verständnis. Tiefste Auffassung der Komposition, der Technik, der Stimmung, des seelischen Gehaltes begegnet sich hier mit einem sehr natürlichen Mangel an sicherem Gefühl für die sinnliche Lebendigkeit. Und so kam es, daß in ihm hier ein Verständnis ersten Ranges und ein höchst unsicheres oder einseitiges Urteil sonderbar gepaart waren.

Ein solcher Mann war von der Natur selber zu Sympathie, tiefer Auslegung, zuweilen glänzender, zuweilen Lachen erregender Verteidigung der „nebulistischen" Schöpfungen seiner Freunde — soll man sagen organisiert oder verurteilt? So wird er uns nunmehr erscheinen, ein verwegener Parteigänger der neuen Schule, der ehrlichste von allen Bewunderern Friedrich Schlegels und von allen Gegnern Schillers und Jean Pauls, da ihm sicher am meisten von allen der Instinkt für sinnliche Kraft der Dichtung mangelte, der konsequenteste ihrer Theoretiker. Zeitweise sah er die einzige Poesie der Neueren in dem Roman als „der Darstellung der inneren Menschheit". Er fand zu anderer Zeit die Einführung von Kanzonen in das Drama notwendig. Um solche Ansichten der Tagebücher und Kritiken billig und richtig aufzufassen, muß man sie in ihrem Zusammenhang mit der vorübergehenden Situation unserer Dichtung darlegen, in der sie entsprangen. So erklärt sich mancher Widerspruch zwischen ihnen, zugleich aber der sehr entschiedene Fortschritt, den die beinahe zwei Jahrzehnte später, fern von den Streitigkeiten jener Zeit entworfene reife Theorie der Phantasie und Dichtung zeigt.

Den Preis, auf den Grundlagen der Forschungen beider Schlegel und ihrer Freunde eine Philosophie der Kunst begründet zu haben, trug ein anderer davon, Schelling. Dieser besaß in seiner mächtigen Organisation, was Schleiermacher fehlte, künstlerische Begabung, die an eigene schöpferische Genialität grenzte. Veröffentlichungen aus späterer Zeit machen möglich, die hervorragende Stelle näher zu bestimmen, die er in der Geschichte der Ästhetik einnimmt. Sie lassen genau erkennen, in wie weitem Umfang die Arbeiten und Ideen der beiden Schlegel, als der positiven Forscher auf diesem Gebiet, dem philosophischen Aufbau zugrunde gelegen haben. Und sie beweisen, daß geistvolle Grundlinien eines solchen Aufbaus schon Schelling, lange vor Hegels Auftreten, verdankt werden.

Die Genossenschaft der Freunde, der dichterische Grundzug der Zeit lockte aber Schleiermacher zugleich, sich selber in dichterischen Werken zu

versuchen. Das wunderliche Schauspiel, das eine so große und besonnene Natur hier bietet, beweist schlagend die Macht der dichterischen Zeitströmung.

Die Reden und Monologen zeigen eine ganz klare Einsicht in die Tatsache, daß wirkliche künstlerische Schöpfungen seiner Natur versagt seien, zugleich aber beachtenswerte Irrtümer in betreff der Gründe dieser Tatsache. „Ich wünschte," sagen die Reden [38]), „wenn es nicht frevelhaft wäre, über sich hinaus zu wünschen, daß ich eben so klar anschauen könnte, wie der Kunstsinn für sich allein übergeht in Religion. Warum sind die, welche dieses Weges gegangen sein mögen, so schweigsame Naturen? Ich kenne ihn nicht, das ist meine schärfste Beschränkung, es ist die Lücke, die ich tief fühle in meinem Wesen, aber auch mit Achtung behandle." Und sehr gründlich die Monologen [39]): „Noch immer scheint der zwiefache Beruf der Menschen auf der Erde mir die große Trennungslinie der verschiedenen Naturen anzudeuten. Zu sehr ist's zweierlei, die Menschheit in sich zu einer entschiedenen Gestalt zu bilden und in mannigfachem Handeln sie darzustellen, oder sie kunstreiche Werke verfertigend äußerlich so abzubilden, daß jeder erblicken muß, was einer zeigen wollte. Wie könnte mir's zweifelhaft erscheinen, welchen der beiden ich gewählt? So ganz entschieden vermied ich das zu suchen, was den Künstler macht. Es jagt der Künstler allem nach, was Zeichen und Symbol der Menschheit werden kann: er wühlt den Schatz der Sprachen durch, das Chaos der Töne bildet er zur Welt; er sucht geheimen Sinn und Harmonie im schönen Farbenspiele der Natur; in jedem Werk, das ihm sich darstellt, ergründet er den Eindruck aller Teile, des Ganzen Zusammensetzung und Gesetz, und freuet sich des kunstreichen Gefäßes mehr als des köstlichen Gehaltes, den es darbeut. Dann bilden sich neue Gedanken zu neuen Werken in ihm, sie nähren heimlich sich im Gemüt und wachsen in stiller Verborgenheit gepflegt. Es rastet nimmer der Fleiß, es wechselt Entwurf und Ausführung, es bessert immer allmählich die Übung unermüdet, das reifere Urteil zügelt und bändigt die Phantasie: so geht die bildende Natur entgegen dem Ziele der Vollkommenheit. Mir aber hat dies Alles nur der Sinn erspäht, denn meinen Gedanken ist es fremd. Aus jedem Kunstwerk strahlt mir die Menschheit, die drin abgebildet, weit heller hervor als des Bildners Kunst; nur mit Mühe ergreife ich diese in späterer Betrachtung und erkenne ein wenig nur von ihrem Wesen. Ich strebe nicht bis zur Vollendung den Stoff zu zwingen, dem ich meinen Sinn eindrücke; darum scheue ich Übung. Ich darf nicht wie der Künstler einsam bilden."

Wenn diese Einsicht Schleiermacher nicht hinderte, gleichzeitig dichterische Pläne zu entwerfen, so war dies, wie mir erscheinen will, darin ge-

[38]) 1. Aufl. S. 166, Th. I, S. 306 f. [39]) 1. Aufl. S. 44 ff., Ph. I 369 f.

gründet, daß er einige der Eigenschaften, welche den Dichter machen, wie Erregbarkeit des Gefühls, umfassende Anschauung des Menschen und des Lebens in außerordentlicher Stärke besaß und daß nun der dargelegte Gang unserer Dichtung Entwürfe, die gerade auf diese Anlagen gegründet waren, begünstigte. Dazu lockten die Versuche der Genossen. Sein Sinn für die Lebendigkeit des Kunstwerks war nicht stark genug, ihn diese in ihrem wahren Wert beurteilen, seine Einsicht in die Bedingungen dichterischen Vermögens nicht tief genug, ihn die Grenze seiner eigenen Kraft hier klar erkennen zu lassen.

Die Genialität seiner Anschauung von Menschen, Weltlauf und Schicksal konnte ihren vollen, ganz freien Ausdruck nur im Kunstwerk, im philosophischen Roman finden. Rousseau, Jacobi, Goethe mußten ihn auf diesen Weg weisen. Die dichterische Epoche, die Ermunterungen der Freunde mußten ihn da bestärken. Wenn einige poetische Anlage ihm eine solche Schöpfung ermöglicht hätte, so darf man nicht zweifeln, daß seine sittliche Genialität darin einen höchst eigentümlichen, durch keine andere Darstellungsform zu ersetzenden Ausdruck gefunden hätte, ihr ebenso adäquat als systematische Form. So fragte er sich naturgemäß, ob ein solches Werk ihm möglich sein würde. Wenn er, in die Werkstätte der Freunde blickend, vor allem beständige Betrachtung der Form fremder Kunstwerke, unabläßige Übung an sich vermißte: so war gerade dies nicht unerreichbar. „Wird es mir — fragt er Wilhelm Schlegel mit aufrichtiger Bewunderung seiner vollendeten Form — erlaubt sein können, einen Roman zu schreiben, wenn ich nicht so etwas machen lerne?" Worauf denn Wilhelm erwidert: „Wenn Sie sonst gesonnen sind, sich zur Poesie zu wenden, und Glauben und Andacht dazu in sich fühlen, so ist die Ungeübtheit in der äußeren Technik gewiß der geringste Anstoß" [40]). Vielfache Versuche kunstvoller metrischer Übertragung, der Ausprägung von Gedanken in prägnante poetische Form haben sich in seinem Nachlaß erhalten. Ihnen ging zur Seite das Studium der künstlerischen Komposition bei großen Dichtern.

Aus solcher Richtung seiner Anlage, unabläßiger Übung und der Teilnahme an den Versuchen der Freunde entstanden auch manche andere poetische Pläne. Im Sommer 1799 schrieb er den allerliebsten Gedanken zu einer philosophischen Erzählung in sein Tagebuch, in der ein Mensch dargestellt werden sollte, der immer fragt: „Aber warum soll ich denn glücklich sein?" — eine Satire auf den Eudämonismus, in jener Form, die Voltaire

[40]) Schleierm. an Wilh. den 3. Mai 1800: „Machen Sie nur, daß wir auch einmal eine Zeit lang zusammenleben, wer weiß was dann noch aus mir wird." Euphorion 1914 S. 741, 743 — d. 27. Mai d. erwähnte Stelle in Wilhelms Antwort an Schleiermacher Br. III, S. 182.

und Diderot so genial handhabten und die Tieck in seinem Peter Leberecht und andern Erzählungen so schlecht nachgeahmt hat. Unmittelbar neben dieser Aufzeichnung steht der Plan zum Roman „eines geistigen Faublas“: der Held ein Genußsüchtiger, in der Art des Woldemar, der beständig zwischen Freundschaft und Liebe schwankt und seine Empfindungen zwischen einem halben Dutzend weiblicher Wesen verteilt; ein Gegenbild der klar sondernden, bewußten, geschlossenen Denkart, zu der er selber gereift war. Auch ein paar Ideen zu Novellen finden sich aus einer späteren Zeit (1802) bemerkt: „1. Der Arzt, gezwungen, seinem (vermeinten?) Nebenbuhler das Leben zu retten. 2. Die Putzmacherin, welche die Braut ihres Geliebten schmücken soll. 3. Der Haarkräusler als Diener der Intrige. Komisch. 4. Die Reise auf der Post.“ Selbst zwei Tragödienentwürfe zeichnete er auf. Ein Plan von 1800 findet im Widerstreit der Lebenssphären und ihrer Anforderungen den Stoff des tragischen Konflikts. „Vater und künftiger Eidam sind in politischen Grundsätzen unter revolutionären Umständen entgegengesetzt. Der Vater ist der klarste und gestattet ihm häusliche Freundschaft trotz der Feindschaft. Der junge Mensch bewundert dies und will darunter erliegen. Beide haben Freunde, welche verwirrt und parteisüchtig sind, und diese bringen die Katastrophe hervor. Das Mädchen ist ohne politischen Sinn und daher immer elegisch; aber nicht sentimental.“ Unter dem Einfluß des Alarkos zeichnet er dann 1802 oder 1803 einen tragischen Stoff auf, „altdeutsch, südlich“, mit einem Chor der Kreuzfahrer, eine echte Schicksalstragödie, in welcher der Vater mit vergiftetem Schwert den Sohn, ohne ihn zu kennen, tötet und ein allgemeines Sterben die allgemeine Verwirrung endigt[41]).

Ich lege schließlich für meine Ansicht von seinem Verhältnis zur Kunst eine Bestätigung vor. Einige Gedichte finden sich in seinen Papieren. Sie sind aus der Zeit tiefster Einsamkeit, schmerzlichster Hoffnungslosigkeit in Stolpe. Das erste, welches ich mitteile, spricht in einem rührenden Bilde diese Empfindung aus. In allen ist stärkste Erregbarkeit des Gefühls, kunstvolle Technik mit dem Mangel unmittelbaren, natürlichen Gestaltungsvermögens gepaart.

Der Verlassene.

„Wo ist doch meine Mutter? Wo kann die treue sein?“
Ach sie mußt ihr Kindlein lassen,
Wandert weinend andre Straßen.
Laß die Mutter nur sein,
Führe dich allein.

[41]) Denkm. 109, 140 f., 119, 142. — Außerdem dachte er nach S. 144 an Visionen und Satiren für die Europa.

„Wo ist doch meine Tochter? wo weilt sie nur so lang?"
Ach, sie dient in fremden Landen,
Seufzet fern in harten Banden,
Wird die Zeit ihr gar lang
Und im Herzen bang.

„Wo mag die Braut doch bleiben? Ich sehne mich so sehr!"
Ach sie kann mit dir nicht leben,
Mußt sich deinem Feinde geben.
Jammre, weine nur sehr,
Siehst sie nimmermehr.

„Wo ist nun meine Freude? wo ist nun all mein Glück?"
Ach die Freud' in Nacht versunken,
Ach das Glück in Gram ertrunken,
Keine Freude, kein Glück
Kehret dir zurück.

„Wo ist der Tod zu finden? Wer gräbt mir wohl mein Grab?"
Wo du suchest wirst du finden,
Kann's in Land und See dir gründen.
Balde gräbt man ein Grab,
Willst du nur hinab[42]).

An der See.

Hier wohl Wellen sich heben,
Kräuselt blinkender Schaum,
Drunten ist alles eben,
Zittert ein Tropfen kaum!
Flimmre nicht Lust!
Der Brust
Bleibet nur Leid bewußt.

Räumt nun Sonne den Himmel,
Taucht die Glut in die See:
Leuchtet das Sternengewimmel
Wieder dem alten Weh.
Blende nur Licht!
Bald sticht
Länger dein Strahl mich nicht.

[42]) In zwei Formen erhalten; an die Herz im Juni 1804 gesandt und in einem Heft von Gedichten. Ich gebe die letzte Form, zwei Zeilen der letzten Strophe ausgenommen.

Vöglein flattern und singen,
Liebesfreude sie lehrt:
Drunten darf nichts erklingen,
Trauer ist ungestört.
Tiefe, nur du
Zur Ruh'
Schließest die Augen zu [43]).

Aus solchen Übungen, aus dem unablässigen Studium der Komposition großer Werke entsprang die ihm eigene künstlerische Meisterschaft in der Gliederung seiner großen Werke und absichtsvolle, oft künstliche Behandlung der Prosa. Starke Schwingungen des Gefühlslebens, mit einer sie beherrschenden Besonnenheit, mit der Kraft der Logik verbunden, machen das Naturell des Redners. Seine Kunst steht an der Grenze dichterischen Schaffens. In dieser Region war Schleiermacher vermöge der ihm eigenen Organisation ganz ursprünglich und genial. Und sein geübter Kunstsinn erfand in den Reden und den Monologen literarische Formen, sein Inneres mitzuteilen, mit der Macht und Allgemeinheit der Wirkung, die sonst nur Kunstwerken eigen ist.

Wie Sprache zum Wissen, so verhält sich gemäß der Ethik die Religion zur Kunst. Die Predigt war nach Schleiermachers Idee ein rednerisches Kunstwerk. Nach allen Überlieferungen war der höchste Ausdruck seiner Individualität und des ihr eigenen Gefühlslebens seine Erscheinung auf der Kanzel. Ein mächtiger Strom des Gefühlslebens, durch die höchste Besonnenheit zu ruhiger Form gestaltet, eine Persönlichkeit wie ein Kunstwerk des alten keuschen und großen Stils, eine Rede, von ruhigen langen Wogen des Gefühls vorangetragen, natürlichsten Ausdrucks, von vollendeter, sich wie absichtslos hinstellender Gliederung, ohne die falsche Schminke gesuchter Bilderfülle, in Perioden hinrollend, wie sie die Bewegung der Seele selber echt rednerisch formte. Wer kann dem zurückgebliebenen geschriebenen Wort die Macht natürlichster Betonung, die Macht vollendeter persönlicher Erscheinung, die Macht des getragenen Gefühls wiedergeben? „Man weiß sicher verbürgt, daß die Alten unter den Reden des Demosthenes diejenigen, welche er, hoher politischer Stimmung voll, ohne Vorbereitung nach den Umständen hielt, und die als Werke des Augenblicks nicht auf uns gekommen sind, seinen übrigen Meisterstücken vorzogen, und so möchte auch ich behaupten, es sei nichts dem Gleiches oder Ähnliches gesprochen, als Schleiermacher in jenen Zeiten" (der Fremdherrschaft in Deutschland) „sprach, wenn

[43]) Aus dem Heft seiner Gedichte. Handschriftlich.

er, der tiefe Geist, vor seinen Brüdern von der ganzen siegreichen Waffe und Wonne des Evangeliums gegenüber dem hohnlachenden Frevel im Angesichte der größten Geschichtsentwicklung durchzückt ward, und mag statt vieler, die mir im Gedächtnisse sind, nur an eine Predigt mehrere unter euch, die zugegen waren, erinnern, die, welche er am Neujahrstage 1813 hielt: Christus der König, wo alles, was Göttliches und Heiliges in ihm war, zu entströmen schien" [44]).

Die weitaus wichtigsten Einwirkungen der dichterischen Bewegung, der befreundeten Genossen auf Schleiermacher reichen in die Tiefe seiner Lebens- und Weltansicht, seiner wissenschaftlichen Forschung. Hier berührten sich einige der hervorragenden Errungenschaften der Genossen mit Schleiermachers wahrhaftem schöpferischen Vermögen. An die universelle dichterische Stimmung schließt sich die freie Anschauung und das Gefühl des Universums. Aus der Entfesselung der gesellschaftlichen Empfindungen in Darstellung und Leben entspringt in ihm ernstes Studium der Ethik von Liebe, Freundschaft und Geselligkeit. An das Wiederverständnis künstlerischer Werke und der gesamten dichterischen Vergangenheit knüpft sich seine Hermeneutik, sein Studium der Komposition schriftstellerischer Werke, seine Erneuerung Platos, sein Versuch einer organischen Fortbildung der Philosophie von Verständnis und Kritik ihrer gesamten Vergangenheit aus. Von Schleiermachers Verhältnis zu befreundeten Dichtern wenden wir uns hiermit zu seiner Stellung inmitten der philosophischen Bewegung.

Siebentes Kapitel.

Die Welt- und Lebensansicht der Reden und Monologen, erklärt und erläutert aus ihrem Verhältnis zu den philosophischen Systemen.

Die Kette der Einwirkungen, unter denen Reden und Monologen, die anschauliche Form der Weltansicht Schleiermachers entstand, schließt sich.

Die Führer der nach Fichte in Deutschland zur Herrschaft gelangten Philosophie, Schelling, Fr. Schlegel, Schleiermacher, Hegel, standen in nahen persönlichen Beziehungen zu den Dichtern und Kritikern, welche die griechi-

[44]) Vgl. Schleiermachers eigene Worte über das Heraustreten des Innenlebens, Sittenlehre (Ausg. v. Schweizer) S. 245 ff. Al. Schweizer, Schleiermachers Wirksamkeit als Prediger. 1834. (Thiel) Schleiermacher, Die Darstellung der Idee eines sittlichen Ganzen. 1835. S. 33, 34.

ſche, italieniſche, engliſche, ſpaniſche, altdeutſche Dichtung zuerſt in ihrem Zuſammenhang wiederverſtanden und zu neuer künſtleriſcher Wirkung gebracht haben. Vermöge einer Übertragung der Aufgaben, Methoden und Grundideen, welche ſpäter darzuſtellen ſein wird, ward das Wiederverſtändnis der philoſophiſchen Vergangenheit in Angriff genommen. Es iſt ein fruchtbarer Grundzug dieſer Richtung der deutſchen Philoſophie, und nicht auf ihm am wenigſten beruhte von Anfang deren Einfluß, daß ſie die geſchichtliche Vergangenheit des Denkens wiederaufnahm, den ganzen Umfang der Aufgaben, die Wahrheit der Standpunkte in ſich zu ſammeln ſuchte, und ſo hiſtoriſche Forſchungen von ſteigender Gründlichkeit anregte, die Kontinuität des Gedankens herſtellte. Andrerſeits mußte notwendig dieſes plötzliche Zuſtrömen fremder Gedankenmaſſen eine Zeit hindurch die originale und folgerichtige Ausbildung der in dem intellektuellen Zuſtande der Zeit angelegten Gedanken hemmen. Es iſt in geringerem Grade dasſelbe Verhältnis, welches wir bei den dichteriſchen Genoſſen beobachtet haben.

Es gibt wenige geiſtige Veränderungen, welche ſich der vergleichen ließen, die in dieſer Generation in Deutſchland zum Abſchluß kam; ihr danken wir, daß die Schranken der Gegenwart für uns aufgehoben ſind, die ganze dichteriſche Vergangenheit nun unſere Poeſie, die ganze denkende Vergangenheit unſere Philoſophie geworden iſt. Dieſer Stärke der Generation entſprach ihre Schranke.

Schleiermachers geniale Leiſtungen für Verſtändnis und Kritik vergangener Syſteme nehmen unbeſtritten in ſeiner Zeit die erſte Stelle ein. Zugleich aber iſt ſeinem Denken am ſtärkſten, wenn man ſeines Freundes Anſätze ausnimmt, der Charakter des Eklektizismus aufgeprägt [1]). Hierfür iſt der deutlichſte Beweis die Aufnahme von Theoremen, die ſeinem Grundgedanken disparat bleiben; ich nenne nur den aus Plato und Ariſtoteles fließenden Gegenſatz von Begriff und Urteil als den Grundformen der ſpekulativen Ideenlehre und der Empirie, die Schelling entlehnte Gliederung in quantitativen Gegenſätzen. Gegen das Jahr 1800 haben die Denker, deren Ergebniſſe in ſeinem Syſtem benutzt ſind, Plato, Ariſtoteles, Spinoza, Leibniz, Kant, Jacobi, Fichte, Fr. Schlegel, Schelling, alleſamt bereits ihren Einfluß auf ihn zu üben begonnen. Daher wird hier bereits die Tatſache ſichtbar, daß ſeine Auswahl, vermöge der feſtgeſtellten Richtung ſeiner Ideen, von Anfang an die große Bewegung des Empirismus in England und Frankreich ausſchloß: in der ſonſt ſo fruchtbaren Vielſeitigkeit ſeiner philoſophiſchen Kritik und ſeines Syſtems eine verhängnisvolle Beſchränkung. Zugleich tritt hier die Forderung an uns, ſo zerſtreute Einwirkungen in

[1]) Zeller, in ſeinem ſchönen Aufſatz über Schleiermacher, Vorträge und Abhandlungen 1865, S. 185.

ihrem Gewicht und ihrem Zusammenwirken zu überblicken, ihren Anteil an der Entstehung der Weltansicht von Reden und Monologen abzuwägen.

Wir treten damit an die schwierigste Aufgabe dieses Werkes heran. Auf der Grundlage der bisherigen Entwicklung tritt in Reden und Monologen eine eigene Lebens- und Weltansicht uns entgegen — eine neue Form des mystischen Pantheismus in Europa. Als diese Werke hervortraten, wirkten sie, als stünden sie in keinem Zusammenhang mit der bisherigen Philosophie. Sie sondern sich absichtlich von der philosophischen Bewegung der Zeit. Denn eben die Unabhängigkeit der Religion von der Philosophie wollen die Reden geltend machen, zugleich aber die wirkende Kraft der Religion auf das Leben, die dann in den Monologen zum Ausdruck kommt. Sie sind der Ausdruck neuer religiös-sittlicher Erlebnisse in einem Genie, das diese auszusprechen geboren war.

Aber eben diese Erlebnisse waren bedingt durch die Lage der literarischen, philosophischen, theologischen Ideen der Zeit. Indem man nun aber versucht, in dies Rätsel einzudringen, gewähren die beiden Schriften selber nur wenig Hilfe. So muß man aus Andeutungen den Zusammenhang mit der Philosophie zu erfassen suchen, wie sie ihn im Geiste ihres Schöpfers besaßen. Durch weitere Vermutungen gilt es, die philosophischen Einwirkungen festzustellen, die hier mit einem großen Erlebnis zusammengewirkt haben.

Indem man nun aber die Quellen durchsucht, die für die Lösung dieses Rätsels vorliegen, machen sich noch andere Schwierigkeiten geltend. Von der Zeit ab, die zwischen Schleiermachers Ankunft in Berlin und seinem Eintritt in den romantischen Kreis liegt, sind die Dokumente spärlich und schwer zu datieren.

Unter diesen Umständen gilt es, folgenden Gang einzuschlagen. Ich versetze den Leser sogleich in den Mittelpunkt aller dieser Fragmente historischer Erkenntnis. Nachdem ich noch einmal das Resultat der Entwicklung bis 1796, Schleiermachers Welt- und Lebensansicht in der älteren Zeit für den Leser zusammengenommen habe, stelle ich ihn der Welt- und Lebensansicht der Reden und Monologen gegenüber. Ich gebe die Grundzüge seiner religiösen Mystik. Ich untersuche dann alle Äußerungen, die auf die philosophische Grundlage dieser Mystik Licht werfen und seine Beziehungen zu den philosophischen Zeitgenossen aufhellen können. Wir erblicken nun Schleiermacher inmitten der mannigfaltigen philosophischen Bewegung der Zeit, als Annehmenden wie Ablehnenden. Dann sind die Bedingungen für das Verständnis der Reden und Monologen erreicht. Die Entstehung dieser Werke, ihr Inhalt und ihre Bedeutung können nun dargelegt werden.

I.

Die Welt- und Lebensanſicht der älteren Zeit (bis 1796).

Die Welt- und Lebensanſicht der Epoche bis 1796 ſtellt ſich, vermöge vorſichtiger Ausſcheidung des in der „Darſtellung des ſpinoziſtiſchen Syſtems" ausdrücklich Gebilligten und ſeiner Verknüpfung mit den Ergebniſſen der ethiſchen Schriften, als eine Kombination von Kant und Spinoza, unter Mitbenutzung von Plato, Ariſtoteles, Shaftesbury, Leibniz und Hemſterhuys dar[2]). Ich faſſe zuſammen.

1. Von den Dingen, wie ſie in der Wahrnehmung gegeben ſind, oder der Sinnenwelt, müſſen wir zurückgehen auf ein Daſein derſelben, welches außerhalb unſerer Wahrnehmung liegt, ein Noumenon[3]). Denn der Satz: ex nihilo nihil fit ſchließt die Entſtehung einer Veränderung im Ewigen und Beharrlichen aus. So bleiben nur die beiden Möglichkeiten: entweder beſtehen von Ewigkeit die endlichen Dinge für ſich oder ſie ſind ewig im Unbedingten bedingt, inhärieren ihm alſo. Und nun treibt uns die Beſtandloſigkeit der einzelnen Dinge, deren jedem für ſich keine Exiſtenz zukommt, die erſte Annahme aufhebend, dem Unbedingten entgegen, in welchem ſie ewig bedingt ſind. Schleiermacher empfängt hier aus Spinoza gewiſſermaßen den Ertrag des kosmologiſchen Beweiſes, welcher zum Gedanken des Bedingenden, ſelber Unbedingten führt[4]).

2. Und zwar gehen wir einerſeits von der Vielheit, Teilbarkeit und Individualiſation in dieſer Welt der Wahrnehmung zu dem ihr zugrunde liegenden Noumenon zurück. Der Schluß von dieſer Beſchaffenheit der Phänomene auf eine Vielheit von Noumenis, von Monaden oder Dingen an ſich iſt unberechtigt. Denn als Schluß aus der Vielheit, welche die Sinnenwelt ausmacht, überſieht er die völlige Heterogeneität der phyſiſchen Kompoſition und Analyſe von der metaphyſiſchen; der Grund der Individualität in der phyſiſchen Ordnung liegt in der Vereinigung der

[2]) Platoniſch iſt u. a. die Einführung der Lehre vom „Fluß der endlichen Dinge" (Geſch. d. Phil. S. 287). Ariſtoteliſche Grundzüge zeigen die Abhandlungen über das höchſte Gut und vom Werte des Lebens. Hemſterhuys wird Geſch. d. Phil. S. 301 erwähnt, doch mit einem in Jacobis Spinoza befindlichen Theorem. Der Einfluß dieſes Mannes auf unſere Philoſophie war hervorragend und iſt in den Geſchichten der Philoſophie zu wenig neben dem Spinozas gewürdigt worden; doch könnte dies nur eine Spezialunterſuchung begründen; für einen umfaſſenderen Einfluß ſeiner Werke auf Schleiermacher finde ich keinen einfach zu erörternden Nachweis. [3]) Schleierm. Geſch. d. Phil. 294, 298 und das Noumenon „Der abſolute Stoff" S. 300. [4]) Die ganze Ausführung ebd. 285—303 muß in ihrem Zuſammenhang genommen werden. Vgl. dann dazu das Folgende unter 4 mit den einzelnen Belegſtellen.

Kräfte einer gewissen Masse an einem Punkt, also nur in dem Vorstellbaren, nicht in Dingen an sich; ja die Beziehung dieser physischen Zusammenordnung der Dinge auf eine metaphysische müßte zu dem Widersinn einer möglichen Vermehrung von Noumenis durch Teilung der Phänomene führen. Als näherliegender Schluß aus der Vielheit der vorstellenden Individuen übersieht diese Beweisführung, daß gerade das individualisierende Bewußtsein auf der Rezeptivität beruht, demgemäß sich nur auf die Erscheinung bezieht; „gerade das, was gewiß am nächsten mit demjenigen zusammenhängt, was in uns wirklich existiert, nämlich die Vernunft, individualisiert uns am wenigsten, und ihre Betrachtung führt uns fast eher vom Wahn der Individualität zurück." Ebensowenig kann eine positive Einheit des Noumenon erschlossen werden. Spinoza, Leibniz, Kant selber sind nicht vollkommen kritisch. Und so können wir nur sagen: die Welt als Noumenon muß den Erklärungsgrund der Individualisation in den Erscheinungen enthalten; „die große Frage bleibt zu erörtern, weß Ursprungs ist die Idee von einem Individuo und worauf beruht sie?" [5])

3. Wir gehen andrerseits durch den Gegensatz des vorstellenden Bewußtseins und der ihm erscheinenden Sinnenwelt zu dem beiden zugrunde liegenden Noumenon zurück. Es ist dogmatisch, diesen Gegensatz der Erscheinungswelt in einem Noumenon aufzuheben, dessen Wesen Vorstellen wäre. Wir können nur feststellen, daß in ihm der Grund für die doppelte Art, in welcher uns die erscheinende Welt gegeben ist, liegen muß; diesen Grund können wir, die Ausdrücke im kritischen Sinn genommen, bezeichnen als Vorstellungsfähigkeit und Ausdehnungsfähigkeit [6]). Damit heben wir aus dem Gesichtspunkt Kants die vorstellenden Monaden von Leibniz und die beiden Eigenschaften oder Attribute der unendlichen Substanz bei Spinoza auf. Aber dieser Gesichtspunkt trägt weiter. Ein Ungenannter zog aus Spinoza die Konsequenz: jedes endliche Ding müsse alle (unendlich viele) Eigenschaften der Gottheit offenbaren. Wenn wir diese richtige Folgerung unter Kants Gesichtspunkt stellen, welchem gemäß das Vorstellen und die Ausdehnung nicht als Eigenschaften der Gottheit, sondern als Eigentümlichkeiten des Anschauenden anzusehen sind, so entsteht die Formel: „Der absolute Stoff ist fähig, die Form eines jeden Vorstellungsvermögens anzunehmen, er besitzt bei der vollkommenen unmittelbaren Nichtvorstellbarkeit eine unendliche mittelbare Vorstellbarkeit" [7]).

4. Soviel erschließen wir aus der vielgeteilten, bewegten Welt der vorstellenden Individuen und der erscheinenden Dinge über das Noumenon. Wir dringen zu der Frage nach dem realen metaphysischen Verhältnis des

[5]) a. a. O. S. 295 f., 299 f. [6]) S. 297 f., vgl. S. 301, 310 f. [7]) a. a. O. S. 300 f.; vgl. Spinozas Brief an L. Meyer vom 20. 4. 1663.

Noumenon und der Individuen, ja überhaupt der Erſcheinungen vor. Spinoza (ſelbſtverſtändlich nach Schleiermachers damaliger Anſicht) fügt den Satz: ex nihilo nihil fit, aus welchem die Alternative ewiger Einzeldinge oder eines Unendlichen, welchem die Totalität der Einzeldinge inhäriert, folgen würde, an den Satz von dem Fluß der endlichen Dinge, von der Beſtandloſigkeit jedes einzelnen unter ihnen, aus welchem ſich die Ausſchließung jener erſten Möglichkeit ergibt, und ſo folgert er eine metaphyſiſche Erkenntnis von der Inhärenz aller endlichen Dinge in dem Unendlichen. Es iſt mir wahrſcheinlich, daß Schleiermacher bis zu dieſem Punkte der Beweisführung Spinozas, wie er ſie auffaßte, beitrat[8]). Ich zweifle alsdann nicht, daß er damals die bekannten Schwierigkeiten dieſer Inhärenzlehre durch das Theorem Kants von Raum und Zeit löſte. Er ſchloß ſich, wenn man den einfachen Sinn ſeiner Werke ſtreng, als überlegte Überzeugung, nehmen darf, zu dieſer Zeit ausdrücklich der „Einſicht" Kants an, „daß Raum und Zeit das Eigentümliche unſerer Vorſtellungsart ausmachen"[9]). Und hat nun „Spinoza zur Verdeutlichung jenes Verhältniſſes des wandelbaren Scheins zum beharrlichen Weſen" kein anderes Schema „als das von Subſtanz und Akzidenz" beſeſſen: ſo eröffnet ſich auf der Höhe der Einſicht Kants die neue Möglichkeit, in dem Vorſtellenden ſelber und ſeiner räumlich-zeitlichen Anſchauungsform den Urſprung des wandelbaren Scheins zu entdecken[10]). So weit trägt wahrſcheinliche Auslegung an dieſer ſchwierigen Stelle. Freilich läuft die Theorie, welche die Veränderung in den Erſcheinungen auf die Eigentümlichkeiten unſeres vorſtellenden Vermögens zurückführt, das doch ſelber auf ein ihm und den Erſcheinungen zugleich zugrunde liegendes Noumenon zurückgeführt worden war, Gefahr, einem Zirkel zu verfallen.

5. Jenſeit dieſer negativen Ergebniſſe einer folgerechten kritiſchen Philoſophie ſteht, unabhängig von ihnen, in ſeinem Gebiete ſich frei bewegend, religiöſes Gemütsleben. Kein hiſtoriſches Dokument, und fände ſich eine noch ſo deutliche Erklärung Schleiermachers ſelber, könnte uns den Urſprung dieſer Tendenz in ihm authentiſch aufklären, beide Gebiete zu ſondern und dadurch in ihren Grenzen zu befreien. Sie war durch die Anſchauungen von dem freien, mächtigen Walten des chriſtlichen Gemüts unter den Brüdern ihm nahegerückt. Sie ward andrerſeits durch ſeinen

[8]) a. a. O. S. 295 bis 303. Der Begriff einer „mittelbaren Inhärenz" (298 S.) gehört nur ſeiner Auslegung Spinozas, nicht ſeiner eigenen Theorie an.
[9]) Die Art, wie er die Schwierigkeiten in Spinozas Gedanken S. 300—302 durch Kants Theorem auflöſt, der Ausdruck ſelber S. 300, 302, das oben S. 299 Dargelegte: Alles macht überwiegend wahrſcheinlich, daß er das Theorem Kants zu dieſer Zeit teilte. [10]) S. 301, 302.

wissenschaftlichen Unabhängigkeitsgeist befördert. Wenn Schleiermacher die Gedanken Jacobis von ihrer einseitigen Wendung gegen die Wissenschaft ablöste, konnte an diesen seine Tendenz sich entwickeln. Und wie er, seit seinen Studentenjahren, in folgerechtem Zusammenhang Kants System umgestaltete, mußte er sich zu demselben Ergebnis gedrängt finden. Auch Kant hatte jenseit der theoretischen Philosophie den Stützpunkt einer höheren Weltordnung gefunden. Erwiesen sich seine Schlüsse auf eine solche, insbesondere der Rückschluß auf die Freiheit des Willens, als unhaltbar, so ergab sich für eine religiöse Natur die Aufgabe, ohne diese Vermittlungen ihr religiöses Leben zu begründen. So tritt schon in Drossen Schleiermachers Tendenz in der Abneigung gegen philosophische Christen und fromme Köpfe hervor, einer Abneigung, in welcher ihm Lessing voranging. Schon zu dieser Zeit erschienen ihm als die erhabensten Momente des religiösen Lebens die Momente „mit dem Ausdruck des höchsten Gefühls in Eurem ganzen Wesen“ [11]).

6. Das Schwergewicht seiner Forschung lag in den ethischen Untersuchungen. Da sie vor der metaphysischen Grundlegung entstanden, ist ihr psychologischer Ansatz, wie ihn die Schriften über die Freiheit und den Wert des Lebens zeigen, nicht mit dieser metaphysischen Begründung ausgeglichen. Aber sie arbeiten in der anthropologischen Idee von der Einheit unserer Begehrungen mit der Vernunft dem metaphysischen Gedanken von der Beseelung der Natur durch die Vernunft vor und sie entdecken den wahren Begriff des höchsten Gutes als der Totalität der Handlungen, welche in der sittlichen Idee gesetzt sind [12]).

Das alles sind wie unbehauene, ungeordnete Bausteine zum späteren Aufbau seiner Gedanken: der gleichmäßige Rückgang von dem Vorstellenden (dem Idealen) und der vorgestellten Sinnenwelt (dem Realen) zu dem gemeinsamen Grunde beider; die Fassung dieses Grundes als der unmittelbar nicht vorstellbaren, notwendigen Voraussetzung beider, mit Abweisung jedes Übergewichts einer dieser Seiten, jeder Zurückführung einer auf die andere, als ältester Ausdruck des Standpunktes der Identitätsphilosophie; die Beschäftigung mit dem Verhältnis der Inhärenz des Endlichen im Unendlichen; die Ergänzung des wissenschaftlichen Kritizismus durch das religiöse Gemütsleben; die Anschauung der Einzelvernunft als eines intellektuell und sittlich Inhaltvollen; in ihr die Harmonie lebendiger Kräfte als die Idee des Guten; von ihr aus als Totalität des innerhalb dieser sittlichen Idee Möglichen das höchste Gut.

[11]) *Hier wäre das Bruchstück „Wissen, Glauben, Meinen“ (s. o. S. 170) mit in Betracht zu ziehen.* [12]) Das hier Angedeutete ist ausführlich entwickelt in den Denkm. S. 3—64 und oben S. 141 ff.

Mit diesen die Zukunft des Systems vorbereitenden Elementen kreuzen sich zwei in Kant noch befangene Grundgedanken: das Theorem von Raum und Zeit als unseren „eigentümlichen Vorstellungsformen" und die Voraussetzung, daß uns „Vernunft am wenigstens individualisiere, ja fast eher vom Wahn der Individualität zurückführe". Gerade ihre Aufhebung, die ihrer Widerlegung gewidmeten Untersuchungen gehörten zu den fundamentalen Aufgaben der Philosophie Schleiermachers.

II.

Welt- und Lebensanschauung der Reden und Monologen.

Schon der Standpunkt von 1800 bricht vollständig mit beiden aus Kant übernommenen Voraussetzungen; in genialer Sicherheit stellten Reden und Monologen die zentralen Anschauungen hin, von welchen aus das System sich gestaltet hat. Als Schelling 1801, selber vorangeschritten, die Reden in ihrem Zusammenhang las, entdeckte er nicht ohne ein nachträgliches Erstaunen, doch zugleich mit aufrichtigem Enthusiasmus in ihnen „einen Geist, den man nur auf ganz gleicher Linie mit den ersten Originalphilosophen betrachten kann", der „das Innerste der Spekulation durchdrungen habe, ohne auch nur eine Spur der Stufen, die man durchgehen mußte, zurückzulassen". Er erkannte, daß ein solches Werk nur möglich gewesen entweder „auf Grund der tiefsten philosophischen Studien" oder „durch eine blinde göttliche Inspiration" [13]). Wenn ich beide Werke im Zusammenhang der bisherigen Entwicklungsgeschichte, in ihrem Verhältnis zu Tagebuchblättern, Briefen, Kritiken erwäge, so erscheint mir als auf strenge philosophische Untersuchung gegründet die Aufhebung aller andern Standpunkte, die sichere Konzeption und Begrenzung des eigenen. Dagegen besaß der Verfasser dieser Schriften seine im wesentlichen einfache Welt- und Lebensanschauung noch nicht in einem Zusammenhang metaphysischer Begriffe, sondern in der anschaulichen Form, in welcher er sie ausspricht, als Mystik. Die Reden beschreiben von einem weder psychologisch noch metaphysisch erörterten Grundphänomen aus den Umkreis religiöser Anschauungen und Gefühle, ihrer Entwicklung, ihrer gemeinschaftbildenden Kraft, ihrer Grundgestalten. Die Monologen lassen gewissermaßen vor dem geistigen Auge eines Lesers den sittlichen Grundvorgang, die Selbstanschauung sich vollziehen. Daraus, daß Schleiermacher nur in dieser Form, in der Form von Selbst- und Weltanschauung seine Ideen wirklich besaß, erklärt sich die nicht selten beabsichtigte, vorsichtige Unbestimmtheit und Dunkelheit in beiden Werken, ihre Widersprüche, die ganz zweifelhafte Fassung der

[13]) Aus Schellings Leben I 345, vgl. Waitz, Caroline II (1913), S. 163, 169.

Aufgaben von Metaphysik und Moral, der Grundbegriffe von Vermögen, Sinn, Anschauung usw. Und inhaltlich erklärt sich daraus, daß er das Verhältnis der Fundamentalphilosophie zur religiösen Anschauung noch nicht erkannte, demgemäß die wissenschaftliche Grundlage für den Aufbau der Ethik noch nicht besaß.

In einer Zusammenordnung und Erläuterung der Grundanschauungen diesen Standpunkt von 1800 zu fixieren, bleibt daher ein Wagnis, dem sich doch eine Entwicklungsgeschichte nicht entziehen darf. Sie hat eine urkundliche Darstellung des zusammenhängenden Inbegriffs der Reden über Religion und, in engeren Grenzen, der Monologen zu geben. Aber soll ihr Knotenpunkt, der entscheidende Punkt in Schleiermachers Entwicklung, so weit Schlüsse aus den Urkunden tragen, in helles Licht gesetzt werden, so muß sie, mit klarem Bewußtsein Hypothetisches nicht völlig vermeiden zu können, in die Voraussetzungen beider Werke zurückgehen, in das blanc de l'ouvrage, auf welches Schleiermacher selber für die Monologen als auf das am meisten in ihnen Beachtenswerte hinwies.

Die Mystik oder die Religion als die Form, in welcher sich dem Menschen das Universum offenbart.

Von dem Ich aus, als einem unbedingt Tätigen, Schöpferischen bildet die Transzendentalphilosophie ihre Weltansicht, von seinem Gegenstande oder der Natur aus die spekulative Physik. Beide Ausgangspunkte tragen nicht zu dem Unendlichen [14]).

Im religiösen Vorgang allein wird das Unendliche erfaßt. Die psychologische Grundlage des Vorgangs ist der Sinn. Dieser richtet sich, abstrahierend von der ursächlichen und teleologischen Verkettung der Erscheinungen, ihrem Entstehen und Vergehen, auf das Was und Wie derselben, auf den ungeteilten Eindruck eines Ganzen in einer jeden. Er ist demnach, was Schleiermacher selber hervorhebt, dem ästhetischen Vermögen verwandt, denn er wird in seiner höchsten Potenz befriedigt in der Anschauung des Kunstwerks oder der Natur, sofern sie als künstlerisch hervorbringend gedacht werden kann. Hier, in der künstlerischen Anschauung, als der Steigerung des Sinnes, ruht der Blick in einem Ganzen, völlig absehend von ursächlicher Verkettung, als ob es ewig wäre, auf das Was allein gerichtet. Einen hervorragenden Fall für die Bedeutung des Sinnes heben die Monologen hervor. In der sittlichen Welt ist die höchste Bedingung der eigenen Vollendung im bestimmten Kreise allgemeiner Sinn; dieser universelle Blick schwebt gewissermaßen beständig über den Erscheinungen, in welchen Mensch-

[14]) Reden, 1. Aufl. (die auch im folgenden stets angeführt wird, ebenso die 1. Aufl. der Monologen), S. 41 ff., 170 ff..

heit mannigfach ſich darſtellt. Wenn der Sinn nun auf das Unendliche gerichtet iſt, ſo entſteht Religion. In ihr verſenkt ſich das Auge des Geiſtes in das Unendliche, Eine, Ewige, willenlos, reflexionslos [15]).

Es muß verſucht werden, aufzufaſſen, wie in der Berührung mit der endlichen Erſcheinung der religiöſe Vorgang ſich entwickelt. Man gehe von einem einfachen Falle aus. Wir finden unſere Organe in beſtändiger Berührung mit den Dingen: deren unabhängiges Handeln wird aufgenommen, aufgefaßt in unſerer Seele. In dieſer Berührung gibt es nun einen erſten geheimnisvollen Augenblick, wenn „der Sinn und ſein Gegenſtand gleichſam ineinandergefloſſen und eins geworden ſind, ehe noch beide an ihren urſprünglichen Platz zurückkehren". Dieſer Augenblick liegt gewiſſermaßen an der Grenze unſeres Bewußtſeins. Und das Faktum, welches in ihm erſcheint, zerlegt ſich, ſobald eine Steigerung zu deutlicherem Bewußtſein anhebt, in zwei entgegengeſetzte Elemente: „die einen treten zuſammen zum Bilde eines Objekts, die andern dringen durch zum Mittelpunkt unſeres Weſens, brauſen dort auf mit unſeren urſprünglichen Trieben und entwickeln ein flüchtiges Gefühl". So entſpringen beſtändig in den Berührungen mit den Dingen Anſchauungen, welche Handelndes außer uns offenbaren, und Gefühle, welche ankündigen, was dies Handeln unſerem innerſten Weſen und ſeinen urſprünglichen Trieben bedeute. Wenn nun die Richtung des Gemüts auf das Unendliche, der „Trieb, das Unendliche zu ergreifen" hinzutritt und ſo irgendein Handeln auf uns als ein Handeln des Univerſums ſelber erfaßt wird, ſo iſt der Verlauf dieſer Berührung mit dem Unendlichen derſelbe wie der dargelegte unſerer Berührungen mit den Dingen. Es gibt einen Moment, in welchem mein Weſen mit dem Handeln des Unendlichen gewiſſermaßen ineinanderfließt: „Ich liege am Buſen der unendlichen Welt, ich bin in dieſem Augenblick ihre Seele, denn ich fühle alle ihre Kräfte und ihr innerliches Leben." Aus dieſem an der Grenze des Bewußtſeins ſtehenden Faktum entwickelt ſich ſofort Anſchauung des Unendlichen in einer endlichen Erſcheinung als abgeſonderter Geſtalt, und ein, gegenüber dem Unendlichen notwendig überſtrömendes, mächtiges Gefühl: beides zuſammen die aus der urſprünglichen Handlung des Gemüts an das Licht tretende, erſcheinende Religion [16]).

---

[15]) Reden S. 144—150. Monologen S. 50—61. Zu Reden 147 vgl. S. 50.

[16]) Reden S. 55—76. Ich verſuchte Schleiermachers pſychologiſche Erklärung vollſtändig zu geben, nur mit Auslaſſung eines vorübergehenden Verſuchs, den Vorgang der Zerlegung in Anſchauung und Gefühl anzuknüpfen an die Unterſcheidung der organiſierenden und ſymboliſierenden Tätigkeit. S. 72: „Das Faktum vermiſcht ſich mit dem urſprünglichen Bewußtſein unſerer doppelten Tätigkeit, der herrſchenden und nach außen wirkenden und der bezeichnenden und nachbilden-

Das Verhältnis von Sinn und Anschauung in dieser Darlegung, obwohl von Schleiermacher nirgend ausgesprochen, ist durchsichtig. Wir finden den Sinn wieder in dem „Trieb, anzuschauen", wir dürfen also aus der obigen Darstellung des Sinnes das Wesen der Anschauung verdeutlichen. Denn Religion wird auch als „der Trieb, anzuschauen, wenn er auf das Unendliche gerichtet ist", bezeichnet. Und der Vorgang des religiösen Anschauens wird geschildert als „unmittelbares Erfahren vom Dasein und Handeln des Universums", in welchem das Gemüt willenlos hingegeben ist: jedes seiner Erlebnisse für sich bestehend, ein gesondertes, aus dem erklärenden Zusammenhang herausgenommenes Bild des Universums, nur vermöge der Abstraktion zur Einheit mit andern Anschauungen desselben verknüpfbar; die Bedeutung dieses religiösen Anschauens Offenbarung von dem Handeln des Universums in der endlichen Erscheinung, ganz wie sich in der sinnlichen Wahrnehmung ein handelndes Endliches kundtut. Durch Verneinung es zu verdeutlichen: nicht die Natur der Dinge offenbart sich in der endlichen Wahrnehmung, sondern ihr Handeln auf uns; so in der Religion nicht Wesen und Natur des Universums, sondern sein Handeln. Daher denn in jeder Form, jedem Einzelwesen, jeder Begebenheit die ununterbrochene Tätigkeit des Universums angeschaut, alles Endliche folglich als Ausdruck, Darstellung des Unendlichen (d. h. ein im Endlichen sich vollziehendes, in diesem also sichtbares, anschaubares Handeln) aufgefaßt wird [17]).

Unser Ergebnis tritt heraus. In der Religion, in der mystischen, vom Gefühl durchdrungenen Anschauung ist das Handeln des Universums offenbar. Zu diesem trug die Wissenschaft nicht; ebensowenig vermag das sittliche Handeln als solches sich zu ihm zu erheben. Also der religiösen Anschauung allein, ihr ursprünglich, überall sonst nur mitgeteilt, ist das Universum offenbar. Und so eröffnet sich in ihr ein höherer „Realismus", in welchem die vollendete Philosophie wie die vollendete Praxis gegründet sein müssen [18]).

Die Immanenz des Unendlichen in dem Endlichen als der allgemeine Inhalt der religiösen Weltanschauung.

Das metaphysische Grundverhältnis, dessen Anschauung im Hintergrunde der Reden steht, ist die Immanenz oder Gegenwart des Unendlichen, Ewigen im Endlichen. Die Tragweite dieser fundamentalen Anschauung der vorliegenden Epoche Schleiermachers, des metaphysischen Ausdrucks dessen, was in der Theorie von Sinn, Anschauung und Gefühl des Unend-

den, und sogleich bei dieser Berührung zerlegt sich der einfachste Stoff in zwei entgegengesetzte Elemente." [17]) Reden S. 55—58, 65, 69. [18]) Reden S. 50 ff.

lichen psychologisch ausgedrückt ist, kann erst durch den Versuch, sie zu zergliedern, aufgeklärt werden.

Diese Immanenz des Unendlichen im Endlichen muß zunächst scharf von dem Grundgedanken Spinozas, wie ihn Schleiermacher gefaßt hatte, unterschieden werden, dem Mittelpunkt seiner früheren Kant und Spinoza verknüpfenden Fassung. Der Gedanke Spinozas, Inhärenz aller endlichen Dinge in dem Unendlichen, ist Atosmismus oder, die Verneinung in Bejahung zu verwandeln, Pantheismus. Die Anschauung der Reden aber, Gegenwart des Unendlichen im Endlichen, trug den Ansatz zu einem Reichtum von Entwicklungen in sich, denen Schleiermachers, Schellings, Krauses, Solgers spätere Weltansichten so gut angehörten als die der Reden oder des Schelling von 1800.

Daß ich eine Erläuterung mir gestatte: die Anschauung, in die sich hier die Philosophie vertieft, ist dieselbe, welche das religiöse Gemüt erfüllt und im Künstler nach Gestaltung verlangt; Gegenwart einer unendlichen, freien, bedeutungsvollen, idealen Welt in der Flucht der Erscheinungen, unter dem furchtbar harten Gesetz von Geburt und Tod, Handeln und Leiden, von Determination jedes Daseins, ja jeden Augenblicks. Hier strebt diese Anschauung nach einer philosophischen Fassung und Aufklärung. Die Welt soll nicht nur in ihren endlichen, kausalen Bezügen erklärt, sie soll als das allumfassende Kunstwerk in ihrer ewigen Harmonie verstanden werden, wie sie in dem auf Anschauung und Gefühl des Ganzen, Einen, Allen gerichteten Geiste sich spiegelt. Schleiermacher erkennt in diesem Erfassen des Unendlichen inmitten der Endlichkeit die allgemeine Grundlage höheren Lebens, und wie sie ihm, in besonnener Verknüpfung mit der Erforschung des Endlichen, Grundlage der Philosophie war, zeigt eine Stelle aus dem Tagebuch von 1802. „Das höhere Leben ist ununterbrochen fortgehende Beziehung des Endlichen aufs Unendliche. Dieses in Verbindung gesetzt mit dem Beziehen des Endlichen aufeinander ist das wahre Philosophieren. Diese letzteren Beziehungen um jener willen aufheben, das ist, was man im schlechten Sinne Mystik nennen kann.“ [19])

Zu dieser Bedeutung der metaphysischen Grundanschauung Schleiermachers steht leider ihre Klarheit, so wie Schleiermacher sie in den Schriften dieser Zeit besaß, in umgekehrtem Verhältnis. Die Ausdrücke „das Endliche“, „das Unendliche“, „das Ewige“, „das Universum“ fand Schleiermacher in Spinoza, Shaftesbury, Hemsterhuys, Jacobi. Aber ihr originaler Sinn im anschaulichen Zusammenhang seiner eigenen Weltansicht muß durch eine nicht selten gewagte Verknüpfung der Stellen erraten werden.

Wir bezeichnen als endlich, was in Raum, Zeit und Wechselwirkung

[19]) Denkm. S. 139.

bestimmt, in Bestimmung beschränkt, zwischen Geburt und Tod, Handeln und Leiden gestellt ist. Schleiermacher erkennt rückhaltlos dem Endlichen der räumlich-zeitlich-ursächlichen Ordnung, durch welche es determiniert erscheint, Realität zu. Das Schwanken der ersten, unter Kants übermächtigem Einfluß stehenden Zeit ist vorüber. „Ich will mir die wirkliche Welt wahrlich nicht nehmen lassen." [20]) Der Standpunkt ist eingenommen, von welchem aus die Forschungen der Dialektik über Kant hinaus ihren fruchtbaren Weg einschlagen.

Innerhalb dieses Realismus, wann die volle Wirklichkeit des Endlichen, seiner zeitlichen Entwicklung und Veränderung, seiner räumlichen Nebenordnung anerkannt ist, zeigt der Gedanke von der Gegenwart des Unendlichen, Ewigen, Einen im Endlichen seine ganze metaphysische Bedeutung und zugleich seine volle Schwierigkeit. Denn mitten im Werden und Untergang, steter Beschränkung, Leiden und Veränderung aller endlichen Dinge, als ihrem wahren Schicksal, nicht als bloßem Sinnenschein, als lauter sehr realen Vorgängen soll das gegenwärtige Unendliche geschaut werden.

Erläutern wir die Aufgabe durch Zergliederung der Anschauungen des Ewigen und Unendlichen!

Die uns nähere Anschauung ist die des Ewigen. Wir verneinen in ihr den Zeitverlauf. Aber der Zeitverlauf ist nur als ein Innewerden von Veränderungen, und jedesmal, so oft Veränderungen in das Bewußtsein treten, ist zeitliche Folge in ihm. Also ist in dem Gedanken des Ewigen ein Beharrliches, außerhalb des Spieles der Wechselwirkungen und des mit ihm verketteten Zeitverlaufs gedacht. An sich also können wir in diese Anschauung des Ewigen gewissermaßen den ganzen Inhalt der Welt, der Individualisation in ihr, nur herausgehoben aus dem zeitlich-ursächlichen Ablauf, aufnehmen. Sie ist positiv. So hat denn Schleiermacher später, als die Aufnahme der platonischen Ideenlehre ihm dies möglich machte, einen Inbegriff substantieller Formen, dem er auch die menschlichen Individualitäten einfügte, als den ewigen Gehalt der Welt mitten im Wechsel der zeitlich-ursächlichen Ordnung betrachtet.

Die Verneinung in der Anschauung des Unendlichen greift weiter. Als endlich bezeichneten wir, was im Raum, Zeit und Wechselwirkung bestimmt, was überhaupt determiniert, eingeschränkt von anderem Endlichen ist. In den Gedanken des Unendlichen legen wir demgemäß zunächst unseren Drang hinaus über alle Schranken der Determination endlicher Dinge. Der Ausdruck sagt mehr als der des Unbedingten (S. 119). Denn er verneint auch die Determination in Raum und Zeit, er ist die umfassende Verneinung aller Determination oder Schranke überhaupt. Damit ist die Aufgabe, das

[20]) Br. IV, S. 55.

Unendliche zu denken, deutlich bestimmt. Mannigfache Lösungsversuche sind möglich. Für Schleiermacher war zweierlei ausgeschlossen. Soll der Gedanke des Unendlichen mit dem andern von der vollen Realität des Endlichen wahrhaft zusammen gedacht werden, so dürfen nicht Endliches und Unendliches als dasselbe, nur aufgefaßt in zwiefacher Betrachtungsweise, entweder in seinen Relationen oder vermöge einer Erkenntnis, für welche Raum, Zeit, Wechselwirkung und Determination gar nicht sind, angesehen werden: denn auf solche Weise wird notwendig entweder das Endliche oder das Unendliche zum Schein. Und sollte die Gegenwart dieses wahrhaft Unendlichen im Endlichen angeschaut werden, so mußte der abstrakte Gegensatz beider durchbrochen werden, das omnis determinatio est negatio mußte auf seine wahren Grenzen zurückgeführt werden; hierzu bedurfte es eines originalen metaphysischen Gedankens.

In Schleiermachers mystischer Anschauung des Unendlichen und Ewigen ist, gemäß der erläuterten Aufgabe, eine zwiefache Tendenz zu bemerken. Sie strebt, das Unendliche, Ewige, Eine von dem Fluß der endlichen Dinge zu trennen, damit es nicht in den Wellen desselben untergehe, nicht der bloße unabläßige Ablauf dieser Wellen werde, der nur in der Einheit des Blicks zusammengefaßt ist. Sie verlangt andrerseits, die Gegenwart des Unendlichen, Ewigen, Einen in den endlichen Dingen zu erfassen, somit durch originale Bestimmung des Unendlichen seinen Widerstreit mit dem Endlichen zu lösen [21]).

Diese zwiefache Tendenz eignet aller Mystik, aller auf Religion gegründeten Welt- und Lebensanschauung. So reicht sie in Schleiermachers Dialektik und Dogmatik. Wie verfolgen nun die Reden die erste Richtung, das Unendliche über den Fluß der endlichen Dinge zu erheben?

Das Unendliche wird in mannigfacher Anschauung im Endlichen ergriffen. Aber auch die letzten und höchsten dieser Anschauungen, wie die der ewigen Natur, der ewigen Menschheit, sind nur Stationen auf dem Wege zum wahrhaft Unendlichen. Verglichen mit ihm haften sie an der Endlichkeit. Nur die Ahnung, welche die Grenzen des in unserer Anschauung Gegebenen überschreitet, trägt uns dem Unendlichen entgegen. Nur durch das Streben hindurch, die eigene Individualität zu vernichten, gelangen wir dahin, in ihm, dem Einen und Allen zu leben [22]).

Die Polemik gegen die enge Willkür einer Weltanschauung, welche den Menschen und die seiner Erfahrung gegebene Welt in den Mittelpunkt des

[21]) Die Perspektive, welche sich von dieser Darlegung zu Schleiermachers späterem System eröffnet, hätte durch Zitate aus Dialektik, Dogmatik und Ethik leicht gezeigt werden können. Doch soll der Entwicklung der Sache selber nicht vorgegriffen werden. [22]) Reden S. 42—55, 78—106, 130—133.

Universums stellt, geht durch die ganzen Reden. Vielleicht regte die von Jacobi mitgeteilte und fortgeführte Erörterung über die Attribute oder Eigenschaften der unendlichen Substanz zuerst diese Gedankenreihe in Schleiermacher an. Die Reden weisen von dem Naturgesetz auf die neben der allgemeinen Tendenz zur Harmonie herlaufenden Verhältnisse, die sich aus dem gegebenen Zusammenhang nicht völlig verstehen lassen, als auf Andeutungen eines umfassenderen Zusammenhangs. „Auch die Welt ist ein Werk, wovon ihr nur einen Teil versteht, und wenn dieser vollkommen in sich selbst geordnet und vollendet wäre, könntet ihr euch von dem Ganzen keinen hohen Begriff machen." Daher erklären sie ausdrücklich die Menschheit für eine „einzelne vergängliche Form des Universums". Und auf Grund hiervon verwerfen sie jede Fassung des Unendlichen nach dem Urbilde des Menschen, gewissermaßen als eines Genius der Menschheit. Nach einem Tagebuchblatt von 1801 gedachte Schleiermacher später diesen seinen freien Blick in die Wandlungen des Universums durch einen schönen Mythos zu versinnlichen. „Ob nicht organische Körper sich eigentlich alsdann zuerst bilden, wenn ein Weltkörper sein Verhältnis zu seinem System ändert? Das wäre vielleicht als Mythos in einem Dialog zu gebrauchen." [23])

Und so ergibt sich, was in der Individualität religiöser Anschauung von einer andern Seite begründet ist, daß die Anschauung des Unendlichen sich in Ahnung verliert, daß daher in jedem der Inbegriff dieser Anschauung sich neu und anders gestaltet [24]).

Aber dieser Richtung des Gedankens, welche das Unendliche über alles Endliche und seine Gegensätze hinwegverfolgt, bis wo seine Umrisse sich ganz verlieren, wirkt jene andere entgegen, welche es in der gegebenen endlichen Welt gegenwärtig schauen will. Aus der Religion entspringt, in Einem, „Lieben und Verachten alles Endlichen und Beschränkten" [25]).

„Die Religion lebt ihr ganzes Leben in der unendlichen Natur des Ganzen, des Einen und Allen; was in dieser alles Einzelne und so auch der Mensch gilt, und wo alles und auch er treiben und bleiben mag in dieser ewigen Gärung einzelner Formen und Wesen, das will sie in stiller Ergebenheit im Einzelnen anschauen und ahnden." „Das Universum ist in ununterbrochener Tätigkeit." „Handlungsweisen desselben" sind alle Begebenheiten, Formen, Erscheinungen. Wechselnde Bilder für sehr verschiedene Begriffe, für Inhärenz, Emanation, Schöpfung, zuweilen wie mit Absicht widerspruchsvoll gehäuft, bezeichnen in den Reden diesen rätselhaften Punkt, an welchem das Unendliche sich individualisiert [26]).

---

[23]) Reden S. 83—85, 125. Denkm. S. 130. [24]) Reden S. 59 ff.
[25]) Reden S. 165. [26]) Reden S. 51, 53, 56.

Das Unendliche, in der Totalität seiner Handlungsweisen, Äußerungen, Formen angeschaut, ist das Universum, in anderem Ausdruck „das Ganze" „das Eine und Alle". Ist Religion Anschauung des Unendlichen im Endlichen: so ist folgerecht der Gegenstand der Religion das so verstandene Universum. Wie Vorstellen und sein Gegenstand sich zueinander verhalten, so die religiöse Anschauung und das Universum. Daher ist dieser Ausdruck der Lieblingsausdruck der Reden [27]).

Harmonie und Individualität im Weltall als Ausdruck des Unendlichen im Endlichen.

Wir dringen weiter in Schleiermachers Anschauung dieser Gegenwart des Unendlichen in den endlichen Dingen. Es gilt aufzufassen, auf welche Weise dieser Anschauung gemäß sich das Unendliche und Ewige bestimmen lasse.

Vom Unendlichen aus gesehen, „herausgeschnitten gleichsam aus ihm" (ein sehr an Spinoza anklingender Ausdruck), als ein Teil des Universums, „ist das Endliche selbst unendlich". Es ist „Abdruck", „Darstellung des Unendlichen". Dieser Satz entspricht dem früheren, daß die religiöse Anschauung „in allem Endlichen das Unendliche sieht". Die unendliche Darstellbarkeit des Unendlichen im Endlichen bildet den metaphysischen Hintergrund beider Sätze. Es ist nur ihre weitere Ausbildung, wenn das Universum „als ewiges Kunstwerk", als „Harmonie" angeschaut wird, der Genius der Menschheit als ein Künstler. An dieser Stelle blickt man in den Zusammenhang einer Auffassungsform des Universums, welche in dem Was und Wie der Erscheinungen den Ausdruck des Unendlichen schaut, und eines Grundgedankens, welcher das Universum als Harmonie oder als Kunstwerk denkt.

Wir klären mit Schleiermacher diesen allgemeinen Charakter der religiösen Anschauung durch die Fälle auf, welche sie in sich begreift. Was erscheint im Universum als solcher Ausdruck des Unendlichen? Das Naturgesetz, als die Darstellung der „göttlichen Einheit und ewigen Unwandelbarkeit der Welt"; die Anomalien und Rätsel der Naturordnung, da sie, zusammengehalten mit der allgemeinen Tendenz zur Harmonie in dem Universum, auf einen kühneren, größeren Zusammenhang desselben hindeuten; der umfassende Grundzug, der in Gesetz und Anomalie sich verwirklicht;

---

[27]) Auch ein Lieblingsausdruck von Hemsterhuys, z. B. im Aristée (Oeuvres 1825, I, S. 197 ff.) schon durch Jacobis Schrift über Spinoza ihm bekannt, *ebenso durch Shaftesbury*. Man beachte für die Terminologie, daß der Ausdruck „Gott" nur für die Fassung des Unendlichen als Freiheit und Person gebraucht wird. Schon darum darf die spätere Unterscheidung der Idee Gottes und der Idee der Welt hier nicht gesucht werden.

wie in der überströmenden Fülle der Existenzen jedes Einzeldasein die Mittel besitzt, seinen eigentümlichen Kreis zu durchlaufen, vermöge immer neuer Verschlingung der selbigen Elemente; hinter allem Einzeldasein dann die Einheit in dem Antagonismus lebendiger Kräfte, die sich nur in immer neuer Weise zu besonderem Dasein binden, so daß unter diesem Gesichtspunkt Individualität als ein leeres Wort erscheint, in welchem das Gleiche sich verbirgt; nach innen dann die Offenbarung der unendlichen Menschheit in jedem einzelnen, auch dem ärmsten Individuum auf seine eigene Weise, vermöge derselben Bindung der Gegensätze, und die Entdeckung der Unendlichkeit, des Mikrokosmos im eigenen Inneren; die Einheit und Harmonie in der Wechselwirkung aller Individuen; die unaufhaltsame Entwicklung alles Barbarischen, Rohen, Formlosen in der Menschheit zu organischer individueller Bildung. Und wo diese Anschauungen enden, beginnt Ahnung, vor der noch ganz andere Gestaltungen stehen, in welchen das Unendliche sich darstellt. Dies ist der Inhalt der religiösen Anschauung des Universums. Er ist Bestätigung und Durchführung der von den Reden auch allgemein formulierten Anschauung: das „Symbol des Universums" als der „unendlichen und lebendigen Natur" sei „Mannigfaltigkeit und Individualität". Und zwar bezeichnet der Ausdruck Individualität in den Reden alles Einzeldasein, sofern es durch das Gemüt religiös, d. h. als endlicher Ausdruck des Unendlichen gedeutet wird. Diese allgemeine Anschauung wird dann nicht aufgehoben, sondern nur ergänzt durch die andere, daß das religiöse Auge hinter aller Individualität andrerseits stets das gleiche, ewige Spiel derselben Kräfte und Gesetze erblickt. Das Wirkliche ist individuell. Alles Individuelle ist die besondere Bildung derselben im Universum lebendigen Kräfte. Mit diesen Sätzen ist nun die Schranke der spinozistischen Metaphysik und des kantischen Vernunftbegriffs durch eine ganz originale Anschauung durchbrochen. Individualität ist nicht bloße Determination, Einschränkung des Unendlichen. Sie ist vielmehr Ausdruck, Spiegel des Unendlichen, selber unendlich [28]).

Individualität im höheren Sinne, menschliche Individualität entspringt aus „jener Vermählung des Unendlichen mit dem Endlichen", wann (nach Schleiermachers mythischer Darstellung) „ein Teil des unendlichen Bewußtseins sich losreißt und als ein endliches an einen bestimmten Moment in der Reihe organischer Evolutionen sich anknüpft. So entsteht ein neuer Mensch." Jeder Mensch ist Individualität. Wenn einer sich wehrte, als dieser oder jener in die Welt zu treten, vielmehr ein Mensch überhaupt sein wollte, so würde er sich gegen das Leben selber wehren. Da aber Individualität nur

[28]) Reden S. 78—105, S. 5 ff., 51, 53, 86, 98, der umfassende Begriff der Individualität S. 86, 87.

eine Bindung derselben Kräfte ist, welche das Wesen der Menschheit ausmachen, so muß sich der Mensch als ein „Kompendium der Menschheit" finden. „Die ganze menschliche Natur ist in allen ihren Darstellungen nichts, als euer eigenes, vervielfältigtes, deutlicher ausgezeichnetes und in allen seinen Veränderungen verewigtes Ich. Bei wem sich die Religion so wiederum nach innen zurückgearbeitet und auch dort das Unendliche gefunden hat, in dem ist sie von dieser Seite vollendet" [29]). So erscheint in den menschlichen Individualitäten das Unendliche in seinem höchsten uns gegebenen Ausdruck.

Der „Strahl, an welchem wir aus dem Unendlichen ausgehen und als einzelne und besondere Wesen hingestellt werden", ist „die Stimme des Gewissens, welche jedem seinen besonderen Beruf auflegt, und durch welche der unendliche Wille einfließt in das Endliche." Dieser Hervorgang wird auch als Willensakt, als ein Werk des Willens angeschaut. Wenn wir diese bestimmte Individualität in uns erfassen, so ist sie ein „Gedanke", vermöge dessen wir uns „zu einem Werk der Gottheit sondern, das einer besonderen Gestalt und Bildung sich zu erfreuen hat". So erscheint (hier spricht nicht Schleiermacher mehr) Individualität am ehesten mit einem Willensakt oder einem Gedanken im Universum zu vergleichen [30]). Wie es die Reden darstellen: der Genius der Menschheit „denkt" unzählige Gestalten. Das unendliche Reich derselben umfaßt jede Möglichkeit, welche in dem Zusammenspiel der beiden lebendigen Grundkräfte der Menschheit, der die Außenwelt aneignenden und der das Selbst ausbreitenden, angelegt ist. Diese Bindung der beiden Urtriebe in der Individualität entspricht der Stelle, welche Rezeptivität und Spontaneität später in der Psychologie einnehmen. In dem Leben jedes Gliedes dieses unendlichen Reiches gibt es einen Moment, einen Silberblick gleichsam, in welchem dasselbe seine Bestimmung erreicht. In diesem Moment ist es, was es sein kann.

Die Selbstanschauung, das Organ der sittlichen Bildung, vertieft sich in diesen Gedanken des Universums, in dies beharrliche Selbst, um es nie wieder zu verlieren. So ist sie ein beständiges ewiges Leben. Denn in dieser Anschauung, in welcher das beharrliche Selbst zugleich auffassendes Vermögen und Gegenstand ist, gibt es keinen Wechsel; kein Bewußtsein einer Veränderung, somit keinen Zeitverlauf: „denn es vergeht nicht die Betrachtung dem zurückbleibenden Gegenstand, noch stirbt der Gegenstand vor der überlebenden Betrachtung" [31]). Ja, in dieser Selbstanschauung begriffen, sind wir in dem einzelnen Moment ewig. Denn, als ganz ohne Relation zu irgendeinem früheren oder späteren Moment, ist dieser gar nicht ein Teil

[29]) Reden S. 266. 7; 278; 5 f., 98 f. [30]) Athenäum 3, 294 f. Ph. I 534. Monologen S. 40, 103. [31]) Monol. S. 28.

der Zeit. Die unmittelbare Beziehung zu dem Ewigen und Unendlichen ist der ganze, ganz erfüllende Gehalt des Augenblicks. Und darum sind wir „ewig in einem Augenblick". So tritt die Individualität in das Reich der Ewigkeit, welchem die Menschheit mit der Gliederung ihrer Zwecke angehört. „So oft ich ins innere Selbst den Blick zurückwende, bin ich zugleich im Reich der Ewigkeit; ich schaue des Geistes Handeln an, das keine Welt verwandeln und keine Zeit zerstören kann, das selbst erst Welt und Zeit erschafft." So erfassen wir die „ewige Einheit aller Zwecke, die der Menschheit durch ihr Wesen aufgegeben sind, aller Verrichtungen des Geistes" [32]). Dies muß damit zusammengebracht werden, daß die Menschheit, nach ihrer Determination in Raum und Zeit, doch nur eine vorübergehende Form des Universums ist.

Ich überlasse dem Leser, in seiner Weise zu formulieren (was objektiv auszusprechen, als Schleiermachers genaue Anschauung mir nicht gelingen will), wie sich in diesem Gedanken des Ewigen bereits die von der Ethik entworfene Gliederung der Zwecke, welche im Wesen der Menschheit liegen und welchen auch die Individualideen angehören, vorbereitet. Nur einige Äußerungen mögen leiten. Die Religion schaut an, „was in dieser unendlichen Natur des Ganzen alles Einzelne und also auch der Mensch gelte". Indem sie „den doppelten Sinn" der Individualexistenz in bezug auf das Ganze erfaßt (Individualität als das Unendliche in sich darstellend und als Mittel dem Leben und Geist im Ganzen zur Herrschaft zu verhelfen), erfüllt sie sich mit der „ewigen Harmonie des Universums". „Im Unendlichen steht alles Endliche nebeneinander, alles ist eins und alles ist wahr." [33])

Dies Unendliche, in welchem Menschheit in ihrer ewigen Geltung sich bejaht weiß, das Universum, nennt Schleiermacher auch den „Weltgeist" (der Ausdruck findet sich bei Shaftesbury). Und er bezeichnet als die wahre Verfassung demselben gegenüber: „den Weltgeist zu lieben und freudig seinem Wirken zuzuschaun". „Das ist das Ziel unserer Religion." In eine Anschauung ist hier der originale Charakter dieser Anschauung des Unendlichen konzentriert [34]).

Selbstanschauung und Anschauung des Universums: Monologen und Reden.

„Selbstanschauung und Anschauung des Universums sind Wechselbegriffe," so bemerkt Schleiermacher in den ersten Aufzeichnungen für die Monologen [35]).

[32]) Reden S. 91—94. Monol. S. 25 ff. [33]) Reden S. 51, 94—97, 64.
[34]) Reden S. 80. [35]) Denkm. S. 118.

Nur aus der Selbstanschauung entspringt die volle und wahre Anschauung des Universums; und allein vom Standpunkt des Universums aus wird das Selbst in seinem wahren Wert als ein ewiger Gedanke erfaßt. Wie es die Reden ausdrücken: „Nur durch das innere Leben wird erst das äußere verständlich; auch das Gemüt muß, wenn es Religion erzeugen und nähren soll, in einer Welt angeschaut werden." Es sind nur verschiedene Seiten desselben Vorgangs, welche wir als Selbstanschauung und als Anschauung des Universums herausheben [36]).

Die Selbstanschauung läßt in der Individualität den Ausdruck und Spiegel des Unendlichen erblicken. Dagegen möchte die Anschauung des Universums zugleich „die Umrisse unserer Persönlichkeit untergehen lassen im Unendlichen", und so „die Individualität vernichten". So zeigt sich die zwiefache Tendenz der Anschauung des Unendlichen in diesen beiden Seiten des Vorganges angelegt. In solchem Gedankengang sagt das Tagebuch 1801: „Daß man die Individualität nicht ohne Persönlichkeit haben kann, das ist der elegische Stoff der wahren Mystik." [37])

In der Selbstanschauung und durch sie vollzieht sich der sittliche Vorgang. In der Anschauung des Universums besteht der religiöse Vorgang. Jener tritt in den Monologen gewissermaßen vor dem Blick des Lesers hervor, dieser in den Reden.

In beiden Vorgängen wird die fundamentale metaphysische Beziehung des Universums und der Individualität in der Anschauung erfahren. Und zwar durchmißt, sozusagen, der religiöse Vorgang das Universum vom Endlichen aus in der Richtung auf Anschauung und Gefühl des Unendlichen, der sittliche Vorgang dagegen vom Universum her in der Richtung auf Anschauung und Bildung der menschlichen Individualität. Beide Vorgänge fassen demnach eine Anschauung des rätselhaften Beziehungspunktes in sich, in welchem Unendliches und Individuum zugleich eins sind und sich scheiden, in welchem menschliche Individualität entspringt. Aber dieser Punkt muß sich der Anschauung in dem einen und in dem andern Vorgang ganz verschieden darstellen.

Der Gegensatz ist schon in den Reden deutlich ausgesprochen, wo die Grenze des religiösen Vorgangs, sein Unterschied vom sittlichen berührt wird. „Die Religion faßt den Menschen jenseits seiner Personalität und sieht ihn aus dem Gesichtspunkt, wo er das sein muß, was er ist, er wolle oder nicht." Sie erblickt in ihm einen notwendigen Ausdruck des Unendlichen. Denn ihr ist ja jedes Endliche nur eine „Handlung des Universums", ein Produkt, eine Individualisation, ein Ausfluß seiner „ununterbrochenen Tätigkeit":

---

[36]) Reden S. 87, 88, vgl. Monol. S. 24. [37]) Reden S. 131 ff. Denkm. 123.

lauter nebeneinanderstehende Anschauungen [38]), diesen rätselhaften Beginn des Mannigfaltigen im Einen zu bezeichnen. Dagegen geht der sittliche Vorgang „von der Freiheit aus". Für ihn liegt die Entstehung der Individualität in einer ersten metaphysischen Tat der Freiheit, in einem ersten metaphysischen Werke des Willens. Diese erste Tat, mit Fichte zu reden die Urtat der Freiheit, ist ein Vorgang in jenem „Handeln des Geistes, das selbst erst Welt und Zeit erschafft"; „die ewige Menschheit", sagen die Reden mit derselben Kant-Fichteschen Personifikation, „ist unermüdet geschäftig, sich selbst zu erschaffen"; diese Tat ist die Bedingung des Einzeldaseins; es bestimmt in ihr, was es werden wollte, und beschränkt so sich selber zu einer bestimmten Natur. Alsdann ist für das Individuum die ganze sittliche Aufgabe, in Selbstanschauung und Handlung diese metaphysische Willensentscheidung ganz zu erfassen, zu bejahen. Jede Handlung ist eine besondere Entwicklung dieses einen Willens [39]).

Beide Anschauungen dieses rätselhaften Punktes, in welchem das Unendliche und das menschliche Individuum zugleich eins sind und sich scheiden, erschienen Schleiermacher nicht als die Lösung dieses Problems der Probleme. So sagt die Kritik Fichtes: „Jetzt weiß das Ich, daß es überall nicht gibt Verdienst und Schuld im einzelnen, sondern nur daran, daß man ist, was man ist; es weiß, daß es auch mit dieser Anwendung dieses Begriffes in das absolut Unbegreifliche hineinfällt und beruhigt sich dabei." [40])

---

[38]) Reden S. 56 ff., vgl. damit die klare Theorie von der schlechthin raum- und zeitlosen Ursächlichkeit Gottes, der chr. Glaube 1 Aufl. § 66, 67, 2. Aufl. § 52, 53.
[39]) Reden S. 92, 267. Die Stellen zeigen deutlich, daß der doppelte metaphysische Gedanke nicht ein Widerspruch zwischen Reden und Monologen ist, sondern beabsichtigte Darstellung des zwiefachen Gesichtspunktes, unter welchem das metaphysische Grundverhältnis erscheint, welches eben „unbegreifliches Faktum" bleibt. In den Monologen finde ich den Gedanken eines metaphysischen Willensaktes als Ursprungs unserer Individualität zweifellos ausgesprochen S. 103: „Unmöglichkeit liegt mir nur in der Beschränkung meiner Natur durch meiner Freiheit erste Tat, nur was ich aufgegeben, als ich bestimmte, wer ich werden wollte, das nur kann ich nicht"; dann S. 39, wo Individualität bezeichnet wird als „die Natur, die sich die Freiheit selbst erwählt". Dagegen kann die merkwürdige Stelle S. 40 doppelt ausgelegt werden, metaphysisch oder phänomenal, vgl. Monol. S. 25, 28; Reden S. 92. Eine Bestätigung dafür, daß in den Monologen die Ansicht der Reden nicht aufgegeben ist, liegt in den Reden S. 267 und in dem Schluß der Kritik von Fichtes Bestimmung des Menschen, Athenäum 3, S. 294, Ph. I, 534, geschrieben im Sommer 1800, nach den Monologen, und in Fichtes Sprachweise: „Jetzt weiß das Ich, daß die Stimme des Gewissens, welche jedem seinen besonderen Beruf auflegt und durch welche der unendliche Wille einfließt in das Endliche, der Strahl ist, an welchem wir aus dem Unendlichen ausgehen und als einzelne und besondere Wesen hingestellt werden." [40]) Athenäum 3, S. 294, Ph. I, 533 f.

Die Transzendentalphilosophie, so erscheint mir Schleiermachers Ansicht, berührt in jener Anschauung einer ersten Tat, eines Willensaktes des reinen Geistes ihre kritische Grenze; die Vermittlung ihrer Anschauung mit der umfassenderen von den Handlungen des Universums, wie sie in Begriffen allein vollzogen werden könnte, liegt jenseits aller Erkenntnis durch Begriffe; die Vermählung des Unendlichen und Endlichen in dem geistigen Individuum ist ein „unbegreifliches Faktum".

Die neue Welt- und Lebensansicht und das künftige System.

In der Anschauung, der Liebe des Universums, in der Gegenwart des Unendlichen im Endlichen, welche das ganze Gemüt erfüllt, sieht Schleiermacher die wahre Verfassung, in der ein neuer Realismus gegründet werden wird. Die Beschreibung der neben der Religion bereits bestehenden Philosophie ist bald diesem, bald jenem zeitgenössischen System entlehnt; die wahre Philosophie, das System der Zukunft, ist der auf der religiösen Anschauung gegründete Realismus.

Auf der Anschauung ruht die Festigkeit des Begriffs. Auf den Anschauungen des Unendlichen die Wahrheit des philosophischen Gedankens. Die religiöse Anschauung des Unendlichen im Endlichen muß von jedem Grübeln über „Natur und Substanz des Ganzen", über „ein Sein Gottes vor der Welt und außer ihr" geschieden werden. Es gibt keine religiöse Dogmatik. Die Dogmen oder Lehrsätze sind nur „abstrakte Ausdrücke religiöser Anschauungen" oder „freie Reflexion über die Verrichtungen des religiösen Sinnes" oder „Resultate einer Vergleichung der religiösen Ansicht mit der gemeinen." Demgemäß widersprechen diese Sätze, kritisch in ihrem wahren Sinn als bloße Darstellung des religiösen Vorgangs in Begriffen verstanden, weder der realen Wissenschaft, noch können sie aus ihr begründet werden [41]). Und zwar sucht man vergebens die Andeutung einer Wissenschaft, welche auf die Reflexion über den religiösen Vorgang gegründet wäre; diese entstehenden Begriffe werden zur Religion gerechnet [42]). So scheint Schleiermacher, vorbehalten den ganzen Unterschied in der damaligen Stellung der Religion zur Philosophie und der späteren der Religion zur Dogmatik, doch der Dogmatik ihre bedeutende Stellung zwischen der religiösen Mystik und dem philosophischen System zu dieser Zeit noch nicht gegeben zu haben;

---

[41]) Reden S. 56 ff., 116 ff., 145 ff. S. 56, 57 wird die Überweisung der Untersuchung der Natur und Substanz des Ganzen von der Dogmatik an die Philosophie rhetorische Form sein. S. 54 aber heißt es geradezu: „Vom Anschauen muß alles ausgehen, und wem die Begierde fehlt, das Unendliche anzuschauen, der hat keinen Prüfstein und braucht freilich auch keinen, um zu wissen, ob er etwas Ordentliches darüber gedacht hat." [42]) Reden S. 116, 117.

er war eben weder ſo kritiſch als ſpäter noch ſo beſtrebt, der Spekulation eine relative Unabhängigkeit zu wahren, und ſo war ihm Spekulation gegründet auf die myſtiſche Anſchauung des Unendlichen.

Der metaphyſiſche Grundgedanke der Familie von Philoſophien, der auch die Schleiermachers angehört, die Identität, tritt gelegentlich, aber wie eine ſelbſtverſtändliche Wahrheit, hervor. „Sie wiſſen ja doch", ſagen die Luzindenbriefe, „von Leib und Geiſt und der Identität beider, und das iſt doch das ganze Geheimnis." Die Monologen ſtellen das Verhältnis der Geiſterwelt zu der Körperwelt in dem Bilde des Verhältniſſes von Leib und Seele dar [43])

Von einer Gliederung der Philoſophie aus dieſem Standpunkte finden ſich erſt 1801 und 1802 taſtende Anfänge. Nach 1802 findet Schleiermacher in der Verknüpfung der Tranſzendentalphiloſophie Fichtes und ſeines religiöſen Realismus das Fundament ſeiner philoſophiſchen Weltanſicht. „Der Menſch weiß von der Tätigkeit des Ich und von ſeiner ſcheinbaren Rezeptivität als Produkt dieſer Tätigkeit. Er glaubt, daß dieſe in Harmonie ſteht mit dem Undurchdringlichen der Außenwelt. Und dieſes Wiſſen und Glauben durchdringt ſich im Divinieren der Welt, welches die höchſte Philoſophie iſt." Aber zu dieſer Zeit entwickelt er nunmehr an der Kritik

---

[43]) Doch vermag ich die hierhergehörigen Stellen Monologen 15, 16, 17, 20, 61, 70, Athenäum S. 286 nicht mit der Stelle in den Luzindenbriefen (Ph. I, 482) zu vereinigen. Schon die einfachen Worte Monologen 16: „Das Wirken geht immer von mir auf die Körperwelt, ſie iſt nicht etwas von mir Verſchiedenes und Entgegengeſetztes" enthalten für mich einen Widerſpruch. Obwohl es an den einzelnen Stellen der Monologen für die Interpretation möglich iſt, dem Fichteſchen Idealismus zu entgehen, ſo laſſe ich doch die Frage offen. Ebenſowenig als Fichtes Idealismus muß die Identität in Spinozas Sinne, welcher gemäß Geiſt und Körper dasſelbe Ding ſind, nur in verſchiedenen Attributen ausgedrückt, in irgendeiner Stelle notwendig vorausgeſetzt werden.

Die Stelle in den Luzindenbriefen läßt ſich, auch wenn man ſie nicht geradezu mit Wehrung (Der geſchichtsphilos. Standpunkt Schleiermachers. 1907, S. 77) als tendenziös bezeichnen will, doch jedenfalls in Verbindung mit andern Stellen dieſer Schrift (Ph I 447: Nichts Göttliches kann ohne Entweihung in ſeine Elemente von Geiſt und Fleiſch zerlegt werden) mehr pſychologiſch-ethiſch, als metaphyſiſch auslegen. Ihr gegenüber beweiſen dann die andern, daß Schleiermacher damals dem Fichteſchen Idealismus näher kam als ſpäter; er näherte ſich ihm ſo, daß einmal ſeine Formel widerſpruchsvoll wird, Mon. 15: „Mir iſt der Geiſt das Erſte und das Einzige." Einziges iſt nicht Erſtes. In den ſpäteren Auflagen ſind dieſe Stellen verändert, gemildert. Vgl. Wehrung a. a. O. S. 75 ff. und die Monologenausgabe von Schiele, 2. Aufl., von Mulert, 1914, S. 125.

(Gerade bei dieſer Anm. 43 iſt zweifelhaft, ob Dilthey ſie, hätte er die letzte Hand an dieſes Kapitel gelegt, würde haben ſtehen laſſen. Vgl. die Zuſätze, die der Text im folgenden S. 365 ff. gegenüber dem der 1. Auflage S. 329 aufweiſt.)

Schellings ſeine eigene Aufſtellung der Phyſik und Ethik als der beiden auf die Elementarphiloſophie gegründeten realen Wiſſenſchaften [44]).

Im engeren Kreis der Ethik zeigt ſich dasſelbe Verhältnis. Die ſchöpferiſchen realen Anſchauungen ſind vorhanden. Der zweite Monolog antizipiert den Gegenſatz des in allem ſelbigen, identiſchen, ſittlichen Handelns und des individuellen. Die Reden ſprechen ſchon von „dem urſprünglichen Bewußtſein unſerer doppelten Tätigkeit, der herrſchenden und nach außen wirkenden und der bloß zeichnenden und nachbildenden.“ Ja das ganze Kulturideal der Ethik erſcheint in den Worten der Monologen: „Mir ſind die Maſſen des körperlichen Stoffs nur der gemeinſame Leib der Menſchheit, ihr angehörig, daß ſie ihn beherrſche, ſich durch ihn verkünde. Ihr freies Tun iſt auf ihn hingerichtet, um alle ſeine Pulſe zu fühlen, ihn zu bilden, alles in Organe zu verwandeln, und alle ſeine Teile mit der Gegenwart des königlichen Geiſtes zu zeichnen, zu beleben.“ Aber während ſo die realen Anſchauungen für die Gliederung der Güterlehre bereit ſind, treten die erſten Verſuche, eine ſolche zu entwerfen, ebenfalls früheſtens 1800 hervor [45]).

III.

Die Stellung Schleiermachers zu den voraufgegangenen Philoſophen.

Vergleicht man die frühere Welt- und Lebensanſicht (ſoweit überhaupt, von einer Einheit zu reden iſt) mit derjenigen der Reden und Monologen, ſo blieb dort die Forſchung in Begriffen bei aller Ausbreitung doch unfrei. Der Theorie des Determinismus haftete noch der Staub der Leibnizſchen Schule, das Vorurteil der Vorſtellungstheorie Wolffs an; Spinoza verwickelte in die Schwierigkeiten der Begriffe von Subſtanz und Inhärenz; Kant befing durch ſeine Theoreme von Raum und Zeit und der uniformen praktiſchen Vernunft. Hier aber, in den Reden und Monologen, iſt mit der originalen Sicherheit der Lebensreife eine verhältnismäßig einfache Grundanſicht in anſchaulicher Form hingeſtellt. Dort ſieht man eminenten Scharfſinn nacheinander mit den Problemen ringen, ohne daß, ſoweit unſere Quellen tragen, die Ergebniſſe zu einer Anſchauung zuſammenträfen; das höchſte Gut iſt die Totalität der Handlungen, welche in der ſittlichen Idee geſetzt ſind; das ſittliche Vermögen, welches dieſer Realiſation der ſittlichen Idee zugrunde liegt, unterliegt pſychologiſcher Geſetzmäßigkeit; ſein Ideal iſt die Harmonie von Erkennen und Begehren, das Zeichen dieſer Harmonie die Luſt. Der

[44]) Denkm. S. 129, Nr. 56, S. 131, Nr. 69, 70, S. 134, Nr. 105. Aus Reden S. 170 f. wage ich nicht, eine Gliederung der auf Myſtik gegründeten Philoſophie herzuſtellen. [45]) Monologen S. 15 ff., Reden S. 72. Denkm. S. 136, Nr. 130.

Aufbau einer übersinnlichen Welt auf die sittlichen Tatsachen, wie ihn Kants System unternahm, ist vernichtet, die Idee der Glückseligkeit ist von der des höchsten Gutes auszuschließen, die Freiheit als Willkür ist kein sittliches Postulat, die Schlüsse Kants selber unhaltbar. An die Stelle des Aufbaus der übersinnlichen Welt aus sittlichen Tatsachen tritt einerseits das mit Spinozas Hilfe gereinigte Ergebnis der Vernunftkritik: Rückschluß von den vorstellenden Individuen und den Erscheinungen als ihrem Gegenstande auf ein Absolutes, das bei vollkommener unmittelbarer Unvorstellbarkeit unendliche mittelbare Vorstellbarkeit, und zwar Vorstellungs- und Ausdehnungsfähigkeit, besitzt, und dem irgendwie die Welt der Individuen und der endlichen Erscheinungen inhäriert. Andrerseits tritt an Stelle der Kantischen Postulate das freie Gemütsleben der Religion. Hier aber, in den Reden und Monologen, ist ganz abstrahiert von der Aufgabe, diesen Zusammenhang wissenschaftlicher Begriffe selber zu einem in sich geschlossenen, in Begriffen gegründeten System zu vollenden; auf Grund der Arbeit bis 1796, dann einer Fortarbeit, welche Spinozas Werke selber, die Werke von Leibniz, Fichtes System hinzuzog, inmitten der freieren Impulse des Lebens, der Dichtung, der Gesellschaft, gemeinsamen Strebens jugendlicher Genossen entsprang eine anschauliche Konzeption seiner Welt- und Lebensansicht. Sie stellt sich hin, als wäre sie ohne Verhältnis zur Vergangenheit; ihre Darstellung schwebt in künstlichem Helldunkel.

Hieraus ergibt sich, daß die Welt- und Lebensansicht in Reden und Monologen durch den Versuch, ihre Beziehungen zur Vergangenheit zu erhellen und so in ihre Entstehung zu blicken, eine sehr wesentliche Erläuterung empfangen muß.

Die geschichtlichen Beziehungen zur Vergangenheit. Eklektizismus und Originalität.

Die geschichtlichen Beziehungen, unter denen die Jugendarbeiten entstanden, dauern in reiferer Gestalt fort. Die Beziehung zu Kant ward durch Fichtes Auftreten wesentlich umgestaltet. Zwischen 1796 und 1799 fällt die Bekanntschaft mit der Ethik Spinozas selber. Friedrich Schlegel, der im Sommer 1799 Berlin verlassen hatte, läßt sich im September 1800 von Schleiermacher den diesem gehörigen Spinoza senden, um des Freundes bei diesem Exemplar der opera posthuma Spinozas zu gedenken. Somit hat Schleiermacher den echten Spinoza nicht nur vor Ausarbeitung der Reden kennengelernt, sondern selber (was vor der Ausgabe von Paulus nicht leicht war) eine Ausgabe sich verschafft. Ja Friedrich Schlegel deutet auf Schleiermachers Absicht hin, etwas „für Spinoza zu tun“ [46]). Damit mußte

[46]) Br. III, 231 f., 157.

Spinozas Einwirkung auf ihn in ein neues Stadium getreten sein. Auch sein Studium von Leibniz ging in diesen Jahren auf die Quellen in weitem Umfang zurück; er arbeitete u. a. aus der Dutensschen Ausgabe, der Biographie von Joucourt, den Briefen an Bourguet; und mit Friedrich gemeinsam faßte er, 1797 oder 1798, den Plan einer Schrift über und gegen Leibniz [47]). Die Bemerkungen zu dieser, die ich geordnet und zusammengestellt habe, beweisen tiefeindringenden historischen Scharfsinn, aber zugleich Mangel an Kongenialität und die Absichten des polemischen Schriftstellers. Dennoch zeigen sie auch, wo der Einfluß von Leibniz positiv fruchtbar einsetzt. Im steten Wachsen aber war die später bei Schleiermacher wichigste Beziehung: die zu Plato. Während von 1800 ab der Einfluß Spinozas abnahm, bis zu der beinahe feindlichen Auseinandersetzung in der Geschichte der Philosophie, wächst der Platos von da ab beständig. Von dem ersten Studium ab, zu Barby und Halle, war das Gefühl einer Wahlverwandtschaft enthusiastisch hervorgetreten; „wie wenig habe ich ihn damals verstanden, daß mir oft nur ein dunkler Schimmer vorschwebte, und wie habe ich ihn dennoch schon damals bewundert und geliebt". Während er an den Reden schrieb, pflegte er sich an Plato zu stimmen, und damals, im April 1799, faßte Friedrich Schlegel den Gedanken, gemeinsam mit ihm Plato zu übersetzen.

Das Schema der neuen Lebens- und Weltansicht ist gewissermaßen von Spinoza aus aufgestellt. Aber um das ganze Grundverhältnis der geschichtlichen Faktoren richtig aufzufassen, muß ein Leser von Reden und Monologen bedenken, daß in diesen Werken der kritische Standpunkt und die Aufgabe einer Gliederung der Wissenschaft, insbesondere der Ethik, von demselben aus im Hintergrunde bleiben. Jede Annahme eines Übergangs zum Spinozismus oder zum Fichtianismus bleibt nur bei dem äußeren Schein stehen.

In das Zusammenwirken der geschichtlichen Beziehungen treten zwei originale, wahrhaft schöpferische Anschauungen Schleiermachers ein, aus dem Leben selber, aus der anhaltenden Betrachtung desselben geschöpft, und erst indem diese gestaltend einwirken, entsteht die Konzeption der Welt- und Lebensansicht Schleiermachers. Hier greift die ganze bisherige Darstellung seines Lebens ein. Aus seiner religiösen Anlage, aus seinem inneren Leben von den Brüdern her, aus seinem Beruf, aus der Verknüpfung seiner religiösen Genialität mit der erlangten strengen Höhe in Wissenschaft und Kunst entsprang, daß er die Bedeutung und das Wesen der Religion, natürlich innerhalb bestimmter Einschränkungen, wiedererkannte. Aus der Ge-

[47]) Handschriftlich in beiden Leibnizheften. Br. III, 157; D. 71 ff.

schichte seiner sittlichen Bildung, den Zuständen der Gesellschaft, den Anschauungen der Dichter, wie dies alles von seinem tiefdringenden, besonnenen Blick aufgefaßt ward, entsprang, daß die Stellung der Individualität in der Welt, im Leben, im System zuerst von ihm erkannt ward, ohne daß ich auch hier die Grenzen verkenne, in denen das geschah. Es ist dem echten Philosophen eigen, daß sich in ihm Zustände, Lebensgefühle, wissenschaftliche Impulse seines Zeitalters in der sicheren Klarheit der Begriffe darstellen und die Zeitgenossen ergreifen, als in ihm erst zu gesammeltem Bewußtsein gekommen.

„Meine Denkart", so erklärt sich Schleiermacher einmal an Sack über die Lebens- und Weltansicht der Reden und Monologen, „hat keinen andern Grund, als meinen eigentümlichen Charakter, meine angeborene Mystik, meine von innen ausgegangene Bildung" [48]). Nicht, als wollte er damit äußere Einwirkungen ausschließen: er bezeichnet das innere Gesetz seines Wesens, welchem gemäß er, was in seinen Gesichtskreis trat, abstieß, aneignete, umbildete.

Nennt sich Schleiermacher in dieser Periode seiner Entwicklung einen Mystiker, so blickt er zurück auf Herrnhut; seine damalige Religiosität erschien ihm ebenfalls mystischer Natur. Aber welch ein Gegensatz! Jene Mystik einer herrnhutischen Jugend war theistisch, ihr Gegenstand transzendent, ihr Gefühlsgehalt aus religiöser Geschichte und Dogma abgeleitet. Nun kam ein langer, für uns fast unterirdischer Gang seiner Entwicklung. Wir haben die Spuren verfolgt, wir haben dann S. 334 ff. seine Lebens- und Weltansicht in der Zeit bis 1796 zusammengefaßt. Der Schleiermacher dieser Zeit ist Analytiker, auch seine Religion bewegt sich im Gegensatz von Welt zu Gott, sonach in Endlichkeiten. Aber auch damals rettete er sich seine Gemütswelt. Wie er dann in den Kreis der Romantiker eintrat, bildete sich in ihm die Mystik, die wir S. 339 ff. darstellten. Sie ist pantheistisch. Er entdeckt als ihre Grundlage das religiöse Erlebnis. In diesem geht die Realität der Gottwelt auf.

Hierin ist er bestimmt von der großen pantheistischen Bewegung, die von der Renaissance ab ruckweise sich in den Kulturländern Europas entwickelt hatte. Wir können den Umfang seiner Lektüre nicht vollständig bestimmen. Wir kennen nicht die Abfolge, in der die Hauptvertreter dieser Bewegung ihm nahegetreten sind und Wirkung auf ihn gewannen. Wir sind außerstande, die Stärke ihrer Einwirkung zu bestimmen. So können wir nur in zeitlicher Folge die Männer nennen, die sicher auf ihn eingewirkt haben, Schleiermachers inneres Verhältnis zu ihnen zu erfassen suchen.

[48]) Br. III, 285.

Von den Denkern, die der erſten Periode des neueren Pantheismus angehören, haben nur Spinoza, Leibniz und Shaftesbury eine nachweisliche Einwirkung auf Schleiermacher ausgeübt; viel erörtert worden iſt das Verhältnis der Reden über die Religion zu dem Syſtem Spinozas [49]).

Verhältnis zu Spinoza. Spinozismus der Reden.

Spinoza iſt dergeſtalt in die Weltanſicht Schleiermachers verſchmolzen, daß ich die meiſten dargelegten Anſchauungen der Reden in der Ethik Spinozas hätte nachweiſen und doch keine davon aus ihr allein ganz hätte erklären können. Wenn große geiſtige Richtungen in dem umfaſſenden, doch der Sammlung bedürftigen Gedächtnis der ſchöpferiſchen Wiſſenſchaft durch eine Art von Repräſentation weiter wirken, gleichwie die Einzelbilder in Totalvorſtellungen eines Dinges oder in Begriffen, ſo war die geſamte Myſtik und Philoſophie des Pantheismus für Schleiermacher in der Geſtalt gegenwärtig, die Spinoza ihr gegeben, wie ihm Plato die künſtleriſche Weltanſicht der Altertums repräſentierte.

Das Univerſum, in dem ein unterſchiedloſes Unendliches immanente Urſache aller partikularen Dinge iſt, wie ſie in Raum, Zeit, Veränderung, in der Verkettung von Urſachen und Wirkungen erſcheinen und das Weſen Gottes, ſeine innerliche Realität und Vollkommenheit in ihrer unendlichen Mannigfaltigkeit ausdrücken [50]): dieſer Zuſammenhang metaphyſiſcher Begriffe Spinozas findet ſich wieder in den entſprechenden Anſchauungen Schleiermachers von einem Univerſum, in dem das Unendliche, Eine, Ewige als immanente Urſache alles einzelnen Endlichen (gleichſam ſeiner Handlungsweiſen) erfaßt wird, wie dieſes in Raum, Zeit, der Verkettung von Urſachen und Wirkungen erſcheint, und das Unendliche, deſſen Fülle und reiche Fruchtbarkeit ausdrückt [51]).

Wir verfolgen die Übereinſtimmung von hier aus weiter. Spinoza unterſcheidet zwiſchen der Auffaſſung des einzelnen endlichen Dinges in ſeinem endlichen Kauſalnexus und der durch ihn beſtimmten Dauer, und

---

[49]) *Camerer, Spinoza und Schleiermacher (1903) behandelt nicht die Reden, sondern die Dialektik Schleiermachers.* [50]) Die in ihrer Auswahl erwogenen Zitate ausgeſchrieben nebeneinanderzuſtellen, muß dem nachprüfenden Leſer hier und im folgenden überlaſſen bleiben. Spinoza ep. 29. Eth. 1 prop. 17, scholion. — Prop. 18. — Prop. 25, corollarium. — Prop. 28. — Appendix des erſten Buches, Schluß. [51]) Schleiermacher, Reden S. 31, 83; S. 56, 57, 58; S. 51, 53; S. 83, 85. Der Ausdruck „immanente Urſache“ iſt nicht derjenige der Reden, aber er faßt den genauen Sinn deſſen, was Reden S. 55—58 entwickelt iſt, zuſammen; nur mag man beachten, wie der obige Ausdruck „Erfaſſen des Unendlichen im Endlichen, als ſeiner immanenten Urſache“ nichts ausſagen ſoll über die Frage, ob Unendliches *nur* immanente Urſache ſei oder noch ein beſonderes, auf ſich ſelbſt bezogenes Daſein habe.

seiner Auffassung als der immanenten Wirkung der göttlichen Substanz, die es in Wesen und Existenz trägt und bestimmt [52]). Schleiermacher unterscheidet zwischen der Auffassung des Endlichen, als eines solchen, in seiner Wechselwirkung mit unserem anschauenden Vermögen, mit anderem Endlichen, und der Auffassung desselben als einer Handlung, einer Tat des Universums, dessen Ausdruck es ist [53]). Spinoza bezeichnet diese zweite Auffassung als intuitiv, d. h. auf das Singulare gerichtet [54]), das Ergebnis derselben als die Auffassung sub specie aeternitatis [55]): unter der Form der Ewigkeit; diese Ewigkeit aber unterscheidet er von der bloßen anfangs- und endlosen Dauer [56]), so wie er die Unendlichkeit scheidet von der bloßen Endlosigkeit oder, wie man es später bezeichnete, der schlechten Unendlichkeit [57]): und so fassen wir nach ihm die partikularen Dinge unter der Form der Ewigkeit auf, wenn wir sie aus ihrer immanenten Ursache, aus dem ewigen und unendlichen Wesen Gottes begreifen, in dem die eigene Wesenheit der endlichen Dinge enthalten ist [58]). Schleiermacher bezeichnet die entsprechende, der Erkenntnis der Relationen des Endlichen gegenüberliegende höhere Auffassung als Anschauung; auch ihm ist ihr Ergebnis Anschauung des Unendlichen, Ewigen im Endlichen; auch ihm ist die Ewigkeit nicht anfang- und endlose Dauer, die Unendlichkeit nicht äußere Grenzenlosigkeit; vermag doch der Mensch ewig zu sein im einzelnen Augenblick. Es drängt sich auf, die Anschauung des Ewigen und Unendlichen bei Schleiermacher, die aus Reden und Monologen selber nicht ganz aufgeklärt werden konnte, aus den Begriffen Spinozas zu interpretieren: denn aus diesem Quell schöpfte er sie [59]). Trotzdem kann gerade hier nicht von der Verwandtschaft gesprochen werden, ohne daß noch stärker der Unterschied hervorgehoben würde. Ein letzter Punkt der Verwandtschaft sei zuvor hingestellt. Die intuitive Erkenntnis des Universums ist nach Spinoza zugleich freudige Liebe zu ihm, die keiner Erwiderung und keines Lohnes bedarf, keine Furcht kennt; diese wird auch pietas und religio genannt [60]). Die Anschauung des Universums ist nach Schleiermacher zugleich Gefühl; „den Weltgeist zu lieben und freudig seinem Wirken zuzuschauen, das ist das Ziel unserer Religion, und Furcht ist nicht in der Liebe“ [61]).

„Ihn durchdrang“, so faßt Schleiermacher diese Gemeinschaft der Mystik, durch die er an Spinoza geknüpft ist, zusammen, „ihn durchdrang der hohe

---

[52]) Spinoza Eth. 1, 28. — 25 corollarium, 26, 27. 29 scholion.
[53]) Reden S. 50, 51, 55, 56. [54]) Spinoza Eth. 2, 40 scholion 2. — Eth. 5, 24. 36 scholion. [55]) Eth. 5, 28 ff. [56]) Eth. 1. Def. 8 explicatio. [57]) ep. 29. [58]) Eth. 1, Defin. 8. — 5, 29 scholion. [59]) Monologen S. 25. Reden S. 51—58. [60]) Eth. 5, 27 ff. vgl. besonders 41 scholion. [61]) Reden S. 66 ff., S. 80.

Weltgeiſt, das Unendliche war ſein Anfang und Ende, das Univerſum ſeine einzige und ewige Liebe“ [62]).

Von Schleiermachers originalen Gedanken aus bildeten ſich aber alle Grundbegriffe Spinozas um.

Ein erſter Unterſchied bezieht ſich auf Spinozas Lehre von den Attributen. Nach der originalen Konzeption dieſes Autors wird durch die beiden Attribute des Denkens und der Ausdehnung — die beiden einzigen, die wir von Gottes unendlich vielen unendlichen Attributen kennen — dieſelbe Weſenheit der göttlichen Subſtanz, nur auf verſchiedene Weiſe ausgedrückt. Dieſe Faſſung hatte Schleiermacher ſchon in jenem älteren Spinozaaufſatz von Kants tranſzendentalem Standpunkt aus umgebildet. Die kritiſche Philoſophie begreift die Ausdehnung nur vom Bewußtſein aus. Mit dieſer Modifikation wird dann die Identitätsphiloſophie die Lehre Spinozas von der Einheit beider Weſenheiten aufnehmen. Auch Schleiermachers Stellung zu dieſer Lehre iſt nur im Zuſammenhang mit dieſer neuen Bewußtſeinsverfaſſung zu verſtehen. Wenn er auch die Theorie der Identität nie in der Weiſe der Fichte und Schelling überſpannte, die Körperwelt als etwas bloß Phänomenales ganz aus dem Bewußtſein abzuleiten, ſo iſt doch auch bei ihm ſchon in dieſer Epoche der Primat des Gedankens deutlich und ſtark ausgeſprochen. Die Körperwelt als ſolche iſt ihm bloß Welt, d. h. Welt in einem niederen Sinne. Das Univerſum, die Welt im höheren Sinne, tut ſich ihm nur durch Vermittlung des Geiſtes und im Reiche der Geiſter auf. Für ſie iſt die Körperwelt da wie der Leib für den Geiſt. In ihm erſt erzeugt ſich die Beziehung auf das Unendliche; als bloße Endlichkeit iſt ihm die Welt religiös und ethiſch bedeutungslos. Daher kann dieſer erſte Gegenſatz zu Spinoza erſt im folgenden Abſchnitt aus der Geiſtesverfaſſung der Tranſzendentalphiloſophie zu vollem Verſtändnis erhoben werden.

Feſtere Geſtalt gewann ſchon damals Schleiermachers Gegenſatz gegen das Verhältnis des Unendlichen zu ſeinen Modifikationen, wie es Spinoza dachte.

Spinoza folgert aus dem Unendlichen und gewinnt ſo ein Unendliches. Die unendliche Weſenheit Gottes und ſeiner Eigenſchaften wird ausgedrückt in ſeinen Affektionen, Weiſen, Modis. Das Ganze dieſer Affektionen, ſofern ſie aus der ſie tragenden immanenten Urſache, ſomit unter der Form der Ewigkeit begriffen werden, iſt unendlich. Und zwar iſt die immanente Urſache ihrer Natur nach unendlich, der Inbegriff ihrer Affektionen iſt es kraft dieſer Urſache. Für die Betrachtungsweiſe der Imagination fällt dieſer Inbegriff in Teile auseinander [63]). An dieſem Punkte liegt eine Schranke

[62]) Reden S. 54, 55. [63]) Eth. 1, 25 corollarium. — Ep. 29.

des Systems, deren Aufhebung seine wichtigste Umbildung durch Schleiermacher ist. Die Unendlichkeit ist unbedingte Bejahung. Daher ist die Substanz unendlich [64]). Die Determination drückt also ein Nichtsein aus, sie ist eine Negation [65]). Sie bringt Mangel hervor; denn Sein ist Vollkommenheit, Nichtsein Unvollkommenheit [66]). Hieraus ergibt sich ein solcher Gegensatz zwischen dem Unendlichen und der Determination, vermöge deren Einzeldinge nebeneinander treten, daß nur die inadäquate Anschauung der Imagination in das unendliche Ganze von Affektionen jener immanenten Ursache die Determination, Zeit, räumliches Maß, Entstehung und Untergang bringen zu können scheint [67]). Den Zwiespalt dieser Gedankenrichtung im System mit der andern, welche Realität für die Einzeldinge fordert, löst auch die Unterscheidung der ewigen Wesenheit der Dinge in Gott und ihres Daseins in der gegenseitigen Einschränkung vergänglicher Dinge nicht auf. Aus dem unlösbaren Problem springen überall Widersprüche.

Schleiermachers Anschauung unterscheidet ebenfalls das in sich Unendliche von dem, welches als Ausdruck und Darstellung von jenem unendlich ist, im Endlichen unendlich (mit Spinoza zu reden: kraft seiner Ursache). Auch sie unterscheidet die Wesenheit der in der immanenten Ursache gegründeten Dinge, sofern sie in ihr sind, von diesem Dasein in der Wechselwirkung. „Insofern das Einzelne wieder auf etwas Einzelnes und Endliches bezogen wird, kann freilich eins das andere zerstören durch sein Dasein; im Unendlichen aber steht alles Endliche ungestört nebeneinander, alles ist eins und alles ist wahr [68])."

Aber seine mystische Weise meidet den unfruchtbaren Versuch der Ableitung. Und ihn befreit von dem verhängnisvollen Grundgedanken dieser Ableitung bei Spinoza, dem Gedanken, daß alle Determination ausschließlich Verneinung sei, sein tieferer Begriff der Individualität. Wäre diese Befreiung ganz gründlich gewesen, so war in der Größe seiner Welt- und Lebensansicht ein System angelegt, das uns grenzenlose Irrungen erspart hätte. Es hat nicht sein sollen. Die kabbalistischen Linien Spinozas bleiben seiner Gedankenwelt eingegraben. Aber so weit wenigstens trug ihn der Gedanke der Individualität, daß er in ihr den positiven Ausdruck, den Spiegel des Universums sah. In dieser Beziehung trat das Verhältnis des Universums zur Individualität in ihm an die Stelle des Verhältnisses der in sich unendlichen immanenten Ursache zu dem als Einheit gefaßten Inbegriff ihrer Affektionen bei Spinoza. Das Tote in diesem System war damit überwunden. Und hier leitet ihn besonders das Schema der Kunst und der künstlerischen Betrachtung, die gerade in der individuellen Form den Gehalt

[64]) Eth. 1, 8 scholion 1. [65]) Ep. 50. [66]) Ep. 41. [67]) Ep. 29. Eth. 2, 44 corollarium 1. [68]) Reden S. 64.

des Unendlichen ausprägt. Daher er Spinozas Grenze zuerst vor allem darin erblickte, daß diesem die Anschauung der Poesie und der künstlerische Sinn fehlen. Zu diesen Ausgangspunkten der Umgestaltung tritt endlich das stolze Gefühl der Selbständigkeit der Person, wie es durch die praktische Seite der kritischen Philosophie Kants und durch Fichte begründet ward. So endet diese Auffassung des metaphysischen Grundverhältnisses vorläufig in dem Gleichgewicht der religiösen Hingabe an das Universum und des sittlichen Freiheitsgefühls.

Diese durchgreifende Abweichung von Spinoza ward aber von den Einwirkungen getragen, die Leibniz und Plato übten.

Verbindung der Einwirkungen von Leibniz und Plato mit denen Spinozas.

Das zweite Studienheft über Leibniz schließt mit einigen jener Fragmente, in denen Schleiermacher zuerst seine Anschauung der Individualität aussprach. An das Studium von Leibniz schloß sich der Zeit nach die Abfassung der ethischen Rhapsodien an, die erste Darstellung der Individualitätslehre. Nach einigen erhaltenen Aufzeichnungen las er zu dieser Zeit den Briefwechsel mit Bourguet, den Brief an Arnauld, Principes de la nature et de la grace, aus denen allein er den Anstoß zu seiner Umbildung der Lehre Spinozas von den Modis der Substanz hätte empfangen können. Spinoza würde Recht haben, erklärt Leibniz, wenn es keine Monaden gäbe. Für Monaden aber gewinnt Leibniz Raum, indem er die falsche Voraussetzung Spinozas aufhebt. Das Individuum ist ein Ens positivum, das durch Negation nicht konstituiert werden kann. Das Prinzip der Individualisation liegt nicht in der Negation. Der spinozistische Gegensatz des unterschiedslosen Unendlichen und des endlichen Individuums ist somit aufgehoben. Und demgemäß vermag die Monas, als ein konzentriertes Universum, als ein Spiegel des Universums, in sich das Unendliche, auf endliche Weise, von einem bestimmten Augenpunkte aus, darzustellen[69]). Schleiermacher wies den metaphysischen Begriff der Monas der Poesie, dem „Elfenreich" zu. Aber er bildete auf der Grundlage dieses Begriffs seine Anschauung der Individualität. An Leibniz stieß ihn ab, daß dieser die „dynamische Einheit", nach der er gesucht, über dem Monadenfund vergaß. In der kritischen Auseinandersetzung mit ihm schrieb er für sich nieder: „Ohne Mystizismus ist es nicht möglich, konsequent zu sein, weil man seine Gedanken nicht bis zum

[69]) Leibniz de principio individui, lettres à Bourguet. Ausg. v. Erdmann 720, à Bayle 187.

Unbedingten verfolgt und so die Inkonsequenzen nicht sehen kann“ [70]). Man sieht, wie er ihn an Spinoza maß.

Und der dem Altertum entsprungene Gedanke des Leibniz von der Harmonie des Universums wirkt zusammen mit Platos künstlerischer Weltansicht, Spinozas Universum zu idealisieren und zu beleben. Plato war ihm der Typus für die künstlerische Verklärung und Gestaltung der Mystik. Die Mythen der Reden knüpfen an ihn an. Neben das Spinoza geweihte berühmte Totenopfer tritt in den Reden die dem künstlerischen Geiste des Altertums, der in Plato lebendig war, dargebrachte Huldigung. „Nie hat sich der Kunstsinn jenen beiden Arten der Religion genähert, ohne sie mit neuer Schönheit und Heiligkeit zu überschütten und ihre ursprüngliche Beschränktheit freundlich zu mildern. So erhob der göttliche Plato die heilige Mystik auf den höchsten Gipfel der Göttlichkeit und der Menschlichkeit. Laßt mich huldigen der mir unbekannten Göttin [71]), daß sie ihn und seine Religion so sorgsam und uneigennützig gepflegt hat. Die schönste Selbstvergessenheit bewundere ich in allem, was er in heiligem Eifer gegen sie sagt, wie ein gerechter König, der auch der zu weichherzigen Mutter nicht schont; denn alles galt nur dem freiwilligen Dienst, den sie der unvollkommenen Naturreligion leistete. Jetzt dient sie keiner, und alles ist anders und schlechter“ [72]). Doch sollte er den Punkt der Verknüpfung seiner Weltansicht und der Ideenlehre Platos erst später finden.

So traten in Spinozas Mystik hinein die Anschauungen der Individualität, der Freiheit, des Willens, der in ihnen angeregte Gedanke der vollen Realität, der verhältnismäßigen Selbständigkeit der Welt.

Der Umgestaltung der Begriffe von den Attributen oder Eigenschaften Gottes und seinen Affektionen oder Modis entspricht die Umgestaltung der intuitiven Erkenntnis Spinozas, seiner Methode, der scharfen Abgrenzung seines Ergebnisses.

Schleiermacher läßt die Ableitung des Endlichen aus dem Unendlichen fallen, diese unlösbare Aufgabe Spinozas. Die Einsicht, daß das unserer Anschauung Gegebene ein Fragment des unermeßlichen Universums ist, eine Einsicht, die unser Erkennen aus dem Mittelpunkte des Weltganzen herausrückt, die andere Erkenntnis, daß jeder Individualität als solcher ein anderes Universum gegeben ist, lehrten ihn, ganz abgesehen von allen Ergebnissen der kritischen Philosophie, daß nur in inadäquater, fragmentarischer, individueller Anschauung das Universum uns gegeben ist. Die Arten, wie nach der Verschiedenheit des Gesichtspunktes auf unendlich mannigfache

[70]) Zweites Heft über Leibniz (Denkm. S. 72 ff.) Nr. 22, 25, 37, 55.
[71]) der Kunst [72]) Reden S. 168 f.

Weise das Universum erscheint, bilden ein Ganzes; als dieses, von diesem Bande der Einheit umschlungen, sind sie die eine unendliche Anschauung des unendlichen Universums. Die einfache, einmalige, in sich adäquate unendliche Anschauung könnte gar nicht sein, nicht wahrgenommen werden. So aber ist ein Prinzip der Individualisation in dieser Auffassung; eine einzelne Anschauung wird aus freier Willkür zum Zentralpunkte der ganzen Auffassung gemacht und alles darin auf sie bezogen. So entsteht ein Individuum der Religion. Und in dem Universum dieser Individuen als unendlich mannigfacher Gestalten stellt sich die unendliche Religion dar. Das Universum ist das ins Unendliche fortgehende Werk des Weltgeistes. Es ist daher selber Gegenstand der Religion. Und so ist die Anschauung, welcher das Universum ganz gegenwärtig ist, schließlich nicht die Einzelreligion, sondern die religiöse Anschauung des Universums der Religionen selber, die unter dem Gesichtspunkte der Individualitäten das Universum anschauen. So vollzieht sich die Konsequenz der Philosophie der Individualität und, wir fügen dies hinzu, sie vermag auch so ihrem Schicksal nicht zu entrinnen (oder besser, sie will es nicht), daß, sei es das Universum selber, sei es (gewissermaßen durch eine Potenzierung) das Universum seiner Anschauungen, doch alles nur in dem Medium der Individualität sich spiegelt. Alle diese Anschauungen sind wahr, alle aber bleiben singulär. Ihr Verhältnis ist nicht Einmütigkeit, sondern Harmonie. Und so könnte man fortfahren, die Anschauungen Schleiermachers durch die von Leibniz zu erleuchten, der die Monaden als die lebendigen Spiegel des Universums mit Spiegeln verglich, die um einen großen Platz aufgestellt sind, und deren jeder ein anderes Bild davon zeigt, keiner ein denselben ganz widerspiegelndes[73]).

Eine andere Evolution des Pantheismus vollzog sich in Hemsterhuis, Herder, Goethe, und im Zusammenhang mit diesen steht dann die philosophische Bewegung in Schelling, Hegel und verwandten Geistern.

Durch den ganzen Verlauf dieser Geschichte zieht sich eine innere Beziehung zwischen Herder und Schleiermacher. Vor Schleiermacher hat nur Herder die Konsequenzen eines pantheistischen Monismus mit der Stellung eines Geistlichen und der Schriftstellerei eines Theologen zu verbinden unternommen. Im Unterschied der Zeiten und der Charaktere lag der Grund, aus dem Herder diesen Standpunkt immer wieder zum Theismus umzubiegen und mit einer halben Unsterblichkeitslehre zu verbinden suchte. Aber von direkter Einwirkung seines Pantheismus wie auch der entsprechen-

[73]) Fünfte Rede, besonders S. 242 ff. Vgl. Leibniz Princ. de vie, Ausg. v. Erdmann, S. 432. Theodicee 537. Monadol. 709.

den Gedanken bei Hemsterhuis und Goethe auf Schleiermacher haben wir keine nennenswerte Kunde. So gehen wir sogleich zur zweiten Gruppe über. Sie war die Gegenwart, die Schleiermacher umgab, zu diesen Zeitgenossen stand er in lebendigster Beziehung, unter ihnen sollte er sich seine Stelle erringen. So können seine Mystik, ihre philosophische Grundlage und ihr philosophischer Ausbau nur verstanden werden, wenn wir hier schon die allgemeine Bewegung ins Auge fassen.

IV.

Persönliches und wissenschaftliches Verhältnis zu den mitlebenden Philosophen.

Zu den Denkern, welche aus der Vergangenheit wirkten, gesellen sich Zeitgenossen, zudringlicher gewissermaßen in ihrer Einwirkung und daher nicht ohne Antipathie aufgenommen, von denen einige jetzt erst hervortraten, wie Fichte und Schelling, andere erst hier in ihrem Einfluß auf ihn verstanden werden können, wie Jacobi. Um die Erklärung und Erläuterung der Welt- und Lebensansicht Schleiermachers von 1800 abzuschließen, ist es notwendig, das ganze persönliche und wissenschaftliche Verhältnis dieser Männer zu ihm, wie es sich 1800 darstellte, aufzufassen.

Sie gehören, was ihre geistige Richtung betrifft, zwei verschiedenen Generationen an. In Jacobi und Fichte bemerkt man noch die Herrschaft theologischer Gesichtspunkte. Beide Männer stehen vermöge einer willkürlichen Beschränkung von den Problemen ab, welche die Natur aufgibt. Ohne zu untersuchen, gehen sie von der Unterordnung der Natur unter die Intelligenz aus. Als ob es der Vergänglichkeit persönlich begründeter Ansichten nützte, dem großen Zusammenhang der in der Natur gegebenen Tatsachen, welche bleiben, die Erwägung, die Anerkennung, zu versagen, welche sie fordern können. Beider Männer wahrhaftige Überzeugtheit und ihre Gewalt über die Überzeugungen anderer beruhten auf ihrer Eigentümlichkeit, welche in Jacobi des Gefühls, in Fichte des Willens anderer sich bemächtigte. Sicherheit und Ausbreitung strenger Studien fehlten ihnen. Die Wissenschaft war ihnen ein Mittel, unerschütterliche Überzeugungen zu begründen.

Der Standpunkt der Transzendentalphilosophie.

Was wir den „Spinozismus der Reden" genannt haben, ist gleichsam die unterste Schicht, die Schleiermachers Bewußtseinsverfassung um 1800 bestimmt. Wie ein wiedererstandener Prophet war jener Denker, durch Jacobis Spinozabriefe erweckt, in die geistige Bewegung der Zeit eingetreten und hatte nicht nur Goethes und Herders von Shaftesbury genährten

LIBRARY ST. MARY'S COLLEGE

Pantheismus verwandtschaftlich berührt. Aber dieses Moment trat nun in Verbindung mit den von Kant herkommenden Einflüssen, und durch sie erfuhr es bei der folgenden Generation eine Umbildung, die es verbietet, noch von einem Spinozismus zu reden.

Gewiß fühlen sich auch die Fichte, Schelling, Hülsen, Steffens, Novalis mehr oder minder eingebettet in den großen Zusammenhang des Universums und durchwebt von seinen Atemzügen. Aber dieses Universum empfängt von dem Standpunkte der Transzendentalphilosophie gleichsam einen veränderten Realitätswert. Ausdehnung und Denken erscheinen nun nicht mehr dogmatisch als zwei gleichwertige Manifestationsformen einer unendlichen Substanz, sondern das Universum wird nach dem Vorgange Kants von dem Bewußtsein aus begriffen als seine gesetzmäßige Darstellung oder seine objektivierte Entfaltung. In diesem transzendentalen Sinne wird Spinozas Universum von Fichte und Schelling umgedacht. Der im Bewußtsein gegebene allgemeingültige Zusammenhang produktiver gesetzlicher Akte wird objektiviert und von dem auffassenden Bewußtsein in der Wirklichkeit gleichsam als sein Spiegelbild wiedergefunden. In den Tiefen des Geistes also entdeckt man das Prinzip des Universums, und die Körperwelt ist nur das sich selbst entfremdete Sein eines ursprünglichen Bewußtseins.

Auch diese Geistesverfassung läßt eine Art Mystik zu. Denn der unendliche Gehalt des Gemüts findet sich nun im Ablauf der Wirklichkeit wieder, und jede endliche Erfahrung von der Außenwelt wird letztlich zu einer vertieften Innenerfahrung. Aber diese Mystik sucht überall die Form des Begriffs. Ihr Verfahren ist Konstruktion, d. h. spekulative Darstellung des Unendlichen im Endlichen, und sie geht zugleich im kritischen Sinne auf den allgemeingültigen, aprioriſchen Gehalt des Bewußtseins zurück, um von ihm aus das Universum zu begreifen.

Nur vorsichtig läßt sich Schleiermachers Stellung zu dieser Identitätsphilosophie, in deren Wirkungssphäre er nun durch Fr. Schlegels Vermittlung eintrat, bestimmen. Als er die „Reden" und „Monologen" schrieb, hatte er die innere Auseinandersetzung mit diesen neuen Philosophemen kaum begonnen. Er war von ihnen berührt und konnte sich doch das, was ihnen auf der damals von ihm erreichten Stufe widersprach, noch nicht völlig deutlich machen. Von hier aus müssen die bezüglichen Stellen seiner Schriften bewertet werden.

Unverkennbar sind gewisse gemeinsame Züge mit der neuen Richtung. Er spricht gelegentlich in den Luzindenbriefen von der Identitätslehre, als sei sie etwas Selbstverständliches[74]). Er stellt sich in der Rezension über

[74]) Ph. I 482.

Fichtes „Bestimmung des Menschen" mit ihm auf einen gemeinsamen Ausgangspunkt. Aber zaghafter doch und unbestimmter spricht er noch in den „Reden" und „Monologen". Auch ihm ist der Geist das Erste und Einzige, die Welt nur sein selbstgeschaffener Spiegel; des Geistes Handeln schafft erst Welt und Zeit. Die höhere Welt, das Handeln des Universums, tut sich nur dem Reich der Geister auf, und was man sonst „Welt" nennt, ist nicht das Universum. Er verdeutlicht sich das Verhältnis an dem von Leib und Seele: Wie der Leib nur da ist für den Geist und durch ihn, so ist die Welt nur der Leib für die Menschheit im höchsten geistigen Sinne [75]). Und in jenem mystischen Augenblick religiöser Einigung mit dem Universum ruft er aus: „Ich liege am Busen der unendlichen Welt: ich bin in diesem Augenblick ihre Seele, denn ich fühle alle ihre Kräfte und ihr unendliches Leben wie mein eigenes; sie ist in diesem Augenblicke mein Leib; denn ich durchdringe ihre Muskeln und ihre Glieder wie meine eigenen, und ihre innersten Nerven bewegen sich nach meinem Sinn und meiner Ahndung wie die meinigen" [76]). Insofern also erst der Geist die Welt beseelt, ist auch Schleiermacher von dem Primat des Gedankens durchdrungen, und Schellings Konzeption der „Weltseele" klingt wieder und wieder durch die „Reden" hindurch.

Aber diese Denkweise muß durch andere Äußerungen eingegrenzt werden. Schleiermacher will sich die wirkliche Welt nicht nehmen lassen. Seine Mystik ist höherer Realismus, und wenn auch erst der Geist die Welt mit Leben und Atem erfüllt und sich gleichsam in ihr spiegelt, so ist diese Welt doch mehr als die schattenhafte Schöpfung des Geistes: sie ist selbst Wirklichkeit und handelt ebenso auf uns, wie wir auf sie handeln [77]). Man könnte sagen: Schleiermachers Identitätsglaube beschränke sich auf diese Innigkeit der Wechselwirkung im gegenseitigen Aufeinanderhandeln von Selbst und Universum. Gerade die Religion beruht auf diesem Vorgang und damit tritt sie als drittes Vermittelndes zwischen Spekulation und Praxis: „Alles Anschauen geht aus von einem Einfluß des Angeschauten auf den Anschauenden, von einem ursprünglichen und unabhängigen Handeln des ersteren, welches dann von dem letzteren seiner Natur gemäß aufgenommen, zusammengefaßt und begriffen wird" [78]). Selbstanschauung und Weltanschauung fließen in ihr zu einem mächtigen Strom zusammen. Aber wo der Geist sich in der Selbstanschauung erschöpft, da ist die Scheidewand, die die Gebildeten von der Religion trennt, noch nicht eingerissen. Und

[75]) Mon. S. 15 f. [76]) Reden S. 74. [77]) Monologen S. 16 freilich wird die Selbsttätigkeit im Sinne Fichtes so überspannt, daß damit der Realismus zu verschwinden scheint. Doch ist es nicht angängig, aus diesem extremsten Zusammenhang (Monol. S. 15—20) allein zu interpretieren, wie es verschiedentlich geschehen ist. [78]) Reden S. 55.

darin [79]) liegt nun sein großer Gegensatz zu dem nur halb verstandenen Fichte und den Transzendentalphilosophen: „Jene sehen im ganzen Universum nur den Menschen als Mittelpunkt aller Beziehungen, als Bedingungen alles Seins und Ursache alles Werdens“ [80]); Religion hingegen ist feierliche Passivität, Hingabe an das Universum, Wiederfinden des Unendlichen auch im Menschen.

Und noch in einem zweiten Sinne steht Schleiermacher doppelseitig zu dieser neuen Philosophie, deren Anhänger er zur Religion bilden will. Als abstrakte Spekulation setzt sie ihm in der Wirklichkeit Grenzen, die für die religiöse Anschauung nicht bestehen, schafft sie Abstraktionen, die das religiöse Leben nicht kennt: „Was tut .... Eure Transzendentalphilosophie? Sie klassifiziert das Universum und teilt es ab in solche Wesen und solche, sie geht den Gründen dessen, was da ist, nach und deduziert die Notwendigkeit des Wirklichen, sie entspinnt aus sich selbst die Realität der Welt und ihre Gesetze. In dieses Gebiet darf sich die Religion nicht versteigen, sie darf nicht die Tendenz haben, Wesen zu setzen und Naturen zu bestimmen, sich in ein Unendliches von Gründen und Deduktionen zu verlieren, letzte Ursachen aufzusuchen und ewige Wahrheiten auszusprechen“ [81]). Seine angeborene Mystik empört sich gegen die spekulative Konstruktion, und in diesem Punkte steht er nicht viel anders zu Fichte als Jacobi, der freilich bei Schleiermacher selbst „Fichtianismus“ witterte. Andrerseits aber fühlt er doch den echt mystischen Zug dieser Philosophie und ruft sie daher als eine geistesverwandte Helferin für sein eigenes Werk auf: denn die Philosophie erhebt den Menschen zum Begriff seiner Wechselwirkung mit der Welt, sie lehrt ihn, sich als Geschöpf und Schöpfer zugleich kennen und sucht, gleich wie der Religiöse, das Universum im eigenen Innern: „Sehet da, das Ziel Eurer gegenwärtigen höchsten Anstrengungen ist zugleich die Auferstehung der Religion! Eure Bemühungen sind es, welche diese Begebenheit herbeiführen müssen, und ich feiere Euch als die, wenngleich unabsichtlichen, Retter und Pfleger der Religion“ [82]).

Hierin liegt doch nicht nur eine taktische Wendung. Alles kommt darauf an, diesen Zug seines Geistes richtig zu erfassen: der tiefe Unterschied seiner Natur von der Jacobis, der ganze Gegensatz des objektiven Idealisten gegen den Idealisten der Freiheit tut sich hier auf. Der Mystiker Jacobi fand in Spinoza und Fichte nur die ewigen Muster rationaler Demonstration. Für *ihre* Art der Mystik fehlt ihm jedes Organ. Umgekehrt ist es bei Schleiermacher gerade die Mystik, was ihn mit beiden verbindet. Ihre Demonstration ist ihm fremd, und er hat sich entschieden gegen den Vorwurf gewehrt,

[79]) Reden 170 ff. [80]) Ebd. 51. [81]) Reden S. 42 f. [82]) S. 170 f.

als ob seine Sympathie für Spinozas Gemütsart ihn zum vollen Spinozisten mache: „Wie konnte ich auch erwarten, was mir geschah, daß ich nämlich, weil ich dem Spinoza die Frömmigkeit zugeschrieben, nun selbst für einen Spinozisten gehalten wurde, ohnerachtet ich sein System auf keine Weise verfochten hatte, und was irgend in meinem Buch philosophisch ist, sich offenbar genug gar nicht reimen läßt mit dem Eigentümlichen seiner Ansicht, die ja ganz andere Angeln hat, um die sie sich dreht, als nur die so vielen gemeinsame Einheit der Substanz. Ja auch Jacobi hat in seiner Kritik das Eigentümlichste am wenigsten getroffen“ [83]). Wollte man den rein philosophischen Differenzpunkt bezeichnen, so war er eben im Sinne der Transzendentalphilosophie über Spinozas Dogmatismus hinaus, und die Gottheit war für ihn kein ausgedehntes Wesen. Er bekennt sich nicht zur transzendentalen Idealität von Raum und Zeit; aber zu ihrer mystischen Idealität, d. h. beide werden im religiösen Prozeß überwunden.

Daher zieht ihn nun auch ein innerer Hang zu jenem Denker, der die Freiheit der Mystik gegen jede Form rationaler Philosophie vertrat: zu Jacobi. Aber es war dies in ihm nur der jugendliche Zustand dessen, der sich nicht binden, nicht festlegen will. Gleich als ob er seine künftige Entwicklung ahnte, glaubte er doch im Gegensatz zu Jacobi schließlich an eine Versöhnung von Philosophie und Mystik. Daß er diese damals noch nicht vollzogen hatte, macht den eigentümlichen Charakter der „Reden“ und „Monologen“ aus. Sein Schwanken zwischen Jacobi und der Transzendentalphilosophie erklärt sich nur aus dieser Unfertigkeit seines damaligen Standpunktes.

Verhältnis zu Friedrich Heinrich Jacobi [84]).

Niemandem von seinen Zeitgenossen fühlte sich Schleiermacher verwandter als gerade dem unermüdlichen Gegner der in Fichte, Schelling und Hegel verlaufenden Bewegung des deutschen Denkens, Friedrich Heinrich

[83]) 3. Anm. zur 2. Rede, Th I, 267 f. [84]) Als Fortsetzer Jacobis ist Schleiermacher zuerst dargestellt worden in dem berühmten Aufsatz Hegels über Glauben und Wissen im kritischen Journal (II 1802, S. 1 ff). Dort wird Schleiermacher als eine höhere Potenz von Jacobi bezeichnet. Ich gebe die Begründung (S. 135) gekürzt: „In den Reden über Religion ist diese Potenzierung geschehen; da in der Jacobischen Philosophie die Vernunft nur als Instinkt und Gefühl, Sittlichkeit nur in der empirischen Zufälligkeit, das Wissen nur als Bewußtsein von Besonderheiten und Eigentümlichkeit, es sei äußerer oder innerer, begriffen wird, so ist in diesen Reden hingegen die Natur als eine Sammlung von endlichen Wirklichkeiten vertilgt, das Universum anerkannt, die Sehnsucht aus ihrem über Wirklichkeit Hinausfliehen nach einem ewigen Jenseits zurückgeholt, das endlose Streben in Schauen befriedigt. Aber diese Subjekt-

Jacobi [85]). Ja er sprach das paradoxe Wort aus, in Wirklichkeit näherten sich viele, die man Fichtianer nenne, Hülsen, Berger, er selber, und trotz aller scheinbaren Antipathie auch Schlegel dem Geiste nach gar sehr Jacobi. Diese Zuneigung ruhte auf einer inneren Verwandtschaft mit der edlen Individualität dieses Mannes, in welchem ein scharfer und tiefer Verstand mit einem regsamen, sittlich fein fühlenden, durch keine Argumente beirrbaren Gefühlsleben, mit einem unersättlichen Bedürfnis, sich auf die eigene Individualität zu besinnen und fremde aufzufassen, verknüpft war. Zu dieser Wahlverwandtschaft trat eine Neigung aus der Zeit des ersten glücklichen jugendlichen Strebens. Wenn Brinkmann dankbar daran dachte, daß einst Jacobis „Prophetenbegeisterung den kühn aufschwärmenden Jüngling früh zu des inneren Hains schönen Geheimnissen lud" [86]), so teilte Schleiermacher solche Erinnerungen. Als im Sommer 1800 Brinkmann die persönliche Bekanntschaft Jacobis zu machen im Begriff war, schrieb Schleiermacher dem Freunde von den Reden über Religion: „Verstanden zu werden darf ich nur von den wenigsten hoffen, gesetzt ich würde auch gelesen; auf Beifall rechne ich noch weniger; aber über alles wichtig und heilig würde mir ein Urteil von Jacobi sein. Du kennst meine Verehrung gegen diesen humanen Selbstdenker, und ich leugne Dir nicht, daß ich mir ihn immer als Richter dachte, wenn mir etwas besser gelungen schien. Nichts darfst Du mir von seinen Aussprüchen verhehlen. Auch sein bedingtestes Lob würde mich stolz machen, aber sein Tadel doch auch nicht mutlos. Es ist mein erster literarischer Versuch; er kann nicht vortrefflich sein, aber ich würde doch die Hoffnung nicht aufgeben, einst etwas Gutes hervorzubringen." [87])

Objektivität der Anschauung des Universums soll doch wieder ein Besonderes und Subjektives bleiben; die Virtuosität des religiösen Künstlers soll in den tragischen Ernst der Religion ihre Subjektivität einmischen dürfen; die Kunst soll ohne Kunstwerk perennieren; es soll einer subjektiven Eigenheit der Anschauung (Idiot heißt einer insofern Eigenheit in ihm ist), statt sie zu vertilgen und wenigstens nicht anzuerkennen, so viel nachgegeben werden, daß sie das Prinzip einer eigenen Gemeinde bilde." Bezeichnend ist, daß diese Invektive Schleiermacher sehr kühl ließ und nur das ihn tief aufregte, wie Jacobi sie nahm. „Merkwürdig ist mir's aufgefallen, daß Jacobi in den Briefen, wo er alles Unrecht, was ihm Hegel und Schelling angetan, aufzuzählen scheint, davon absichtlich nichts erwähnt, daß sie ihn auch in Gemeinschaft mit mir gebracht und mich seinen Fortsetzer und Potenzierer genannt haben. Natürlich muß er doch dies bei seiner Überzeugung von meinem Atheismus und also unserer gänzlichen Differenz für ein grobes Unrecht halten, daß seine Philosophie, fortgesetzt, auf mich hinführe, und das Schweigen davon erscheint mir als die unumschränkteste Verachtung. Das tut mir weh, da ich Jacobi sehr liebe" (Br. IV 80). [85]) Br. IV, 75 d. 19. Juli 1800 an Brinkmann.

[86]) Brinkmann, Gedichte 1804, S. 269. [87]) Brief Schleiermachers an Brinkmann, zitiert in einem Briefe Brinkmanns an Jacobi. Ende Mai 1800. Bei Zöpprit, aus Jacobis Nachlaß I (1869), S. 260.

Jacobi empfand keine Sympathie. Später hat Schleiermacher den Grund sehr wohl begriffen; „denn", schrieb er ihm 1818, „was hatten Sie für einen Grund, mich auszunehmen aus dem großen Haufen jener kalt absprechenden, höhnischen, philosophischen Jugend, in die ich doch auch mit eingewachsen war" [88]). Ja, schon 1800 empfand er, was sie persönlich trennte. Als Brinkmann Jacobi die Reden mitgebracht hatte und dieser vor dem Fichtianismus, welchen er darin zu spüren glaubte, erschrak, ließ Schleiermacher seine Differenz von der Philosophie Fichtes durch die Vermittlung des Freundes an Jacobi gelangen. Er fügte noch einmal den Ausdruck seiner persönlichen Zuneigung hinzu. „Ich wünschte, daß der liebenswürdige Mann mich auch ein wenig lieben möge mit der Zeit; er ist der einzige von unseren namhaften Philosophen, von dem ich mir dies wünsche. Reinhold ist mir höchst gleichgültig, und Fichte muß ich zwar achten, aber liebenswürdig ist er mir nie erschienen. Dazu gehört, wie Du weißt, für uns etwas mehr als daß man ein, wenn auch der größte spekulative Philosoph sei."

An Jacobis Versuchen, „Menschheit, wie sie ist, erklärlich oder unerklärlich, auf das gewissenhafteste vor Augen zu legen", hatte sich sein Bedürfnis nach Anschauung des Lebens, der Menschen, der Welt genährt, als er noch zwischen seinen Büchern in Barby und Halle saß. „Die alte Liebe und Übereinstimmung mit seinem Denken über den Menschen überhaupt", schreibt er dem Genossen der alten Zeiten, „kennst Du ja aus der unsrigen" [89]). Er begegnete ihm damals in der Aufgabe, die so entdeckten lebendigen Beweggründe des Guten gegen jedes abstrakte sittliche Gesetz zu verteidigen. „Der Geschmack am Guten", sagt Jacobi [90]), „wird wie der Geschmack am Schönen durch vortreffliche Muster ausgebildet; und die hohen Originale sind immer Werke des Genies. Durch das Genie gibt die Natur der Kunst die Regel, sowohl der Kunst des Guten als des Schönen. Beide sind freie Künste und schmiegen sich nicht unter Kunstgesetze."

Was das Wichtigste war, ich zweifle nicht, daß ein erster Anstoß, einer unter verschiedenen, zu der Ausbildung seines Gedankens der Unabhängigkeit der religiösen Gewißheit gegenüber aller wissenschaftlichen Demonstration in Jacobi lag. Beide fanden sich mit der Fülle ihres inneren Lebens, ihrer „Mystik" im Gegensatz gegen alle Wissenschaft, die sie umgab, und die Tiefe und Freiheit ihres Gemütslebens, die Schärfe ihres Gedankens gestattete ihnen keinen nachgiebigen Vergleich. Beide blieben sich des Zusammenhangs ihrer Mystik und ihrer Individualität bewußt. Beide sahen

[88]) ebd. II, S. 140. Br. IV 75. [89]) Br. IV, S. 75. Diese Wirkung von Jacobi her ist früher bezeichnet; ihr ins einzelne nachzugehen, würde kleinlich und problematisch zugleich. [90]) Jacobi Werke V, S. 78.

in dieser Mystik gegenüber dem Idealismus nach seinen verschiedenen Zweigen einen höheren Realismus gegründet [91]).

Hier aber endigt ihre Verwandtschaft.

Die Mystik Schleiermachers war eine andere als die Jacobis; ihr Verhältnis zur philosophischen Wissenschaft ein anderes, als jener es sich dachte.

Denn Jacobis Mystik stand einigermaßen der praktischen Philosophie Kants nahe, welche Schleiermacher früh aufgegeben hatte. Sie ruhte auf dem Bewußtsein der Wahlfreiheit und war ihrem Gehalt nach mit den Postulaten Kants eins. Sie war schließlich in einer unberechtigten Nichtachtung der Tatsachen der Natur zugunsten der Tatsachen des Bewußtseins gegründet. Dagegen hatte sich Schleiermachers mystische Ansicht gerade unter dem Einfluß Spinozas entwickelt, dessen Denkart zu entrinnen sich Jacobi in die seinige geworfen hatte.

Und Jacobis Begriff von der philosophischen Wissenschaft war, wie Schleiermacher durchschaute, durch die vorkritischen Philosophien ein- für allemal bestimmt. So war sein Gemütsleben nicht nur zu einer besonderen Gestalt der Philosophie, sondern zu dieser selber in einen bleibenden Gegensatz gebracht. In dieser Annahme eines unauflösbaren Widerspruchs zwischen dem philosophischen Gedanken und der wahren Mystik erkannte Schleiermacher den Grundfehler Jacobis. Und zwar sah er diese Annahme mit dem Mangel an schöpferischer, gestaltender Kraft in Jacobi so verkettet, daß er nicht zu bestimmen wußte, welche dieser beiden Tatsachen die Ursache und welche die Folge sei [92]). „Der scheinbare Streit der neueren Popularphilosophie gegen den Mystizismus hat ihm die falsche Meinung beigebracht, als ob es in der Tat einen Streit zwischen der Philosophie und der Mystik geben könne, da doch im Gegenteil jede Philosophie denjenigen, der so weit sehen kann und so weit gehen will, auf eine Mystik führt. Wäre Jacobi hierüber im klaren, so würde er nur gegen diejenige Philosophie polemisieren, welche nicht auf *seine* Mystik führt; er polemisiert aber gegen jede, die nur irgendwo aufduckt." Aus dieser Irrung entsprangen Jacobis unglückliche Beweisführungen gegen alle Philosophie, und seine Neigung, die Arbeiten der Denker wie Naturereignisse von unfehlbarer Folgerichtigkeit anzusehen. So umgab er zuerst Spinoza mit dem falschen logischen Schein unwiderlegbarer Konsequenz, dann war ihm Fichte „der Messias der spekulativen Vernunft". und endlich fand er: „der mit strenger Konsequenz durchgeführte Kritizismus mußte die Wissenschaftslehre, diese, wiederum streng durchgeführt. Alleinheitslehre, einen umgekehrten oder verklärten Spinozismus, Ideal-

[91]) Vgl. Jacobis Gespräch über Idealismus und Realismus von 1787 (G. W. II, S. 127 ff.) und Reden S. 54 f. [92]) Ähnlich urteilt Herbart in seiner musterhaften Schilderung G. W. III, S. 262 ff.

materialismus zur Folge haben" [93]). Damit stellte er schon eine unschöpferische, die freie Kraft des Denkens ertötende Ansicht vom geschichtlichen Verlauf der neueren Philosophie hin, welche heute noch nicht ganz überwunden ist. Schleiermacher dagegen war allen Arbeiten vergangener Denker von Anfang mit jenem schöpferischen Scharfsinn gegenübergetreten, der überall Mitarbeiter an Problemen erblickt, die uns bewegen, wie sie jene bewegt haben, überall von den Irrtümern die gewonnenen Einsichten sondert.

Das positive innere Verhältnis zwischen der Mystik und der philosophischen Wissenschaft hat erst Schleiermacher erkannt; er spricht es schon in diesen Jahren aus. „Jede Philosophie führt denjenigen, der so weit sehen kann und so weit gehen will, auf eine Mystik." Warum, fragt er, polemisiert Jacobi gegen jede Philosophie? „Weil er postuliert, seine Mystik solle sich aus irgendeiner Philosophie deduzieren lassen und mit ihr ein Ganzes ausmachen, welches mir für jede Mystik und also auch für die seinige etwas Unmögliches zu sein scheint" [94]). Demgemäß durchschaut er erst ganz die Unabhängigkeit der religiösen Grundansicht vom Beweis und ihr Verhältnis zum spekulativen System.

So schied ihn von Jacobi sowohl der Gehalt seiner Mystik als die Stellung, welche diese dem philosophischen Denken gegenüber einnahm.

Aber seine hohe Achtung vor wahrer Tiefe des Gemütslebens ließ ihn trotz aller Gegensätze ganz anders über den edlen Denker urteilen, als Friedrich Schlegel getan hat [95]). Er verwarf dessen scharfes Wort, „daß Jacobis Wesen in einem unauslöschlichen Haß gegen alle Philosophie bestände". „Wollte Jacobi nur dekretieren, daß Philosophie und Mystik gänzlich auseinanderliegen, und daß der ganze Schein ihres Zusammenhangs nur daher kommt, weil sie sich in der Tangente berühren, so würde er aufhören, gegen die Philosophie unnütz zu polemisieren und anfangen, sein schönes Wesen auf eine positivere und innigere Art" (wie Schleiermacher selber in seinen Monologen tat), „zu enthüllen als bisher, wenn er anders nicht etwa aufhöreu würde, Schriftsteller zu sein." Ja, er fühlte sich Jacobi so verwandt, daß er dessen kühle Stellung seinen eigenen Schriften gegenüber tief schmerzlich empfand, fast als das einzige Beispiel in seinem Leben, daß es seiner Liebe an aller Erwiderung fehle [96]). Ich wüßte keinen schöneren Beweis, wie wahr in ihm die freie, großgesinnte Anerkennung fremder Individualität

---

[93]) Werke III, S. 354. [94]) Br. IV, S. 73. [95]) Außer der Rez. des Woldemar vgl. „Über Jacobi" in den Vorlesungen, herausg. v. Windischmann 2, 418 f. „Jacobi ist zwischen die absolute Philosophie geraten und zwischen die systematische, und da ist sein Geist zuschanden gequetscht." „Er wollte etwas Bestimmtes absolut wissen. Um etwas zu wissen, muß man alles wissen wollen." Diese letzte Äußerung trifft den Kern der Sache. [96]) Br. IV, 73, 80.

und ihrer Religion, als des eigenen Geſichtspunktes, unter welchem ſie das Univerſum erblicken mußte, geweſen iſt.

Fünfzehn Jahre waren ſeit dieſen Äußerungen vergangen, als ſie ſich zum erſten und einzigen Male perſönlich begegneten. Es war auf einer Ferienreiſe Schleiermachers von 1818. „Der alte Jacobi war ordentlich gerührt vor Freude. Wir haben uns miteinander zu verſtändigen geſucht. Darin ſind wir nun freilich nicht viel weiter gekommen, als nur zu finden, worin die Differenz eigentlich liegt, und er hat es immer mit der größten Freundlichkeit angehört, wenn ich ihm ſagte, das ſchiene mir ſein Grundirrtum zu ſein, daß er dieſe Differenz mit einer andern vermenge und ihren Grund in der Geſinnung ſuche. Ich habe den Mann ſehr lieb gewonnen und mir auch das Schreiben vorbehalten“ [97]). Sie waren täglich zuſammen; der Brief, in welchem Schleiermacher ihr Verhältnis aufzuklären verſucht, kann, als einer ſo viel ſpäteren Lebensepoche angehörig, erſt im Zuſammenhang derſelben gewürdigt werden.

Verhältnis zu J. G. Fichte [98]).

Wie ganz anders ſtand er Fichte gegenüber! Nur ſechs Jahre war Schleiermacher jünger; aber Fichtes Einfluß auf die philoſophiſche Welt war von Anfang ſo geſchloſſen und vordringend, daß er Schleiermacher ſogleich als Herrſcher in einem großen, ihm ſelber naheſtehenden Kreiſe ſich

[97]) Br. II 347. [98]) Das von den Vorurteilen Schellings und Hegels unabhängige Studium Fichtes begann mit den biographiſchen Arbeiten ſeines Sohnes über ihn (Fichtes Leben 1830. Ausgabe ſeiner Werke ſeit 1845) und der tief eindringenden Schrift von Friedrich Harms „Der Anthropologismus“ 1845 (wozu Abhandlungen 1868 S. 277 ff. Die Philoſophie Fichtes); durch dieſe Unterſuchungen ward die Darſtellung in Erdmanns gründlichem, doch von den Geſichtspunkten Hegels zu ſehr beherrſchtem Werk (3, 1, 555 ff.) weſentlich ergänzt (vgl. Erdmanns Zugeſtändnis in ſeinem Grundriß 2, 424); auf der Grundlage beſonders der Ergebniſſe von Harms trat 1862 die exakte und methodiſche Monographie von Löwe „Die Philoſophie Fichtes“ hervor. Zu dieſen Arbeiten treten Würdigungen Fichtes, die im Verlauf philoſophiſcher Unterſuchung entworfen ſind: Herbart, Metaphyſik 3, 265 ff., ein durch Herbarts perſönliches Verhältnis zu Fichte und das Verhältnis des fundamentalen Problems von Fichte zu Herbarts Pſychologie beſonders belebtes Meiſterſtück philoſophiſcher Charakteriſtik; Trendelenburg, Geſchichte der Kategorienlehre S. 297 ff. (vgl. „Zur Erinnerung an Fichte“ 1862).

Neben diesen älteren Schriften oder an ihrer Stelle würde Dilthey heute natürlich neuere genannt haben. Ich erwähne, da jedermann solche in den gangbaren Nachschlagewerken angegeben findet, aus der reichen neueren Literatur nur ein Buch, das Fichte und Schleiermacher zusammenstellt: Emil Fuchs, Vom Werden dreier Denker. Was wollten Fichte, Schelling und Schleiermacher in der ersten Periode ihrer Entwicklung? 1904, und den Aufsatz W. Schmidts über Fichtes Verhältnis zu Schleiermacher im Euphorion 1914, S. 255–267.

darstellte. Und hier entwickelte sich ein Verhältnis, dessen Beurteilung auch von der Einsicht in Fichtes persönlichen und wissenschaftlichen Charakter abhängt. Dieser muß hier berührt werden, während die wissenschaftliche Stellung beider Männer zueinander erst in Schleiermachers systematischer Epoche sich aufklärte und bei ihrer Darstellung vorgelegt werden kann.

Fichte war das gewaltig aufregende Element in der ganzen philosophischen Bewegung. Er war eine heroische Natur. Als die Grundlagen seiner Organisation erscheinen ein jeder Kraftanstrengung gewachsener Körper, eine unruhige, großen Bildern zustrebende Phantasie, Verstand und Wille von seltener Stärke. Sohn einer Weberfamilie, in seinem achten Jahr auf einen Edelhof zur Erziehung versetzt, nach dem Tode seines Beschützers wieder in eine ungewisse Zukunft hinabgestoßen — in solchen Bedingungen des Lebens fand seine mächtige Natur frühe die stärksten Antriebe zu Plänen, sich die höheren Verhältnisse, welchen er so nahe gestanden, zu erringen oder zugrunde zu gehen. So erhoben sich zu Grundzügen seines Charakters moralischer Mut, dem er die höchsten Handlungen seines Lebens verdankte, und eine ausschließliche Bestimmung zu den Regungen, welche seinem Selbstgefühl und seinem Tätigkeitsdrang genug tun konnten. Unfähig zu jener Liebe, deren schwärmerischer Kultus seine Zeit erfüllte, auch in der Freundschaft nicht nur ohne zartere Empfindung, sondern ohne die aus dem Herzen entspringende persönliche Hingabe, von dem Interesse der Sachen, der Ideen geleitet, konnte er nur beherrschen oder abstoßen. Er brauchte die Menschen, um Vereinigungen zu bilden zur Ausbreitung der von ihm erkannten Wahrheiten. Widerstrebende Eigenart zu verstehen und zu achten lernte er nie. Ganz schön und rein erscheint sein Verhältnis zu den Jünglingen, die er hinriß durch die Gewalt seiner Person, seiner Dialektik und einer Beredsamkeit, welche nicht fließend erschien, aber unmittelbar seine Macht über das Heer seiner Gedanken ausprägte. Im übrigen lebte, dachte, arbeitete, litt er für seine Überzeugungen vom Weltbesten. Denn seit seinem 29. Jahre begann sich in ihm ein zwingender Zusammenhang von Wahrheiten zu gestalten, durch welchen die Welt reformiert werden zu können schien.

Dieser strenge Zusammenhang bewiesener Wahrheiten erhob sich ihm aus den Untersuchungen Kants. Er war in theologischen Studien erzogen worden. An Lessings Streitschriften hatte er zuerst seinen Stil gebildet und die ungemeine Kraft seines dialektischen Verstandes geschult. Seine Jugend hatte er dann zwischen abenteuernden Plänen seines zügellosen Selbstgefühls verbracht; er wollte Hofmann werden, Prinzenerzieher, Lehrer der Redekunst, dann suchte er Unabhängigkeit in der Verbindung mit der edlen Frau, mit der er später sich vermählte. In dieser Epoche hatte er sich

auf dem Standpunkt des Determinismus befunden, wie dieſer in der Schule Wolffs, in der Popularphiloſophie der Zeit regierte und durch Jacobis Briefe über Spinoza als Konſequenz jeder aus dem Abſoluten ſchließenden Metaphyſik feſtgeſtellt war. Da, 1791, in der angedeuteten Verfaſſung, ſtieß er auf die Schriften Kants. Er fand ſich durch ſie vom Druck Spinozas befreit, ſittlich umgeſtaltet, den ſtolzen Zug nach Tätigkeit in ſeiner Seele durch eine von genialſter Kritik begründete Anſicht der menſchlichen Beſtimmung gerechtfertigt. Und zugleich war ſeinem Tätigkeitsdrang plötzlich das hohe Ziel aufgetan, durch dieſe Schriften die Welt zu reformieren, wie er ſich ſelber durch ſie reformiert hatte. Es traf ſich, daß ein Glückszufall eigenſter Art, wirklich ohne das Verdienſt der Schrift, um welche es ſich handelte, ihn neben Kant ſtellte. Seine Berufung an die Univerſität Jena eröffnete ihm dann einen höchſt bedeutenden perſönlichen Wirkungskreis. Unter dem Eindruck von dieſem allen entwarf er aus den Analyſen Kants, wie ſie durch die Gegner und die freien Schüler des großen Denkers, Schulze, Maimon, Reinhold und Beck, einer einheitlichen Umbildung entgegengeführt worden waren, die Wiſſenſchaftslehre. Von ſeinen philoſophiſchen Ergebniſſen aus ſtrebte er nach einer Reform des Staates, der Religion, der Erziehung, der Sittlichkeit. So war ſein Syſtem nicht entſtanden in ſelbſtändiger Arbeit gegenüber den letzten Begriffen und Annahmen der poſitiven Wiſſenſchaften, den Rätſeln des Lebens und Gemütes; es war eine Philoſophie über die Philoſophie Kants. Es macht Fichtes geſchichtliche Größe, daß er das wahre Problem ergriff, welches die Analyſen Kants den folgenden Forſchern aufgaben, daß er, von keinem ſeiner Löſungsverſuche befriedigt, jedesmal ſich von neuem wie am Beginn ſeiner wiſſenſchaftlichen Entdeckungsfahrten fühlte, und ſein vordringender Wille alle bedeutenden philoſophiſchen Köpfe mit hineinriß in ſein Unternehmen. Aber nicht nur waren die Annahmen, von denen er ausging, unhaltbar, es verſagten ihm ſeiner Aufgabe gegenüber die Mittel. Er brachte ihr ein ungemeines dialektiſches Genie entgegen, aber weder ein gründliches Studium der poſitiven Wiſſenſchaften noch jene philoſophiſche Gelehrſamkeit, welche durch die Einſicht in den Umfang der Aufgabe und in die Reihe der Löſungen vor einſeitiger Frageſtellung und erneutem Irrtum zu bewahren vermag.

Dieſer Mann muß nun im Geiſte mit Schleiermacher zuſammengeſtellt werden. Beide haben ihren perſönlichen und wiſſenſchaftlichen Charakter in der Schule des Idealismus geformt. Aber innerhalb dieſer Schule der Charaktere und des Gedankens bilden ſie den entſchiedenſten Gegenſatz. Sie zeigen gewiſſermaßen in den Grenzen desſelben Familientypus ſcharf geprägte Züge von der größten Verſchiedenheit. Es lag ſchon in dieſem ihrem inneren Verhältnis, und eigene Launen des Schickſals waren auch

dabei im Spiel, daß sie sich überall begegneten und überall abstießen. Eine Zeit hindurch kämpften sie nebeneinander in der neuen Schule gegen die alten literarischen Parteien, eine noch längere Zeit dann für die Regeneration und Befreiung des preußischen Staates. In beiden Epochen begegneten sie sich in Berlin, in denselben Kreisen. In dem nämlichen Grade, als die Verhältnisse sie aneinanderdrängten, mußte sich zwischen ihnen eine immer steigende Antipathie entwickeln. Dem persönlichen Gegensatz entsprach ein wissenschaftlicher; denn die Weltansicht beider Männer war der volle Ausdruck ihres Charakters.

Auch der Verlauf ihres wissenschaftlichen Verhältnisses ist durch die Familienverwandtschaft und den Gegensatz ihres Wesens bestimmt worden. Fichte regierte durch seinen Charakter und die Geschlossenheit seiner Gedanken im Kreise der neuen Schule. So groß war die Gewalt seines Wesens und seiner Dialektik, daß auch ganz unphilosophische Naturen wie Wilhelm Schlegel sich dieses Einflusses nicht erwehren konnten. Schleiermacher seinerseits, mit den religiösen und sittlichen Fragen beschäftigt, spielte lange den Zuschauer gegenüber dem spannenden Drama der philosophischen Bewegung in Deutschland. Aber während die revolutionäre Bewegung, in welche die Philosophie durch Fichte geriet, Jacobi, Fries und bald auch Reinhold erschreckte und ihre Gegenwirkung hervorrief, fühlte sich Schleiermachers kühner, folgerichtiger Geist in dieser vorandrängenden Gärung wohl und, gleich den Freunden, voll von Hoffnung. Den 4. Januar 1800 bemerkt Schleiermacher an Brinkmann, daß er „innerhalb der Philosophie Fichtes nichts an derselben auszusetzen habe". Die Grenzen dieser auffallenden Bemerkung zeigt ein weiterer Brief vom 19. Juli 1800 an Brinkmann: „Nächstdem habe ich nicht längst eine Anzeige von Fichtes Bestimmung des Menschen fürs Athenäum beendigt, durch die ich mir wahrscheinlich seinen Unwillen zuziehen werde. Hätte ich das früher gewußt, oder wäre es mir im Schreiben so vorgekommen, so würde ich in Absicht auf die Manier vielleicht ganz anders verfahren sein, meine Meinung aber ebenfalls nicht verschwiegen haben. Die Tugendlehre verdient allerdings gar sehr, daß man sie studiert — dies schließt aber nicht aus, daß nicht sehr viel dagegen zu sagen wäre. Du siehst, wenn mir kein größeres Unglück droht als das Verfichten, so steht es noch gut genug um mich" [99]). Völlig trat seine Differenz nicht eher hervor, als bis die Naturphilosophie unter seinen Genossen sich erhob und seine eigene Geistesphilosophie sich der Reife näherte; in dieser Zeit erst begann er sich mit Fichte wirklich auseinanderzusetzen. Seine scharfe Kritik schnitt immer tiefer von da ab in die Reihen der Fichteschen Begriffe; und seine eigene systematische Arbeit

[99]) Br. IV 74.

nutzte zugleich erst jetzt die Leistungen dieses großen philosophischen Künstlers für den Aufbau der Dialektik und der Ethik.

Immerhin ist auch in Schleiermachers Entwicklung für die Jahre, in denen Reden und Monologen entstanden, durch Fichtes Umgestaltung der kantischen Lehre deren ursprüngliche Form in den Hintergrund gedrängt worden.

Von neuem knüpfen wir hier an unsere Darstellung Kants an. Dieser hatte die Allgemeinheit und Notwendigkeit in unserem Wissen und das sittliche Gesetz in unserem Handeln auf die Gesetzmäßigkeit der allgemeinen Vernunft zurückgeführt, die in jedem wirksam ist. Diese Anschauung ging auf Leibniz zurück, und sie regierte von Kant aus in Fichte, Schelling, Schlegel, Baader, Solger, Schopenhauer, Schleiermacher, Hegel. Ja, noch heute entscheidet das Verhalten zu diesem Satz über die Grundstellung jedes Philosophen. Von diesem Standpunkt aus angesehen ist Philosophie ein Wissen vom Wissen — Wissenschaftslehre. Sie erklärt die Erfahrung, die aus dem Fluß der Empfindungen und Bilder im Einzelsubjekt den Zusammenhang der vom Bewußtsein der Notwendigkeit begleiteten Vorstellungen heraushebt. Wenn nun Kant eine zweite Bedingung der Erfahrung neben der Gesetzmäßigkeit der Vernunft in einer von uns unabhängigen unregelmäßigen Mannigfaltigkeit annahm [100]), so ließ Fichte das Sichbestimmtfinden des Ich durch ein Nichtich, die Mannigfaltigkeit der Empfindungen, den Widerstand, der im Wollen erfahren wird, nur als eine Grenze gelten, die für das Hervorbringen der Tatsachen des Bewußtseins aus dem schöpferischen Vermögen der Vernunft sich geltend macht. Die Erdenschwere des von uns Unabhängigen als der andern Bedingung der Erfahrung, die dem Wissen nach Kant seine Grenzen setzt [101]), drückt sein Denken nicht nieder. Er beginnt einen neuen Flug in das metaphysische Land, und zwar läßt er mit Kant Metaphysik als Konstruktion der gegenständlichen Welt hinter sich. Sein Ausgangspunkt ist das Selbstbewußtsein. In diesem entdeckt er, an dem tiefsten Punkt der Philosophie Kants sich einbohrend, die in allen Individuen schöpferisch wirkende allgemeine Vernunft.

Hierzu bedarf er nun aber eines Verfahrens, das, wo Kants Analysen endigen, über diese hinausgeht — der intellektuellen Anschauung. Die Intelligenz schaut hier ihrem eigenen Tun zu; das Ich wendet sich in sich selbst und wird sich selber Gegenstand. Da hier so die Intelligenz ganz unmittelbar als solche und nur sie angeschaut wird, heißt diese Anschauung intellektuell. Der Philosoph wiederholt in dieser intellektuellen Anschauung nur, was jeder in seinem Selbstbewußtsein erlebt. Und dem, der mit ihm philo-

[100]) s. o. S. 102 ff, 112 ff. [101]) S. 107.

sophiert, wird nur angemutet, dies Erlebnis unter Absehen von seiner konkreten Bestimmtheit zu vollziehen — als bloße Form jener konkreten Anschauung unseres Selbst. Diese intellektuelle Anschauung ist das Organ der Philosophie. Alles, was wir vom Wahrnehmen, Vorstellen, Verstand oder Vernunft wissen, kennen wir durch sie; in ihr haben wir das Bewußtsein des Sittengesetzes, und unsere Begriffe von Recht, von Tugend werden nur durch sie möglich. Durch dies Verfahren der Selbstanschauung, das Schleiermacher bei Fichte fand und zur Methode für das Verständnis seiner eigenen Erlebnisse gestaltete, unterscheidet sich der Verfasser der Ethischen Rhapsodien, Reden und Monologen von dem der von uns besprochenen Jugendarbeiten mit ihrer Aufklärungspsychologie. Das Verfahren der intellektuellen Anschauung wirkt in verschiedener Art auch auf Schelling, Fr. Schlegel, Novalis, Baader, Solger und Schopenhauer.

Die intellektuelle Anschauung — und damit erhebt sich nun langsam Zug für Zug vor uns Fichtes schöpferische Intuition — weiß nur von Tun und Tätigkeit. Sie kennt kein Ding, das hinter der Anschauung des Tuns läge, aus dem diese Anschauung hervorginge oder das von ihr hervorgebracht würde. Und damit trennt sich gänzlich diese neue Philosophie von dem Dogmatismus, der von den Dingen ausgeht und ihren notwendigen Zusammenhang zu erkennen sucht. Die Philosophie fordert hier auf zum Anschauen seiner selbst als einem Tun. Und was sie fordert, wird nur vollbracht durch ein inneres Handeln, das von seiner eigenen Selbsttätigkeit ausschließlich bestimmt ist; es ist frei und bringt doch das Vernunftnotwendige hervor; man könnte in unserer Sprache sagen: indem es in der Zeit fortschreitet, nimmt es das Durchlaufene bei jedem Schritt in sich zusammen, wächst, wird schöpferisch. Das ist das Wesen des Geistes, der Geschichte, in dem sie ganz von der Natur getrennt sind.

Fichte hat das klare Bewußtsein des Gegensatzes, in den er mit diesem Ausgangspunkt und mit dieser Methode zu der seit Descartes herrschenden Philosophie getreten ist. Die Erfahrung, um deren Möglichkeit es sich für die von Kant geschaffenen Philosophie handelt, entsteht in der Richtung des Bewußtseins auf die Gegenstände; so muß die Philosophie, die als Wissenschaft ein einheitliches Prinzip bedarf, entweder aus den Dingen die Möglichkeit der Erfahrung ableiten oder aus dem Bewußtsein. Der Dogmatismus, der den ersteren Weg geht, wird aus dem notwendigen Zusammenhang der gegenständlichen Welt das Bewußtsein ableiten; der Idealismus unternimmt, die Dinge als das Erzeugnis der Bewußtseinstätigkeit aufzuzeigen.

Fichte macht hier die problematische Voraussetzung, daß Philosophie als Wissenschaft aus einem Prinzip ein geschlossenes System ableiten müsse. Es ist nun zwar wahr, daß aus dem Zusammenhang der Dinge nie das Be-

wußtsein abgeleitet werden kann. Aber die Zuversicht, daß demnach der Versuch gelingen werde, aus dem Ich die Dinge als Gegenstände des Bewußtseins abzuleiten, ist in den immer neuen Experimenten des Unermüdlichen niemals gerechtfertigt worden. Auch wird sich ergeben, daß Schleiermacher selbst in der Zeit der Reden kaum den Versuch Fichtes als gelungen angesehen hat. Ebenso mußte Schelling über Fichte hinausgehen.

Aber auf diesen seinen Entdeckungsreisen gab Fichte für immer die Methode der konstruktiven Philosophie preis, die in Descartes begonnen hatte. Er tat einen neuen Blick in das Wesen des Geistes, dem die Zukunft angehörte. Jene konstruktive Methode, die von der gegenständlichen Welt ausging, verdinglichte den Geist selbst. Er wurde zu einem Modus, zu einer Monade, zu einer Sache, kurz zu einem Ding in dem notwendigen Zusammenhang der Dinge. Er aber entdeckte, daß die Natur des Geistes ganz hiervon gesondert sei, Tätigkeit, Zusammenhang derselben in der Zeit, Entwicklung, und daß jeder Zusammenhang der äußeren Wirklichkeit nur von hier aus verstanden werden könne. Und wie nun immer die Generation, die mit ihm anfing und der auch Schleiermacher angehörte, diesen idealen Zusammenhang in der äußeren Wirklichkeit erfaßt haben mag, sie sind hierin alle miteinander und mit Fichte verbunden.

Die Intuition Fichtes vollzieht sich aber nun erst in ihrer ganzen Tragweite. Dieses in allen Individuen selbige reine Ich bringt in seinen Handlungen die Welt hervor, es hat an ihr seine Schranke, und eben, indem es an dieser Welt den Stoff für seine Pflichten und seine Zwecke, die Möglichkeiten gemeinsamen Handelns findet, verwirklicht es in dem menschlichen Geschlecht die Herrschaft der Vernunft. Nun entdeckt der Geist als sein Wesen das Wollen und dessen Freiheit, und in der Welt nur das Material der Pflicht. Für die Sittenlehre ist der Geist das Erste und allein Wahre; und aus diesem und nach diesem wird erst die Welt[102]). Das ist das Ideal einer neuen Zeit, die sich der ganzen bestehenden gesellschaftlichen Welt gegenüber souverän und schöpferisch verhält. Fichte und die französische Revolution sind einander wahlverwandt. Eben dieses Ideal sucht Schleiermacher in den Rhapsodien, den Monologen und den Luzindenbriefen zum Ausdruck zu bringen.

Die Durchführung dieser großen Anschauung in der Wissenschaftslehre und der Sittenlehre Fichtes ist das Fundament für die Entwicklung der neuen Metaphysik des Geistes in Schelling und Hegel. Aber für das Verständnis Schleiermachers ist nur die allgemeine Grundlage dieser Durchführung wichtig. Für das unmittelbar im Selbstbewußtsein Nachgewiesene

---

[102]) Fichte, Sittenlehre, W. W. Bd. IV.

sucht Fichte die Bedingungen, die es begreiflich machen; er findet einen Zusammenhang von Handlungen der Vernunft, die das empirische Bewußtsein erst möglich machen. Ich setze hier voraus, wie das Ich in einer Tathandlung sich selbst setzt, wie diese Setzung aber nur unter der Bedingung möglich ist, daß es ein Nicht-Ich sich gegenübersetzt und von ihm sich unterscheidet, und auch das nur unter der weiteren Bedingung, daß Ich und Nicht-Ich in demselben Bewußtsein sich gegenseitig bestimmen. In den beiden Einleitungen zur Wissenschaftslehre, die den Reden und Monologen eben vorausgehen, behandelt nun Fichte das hier besprochene Verhältnis von Ich und Außenwelt, und unter seinen Versuchen, das von seinen Voraussetzungen aus unlösbare Problem aufzulösen, steht dieser der Denkweise Schleiermachers am nächsten. Zur Ichheit gehört notwendig Beschränkung; alle unsere Erkenntnis geht aus von einer Affektion; die Bestimmtheit und Beschränktheit hierin erscheint als das absolut Zufällige, und sie liefert das bloß Empirische unserer Erkenntnis; wie ich mich unabhängig in meinem Handeln finde, so fühle ich mich zugleich bestimmt und eingeschränkt. Dieser Gegensatz der Tätigkeit und des Bestimmtseins ist es, der den ganzen Aufbau der Sittenlehre in seinem theoretischen und praktischen Teil regiert. Eben von diesem Gegensatz geht nun ganz wie Novalis auch Schleiermacher in den Reden und Monologen aus.

Der Ausgangspunkt in Kant war Fichte und Schleiermacher gemeinsam. Nicht darum erscheinen sie so nahe verwandt, weil Schleiermacher in Fichtes Spuren gegangen wäre; waren doch, ehe dieser hervortrat, die Grundlinien der Gedankenwelt Schleiermachers festgestellt. Sie waren vielmehr, der eine wie der andere, von Kants Lehre erfüllt, daß im Ich ein schöpferisches Vermögen anerkannt werden müsse, welches sein Wesen im Weltbild abspiegele. Das stolze Gefühl der menschlichen Würde liegt tief in dieser Ansicht Kants: nur in dem gesteigerten Ausdruck desselben ging Fichte den Monologen voran. Auch fand Schleiermacher den gleichen Gedanken bei Plato, dem alten Haupte aller Idealisten, dem Denker, der ihm von seiner Jugend ab, wie er es selber so oft ausgesprochen hat, verwandter war als irgendein anderer. „Mir ist", sagen die Monologen von dem Geiste der Welt, „der Geist das erste und einzige: denn was ich als Welt erkenne, ist sein schönstes Werk, sein selbstgeschaffener Spiegel." „Des Geistes Handeln schafft selbst erst Welt und Zeit[108])." Diese Überzeugung der Monologen von dem schöpferischen Vermögen des Ich hat Schleiermacher auch in seiner systematischen Epoche festgehalten.

[108]) Monol. erste Ausg. S. 15, 25.

Die Verwandtschaft zwischen Kant-Fichte und Schleiermacher trägt weiter. Hegel stellte in dem Aufsatz „Über die Reflexionsphilosophie der Subjektivität“ [104]) alle drei, Schleiermacher unter ihnen als die höhere Potenz Jacobis, nebeneinander, weil ihre philosophische Forschung im Subjekt ihren Ausgangspunkt hat und von ihm aus rückwärts und voran blickt, anstatt aus dem Absoluten die Welt abzuleiten. Für Fichte schob sich leider immer mehr dem Ich das Absolute unter, der Tätigkeit des Absoluten die Form des Ich, und so rückte sein Ausgangspunkt dem Hegels entgegen. Schleiermachers erste Weltansicht hatte echt kritisch in dem Vorstellen und seinem Gegenstande den festen Punkt gefunden. Und seine Dialektik hat an demselben festgehalten.

Die Verwandtschaft reicht auch in das Fichte Eigentümliche. Das Verhältnis zu Jacobi klärte Schleiermachers Unterscheidung der Transzendentalphilosophie und der Mystik auf. Das Verhältnis zu Fichte erleuchtet, was er unter Transzendentalphilosophie verstand. Er hatte aus der Sittenlehre Fichtes ein anhaltendes Studium gemacht und hob sie ausdrücklich und mit vollstem Rechte, wie auch Herbart, unter Fichtes Schriften als die hervor, die ein solches Studium gar sehr verdiene [105]). In den ersten, vorläufigen Sätzen der Sittenlehre Fichtes zeigt sich nun das verbindende Glied zwischen der Anlage der Transzendentalphilosophie Schleiermachers in der Fassung um 1795 (s. o. S. 183 ff.) und der in seiner Dialektik.

Dort war er einerseits von der Tatsache des Vorstellens, andrerseits von der Tatsache der in demselben gegebenen Erscheinungen zurückgegangen auf den umfassenden identischen Grund derselben. Fichte fand den einen Ausgangspunkt unseres Denkens darin, daß wir das Subjektive als aus dem Objektiven erfolgend, das erstere sich nach dem letzteren richtend denken müssen, oder in der Tatsache der Erkenntnis: auf ihr ruht ihm die theoretische Philosophie. Er findet den andern darin, daß wir das Objektive aus dem Subjektiven folgend denken, ein Sein folgend aus unseren subjektiven Zweckbegriffen, oder in der Tatsache unseres Wirkens: auf dieser ruht ihm die praktische Philosophie. Und so erschließt er aus der auf doppelte Weise gegebenen Ansicht einer Harmonie des Subjekts und Objekts die absolute Identität [106]). Die Dialektik Schleiermachers nimmt diesen Gang auf. Sie sucht für unsere Gewißheit im Wissen, d. h. für die Überzeugung, daß dem Gedachten ein Sein entspreche und für unsere Gewißheit im Wollen d. h. unsere Überzeugung, daß das Sein für den Gedanken empfänglich

---

[104]) Kritisches Journal der Philosophie, II 1802 S. 1 ff. [105]) Br. IV, S. 74 ff. [106]) Fichte, G. W. IV, S. 1 f.

und ihm homogen sei, einen transzendentalen Grund, und findet ihn in der Identität des Idealen und Realen.

Auch die Durchführung der Fundamentalwissenschaft, der Aufbau der Ethik vollzogen sich bei Schleiermacher in beständiger Auseinandersetzung mit Fichte. Anstatt die einzelnen Einwirkungen, welche schon in dieser Epoche hervortreten, hier darzulegen, ziehe ich vor, ihre Stelle im Aufbau des Systems selber später festzustellen[107]). Nur mag einiger einzelner mächtiger Antriebe für Schleiermachers wissenschaftliches Gedankenleben in diesen Jahren gedacht werden; solche lagen in dem genetischen Geiste des Systems, in der Erfassung des Kernes des endlichen Geistes im Willen, in der Erkenntnis von der Bedeutung der Einbildungskraft für den Aufbau der dem Geiste erscheinenden Welt. Der bohrenden, unaufhaltsamen Arbeit Fichtes an dem Problem, wie das endliche Ich und aus ihm die Objekte entspringen, verdanken alle hervorragenden philosophischen Forscher des letzten Jahrhunderts, auch Herbart und Schopenhauer, bedeutende Gedanken.

Aber Schleiermacher stellte sich sofort in einigem dem neuen Entwurf Fichtes entgegen; er stand in anderem seit lange gegen Kant und Fichte zugleich.

Er war entschlossen, sich „die wirkliche Welt" so wenig als den Idealismus „nehmen zu lassen"[108]). Er war überzeugt, daß jenes Ich, wie tief man es in die Prädikate des Einen, des Unbedingten, des Absoluten tauche, dennoch seine „Tathandlungen" nie zu dem schaffenden Denken des Unendlichen zu steigern vermöge; daß demgemäß die Transzendentalphilosophie, indem sie „die Realität der Welt und ihre Gesetze aus sich selbst entspinne", „das Universum herabwürdige zu einer bloßen Allegorie, zu einem nichtigen Schattenbilde unserer eigenen Beschränktheit"[109]). Damit traf er den Mittelpunkt aller Irrungen in Fichte; er hielt ihm gegenüber an dem echten Sinn der Kritik Kants fest, indem er nicht von einem transzendentalen Ich ausging, sondern von der Analyse des wirklichen, gegebenen Ich. So tat er in den Reden, in den Monologen. Und damit war schon in dieser Epoche

[107]) Vgl. oben S. 263. Ausdrückliche Ansätze der Tagebücher im Anschluß an Fichte treten wenige hervor. Die „Studien zum Naturrecht" ruhen vorwiegend auf Schriften der Kantschen Schule (Denkm. S. 70 ff.). Wenn er Denkm. S. 91 die geniale Sinnesart der korrekten gegenüberstellt, so bemerkt man, wie er auf Fichte in seinem Fortschritt über Kant hinaus zielt. Wenn er Denkm. S. 92 das Ich bei Fichte stolz, bei Kant nur eitel findet, so deutet auch dies auf das Übergewicht von Fichtes Sittenlehre bei ihm. Wenn sich seine ersten ethischen Entwürfe Denkm. S. 91, 96 sichtlich an die Sittenlehre Fichtes anlehnen, so zeigt sein Ansatz bereits, wie seine Ethik in Fichtes Sittenlehre vorbereitet war, für welche ebenfalls der Endzweck aller Handlungen freier Wesen die Realisation der Vernunft war, ihre Form die Hingabe an die Gemeinschaft. [108]) Br. IV, S. 55, den 4. Januar 1800. [109]) Reden S. 42, 54.

vorbereitet, daß er selbst gegen die transzendentale Forschung Kants über die Formen des Verstandes und das Wesen des Willens die Grenze in der kritischen Untersuchung des Erkenntnisvermögens geltend machen sollte.

Er konnte in der so begründeten Welt- und Lebensansicht Fichtes nichts anderes finden, als was er in Kants Kritik der praktischen Vernunft von Anfang ab bekämpft hatte, eine jenseits des Naturzusammenhangs gegründete Freiheit des Willens, ein ganz abstraktes, die wirklichen Beweggründe unseres sittlichen Handelns verkennendes Sittengesetz. Seine Kritik richtete sich seit 1798 in immer neuen Ansätzen gegen die Sittenlehre Fichtes. Er erstrebte einen Idealismus, welcher das ganze Leben beherrsche und durchdringe, nicht wie der Fichtes den gewöhnlichen Standpunkt neben sich dulde. „Das gänzliche Ableugnen des gemeinen Standpunktes ist das wahre goldene Vlies der sittlichen Vornehmigkeit." [110])

Er erhob sich wirklich über beide, Kant und Fichte, vermöge des ihm eigentümlichen Grundgedankens.

Einige Forscher haben versucht, gerade dies Eigentümliche in Schleiermachers damaliger Weltansicht, die Stellung der Individualität im Weltganzen und die Bedeutung und Natur der religiösen von Gefühl begleiteten Anschauung, wie sie mit der Stellung der Individualität zusammenhängt, aus Fichte abzuleiten. Das ist nur durch Mißverständnis entweder Fichtes oder Schleiermachers möglich [111]). Und auch der Versuch, auf eine Ver-

[110]) Br. IV, S. 82, den 26. November 1803. [111]) Fichtes Sohn hat im ersten Bande seiner vermischten Schriften (1869) S. 341 ff. in dem Aufsatz über Fichte und Schleiermacher einen Brief von Chalybäus veröffentlicht, dessen Darlegung er sich anschließt. „Man hat sich", heißt es hier, „in neuster Zeit vielfach an Schleiermacher zurückgewandt, um Hegels Pantheismus zu entkommen, weil man — abgesehen von anderweitigem Gehalte — in Schleiermacher immer noch einen Haltpunkt für das Individualitätsprinzip zu finden hoffte und glaubte. Sofern dies aber bei Schleiermacher zu finden sein möchte, hat er es wenigstens sicherlich nur von Fichte, und es ist daher auf die Quelle zurückzugehen." J. H. Fichte hat dieser Behauptung eine sonderbare Begründung beigefügt. Er führt zunächst Sätze aus den erst im Nachlaß gedruckten Rückerinnerungen (V. 337 ff.), alsdann solche aus der Bestimmung des Menschen an und fährt dann fort: „Von hier aus, namentlich von der „Bestimmung des Menschen", hat nach unserer Überzeugung Schleiermacher seinen Ausgang genommen, namentlich als Theolog in dem, was ihm das Eigentümlichste, an sich das Wichtigste ist, in seiner Lehre von dem Ursprung der Religion aus dem Gefühle, und zwar in der Gestalt des Abhängigkeitsgefühls." J. H. Fichte übersieht die Tatsache, daß die Reden über Religion vor der „Bestimmung des Menschen" und die Monologen gleichzeitig mit derselben erschienen sind. Dabei ist eine innere Übereinstimmung zwischen Fichtes Bestimmung des Menschen und Schleiermachers Monologen von verschiedenen Ausgangspunkten aus nicht ausgeschlossen.

Aus der neueren einschlägigen Literatur sei eine Schrift genannt, die ganz

knüpfung von Spinoza und Fichte die damalige Weltansicht Schleiermachers zurückzuführen, mußte mißlingen; Schleiermachers eigentümlicher Gedanke schreitet über den einen wie den andern hinaus.

Mit der nachhaltigen Kraft seines Geistes arbeitet Fichte, den Punkt aufzuhellen, in welchem das endliche Individuum und das Unendliche, welches er als reines Ich faßte, eins sind und sich scheiden. Auf denselben Punkt sehen wir Schleiermachers Blick gerichtet.

An die Stelle der immanenten Ursache Spinozas trat bei Fichte der Wille. Das tote Verhältnis von Substanz und Modus ward zum lebendigen, durch die Analogie unseres eigenen Wesens verständlichen Vorgang. Schleiermachers metaphysische Grundansicht verneint, gemäß der Grundform Spinozas, Fichtes Bestimmung des Unendlichen als des rein Geistigen. Aber auch er beschreibt die Tätigkeit des Unendlichen gern als Handeln des Geistes auf die Welt. Er schließt sich gern Fichtes Darstellung an, daß die Stimme des Gewissens der Strahl ist, an welchem wir, als endliche Willen, ausgehen aus dem unendlichen Willen. Die Genesis des Individuums ist ihm eine Tat der Freiheit, des Willens [112]).

Nun aber, an dem entscheidenden Punkte, da es gilt, das Verhältnis des Unendlichen zu dieser Individuation zu bestimmen, bleibt Fichte bei Spinoza zurück, und Schleiermachers schöpferischer Gedanke tritt hervor, durch den ganz allein, wenn jedes andere seiner Verdienste in Vergessenheit sänke, er eine unvergängliche Stelle in der Geschichte des philosophischen Gedankens hat.

Die Individuation ist für Fichte wie für Spinoza eine bloße Beschränkung des Absoluten. „So ist denn", damit faßt die Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre ihre Ansicht dieses Punktes zusammen, „das ganze Wesen endlicher vernünftiger Naturen erschöpft. Ursprüngliche Idee unseres absoluten Seins: Streben zur Reflexion über uns selbst nach dieser Idee: Einschränkung nicht dieses Strebens, aber unseres durch diese Einschränkung erst gesetzten wirklichen Daseins durch ein entgegengesetztes Prinzip, ein Nicht-Ich oder überhaupt durch unsere Endlichkeit" [113]).

Aus demselben Grundzug ist dann Fichtes tiefe Erklärung des Gewissens entworfen; zu ihr steht der Mittelpunkt der Monologen in klarem

---

andere Wurzeln von Schleiermachers Individualitätsgedanken aufzeigt, nämlich in der herrnhutischen Frömmigkeit und Seelenpflege: S. Eck, Über die Herkunft des Individualitätsgedankens bei Schleiermacher, 1908. [112]) Schleierm. Athenäum 3, 294. Ph. I 533 f. Monol. S. 103. [113]) Fichte, Grundlegung der Wissenschaftslehre. G. W. I, S. 278. Ganz anders Monol. S. 31 ff.

Doch vgl. Diltheys Aufsatz Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften, Abh. der Berliner Akademie 1910.

und ausdrücklichem Gegenſatz. Der reine Trieb entſteht nach Fichte, indem „das Ich ſein abſolutes Vermögen" (d. h. das in jedem endlichen Ich ſelbige Abſolute) „innerlich anſchaut". „Man kann nicht ſagen, dieſer" (in allen ſelbige, abſolute) „Trieb ſei, wie der aus dem Naturtrieb entſtehende, ein Sehnen; denn er geht nicht aus auf etwas, das von der Natur erwartet würde, und nicht von uns ſelbſt abhinge. Er iſt ein abſolutes Fordern. Er tritt, daß ich mich ſo ausdrücke, ſtärker hervor im Bewußtſein, weil er nicht auf ein bloßes Gefühl, ſondern auf eine Anſchauung ſich gründet." Die Monologen reden vom „Finden der Menſchheit", dem „ununterbrochenen Bewußtſein" oder der „inneren Anſchauung" derſelben, wie ſie in allen gleich und dieſelbe iſt. Dieſer Urtrieb in uns führt zur Übereinſtimmung zwiſchen dem urſprünglichen und dem empiriſchen Ich. Dieſe Einſtimmung erzeugt daher Luſt, aber die Luſt, die auf der Befriedigung des tiefſten innerſten Selbſt ruht, „Zufriedenheit". So beſteht hier gewiſſermaßen ein oberes Gefühlsvermögen, und dieſes iſt das Gewiſſen [114]). Aber zwiſchen dem Fordern eines in allem ſelbigen abſoluten Ich und den in unſerer Schranke gegründeten Gefühlen und Antrieben unſerer Natur beſteht eine Spannung, und ſie iſt aufgehoben in der vollendeteren Lehre der Monologen vom Gewiſſen: in ihr hebt die wahre, die bildende Ethik an.

Wir faſſen das klare Ergebnis mit Fichtes Worten zuſammen. „Schon oben iſt das Reine im Vernunftweſen und die Individualität ſcharf voneinander geſchieden worden. Die Äußerung und Darſtellung des Reinen in ihm iſt das Sittengeſetz, das Individuelle iſt dasjenige, worin ſich jeder von andern Individuen unterſcheidet. Das Vereinigungsglied des Reinen und Empiriſchen liegt darin, daß ein Vernunftweſen ſchlechthin ein Individuum ſein muß, aber nicht eben dieſes oder jenes beſtimmte; daß einer dieſes oder jenes Individuum iſt, iſt zufällig, ſonach empiriſchen Urſprungs. Das empiriſche iſt der Wille, der Verſtand und der Leib. Das Objekt des Sittengeſetzes iſt ſchlechthin nichts Individuelles, ſondern die Vernunft überhaupt."

Die Tragweite dieſer Theorie ergibt ſich in Fichtes Anſchauung vom Ziel des Menſchen. „Die gänzliche Vernichtung des Individuums und Verſchmelzung desſelben in die abſolut reine Vernunftform oder in Gott iſt allerdings letztes Ziel der endlichen Vernunft; nur iſt ſie in keiner Zeit möglich" [115]). Der Irrtum der Myſtiker beruht nur darauf, ſie für in der Zeit erreichbar zu halten. Vielleicht hatte Schleiermacher dieſe Sätze im Auge, als er in ſein Tagebuch ſchrieb: „Daß man die Individualität nicht ohne Perſönlichkeit haben kann, das iſt der elegiſche Stoff der wahren Myſtik" [116]).

[114]) Fichte, Sittenlehre. G. W. IV, S. 142—147. [115]) ebnd. S. 254, 256, 151. [116]) D. S. 123.

Der Gegensatz schärft sich aufs äußerste, wenn Fichte vom einzelnen sagt: „er ist Zweck, als Mittel, die Vernunft zu realisieren“ [117]). Die letzte Probe der Tragweite und wahren Bedeutung dieser Theorie war ihre spätere Entwicklung, die gemäß dem mit Spinoza gemeinsamen Ausgangspunkt, auch in Spinozas metaphysischem Ergebnis endete. Allein das eine schlechthin Unsichtbare ist wahrhaft, das Individuum aber ist nur Gedachtes, Bild, wie alles in dieser Bilderwelt Sichtbare, ein Schatten des Schattens [118]).

Aus dieser Gedankenreihe Fichtes ergibt sich das wirkliche Verhältnis zwischen seinem Ich und Schleiermachers Gedanken der Individualität, in dem die Kraft lag, das Pathos des Allgemeinen als des schließlich allein wahrhaft Wirklichen, zu dem aus der Beschränkung des Einzeldaseins doch alles zurückkehre, zu überwinden. Und daß auch Schleiermacher dies Verhältnis im dargelegten Sinne verstand, zeigt die Kritik der Sittenlehre [119]).

Von diesem Mittelpunkte des Gegensatzes zwischen Schleiermacher und Fichte hebt daher ihre Auseinandersetzung in den ersten Werken, den Reden und Monologen, an. Die volle Realität der erscheinenden Welt (entwickelt in den Reden), das positive Verhältnis der Individualität zum Unendlichen (in den Reden ausgesprochen, in den Monologen in seinen ethischen Folgen entwickelt): hier setzt Schleiermacher ein. Mit vollem Bewußtsein ist er auf die wissenschaftliche Darlegung der Voraussetzung der Monologen, des principium individui, als des Kerns seiner mystischen Weltansicht gerichtet. „Ich bitte Dich,“ schreibt er Brinkmann den 22. März 1800, „nicht sowohl auf das zu sehen, was in den Monologen steht, als vielmehr auf das blanc de l'ouvrage, auf die Voraussetzungen, von denen dabei ausgegangen wird, und die ich, so Gott will, in ein paar Jahren in einer Kritik der Moral und in einer Moral selbst auf andere Weise und schulgerecht darzulegen denke. Das principium individui ist das Mystischste im Gebiet der Philosophie, und wo sich alles so unmittelbar daran anknüpft, hat das Ganze allerdings ein mystisches Ansehen bekommen müssen“ [120]).

Die meisterhafte Kritik von Fichtes Bestimmung des Menschen aus dem Sommer 1800 spricht noch umfassender den inneren Gegensatz Schleiermachers und Fichtes aus.

Sie bestimmt als den Gegenstand des Werkes das Verhältnis des endlichen Vernunftwesens zum Unendlichen: in dieser Fassung war das Problem der Schrift der Mittelpunkt von Schleiermachers eigener Mystik.

Der Gang, in dem Fichte dies Problem zu lösen unternimmt, ist Darstellung und Auflösung des Systems der Naturnotwendigkeit, Begründung

[117]) G. W. IV, S. 256. [118]) Reden an die deutsche Nation, ebd. VII, S. 375—377. [119]) Kritik der Sittenlehre S. 28 ff., 83 ff. Ph I 24 ff., 61 ff. [120]) Br. IV, S. 59.

des kritischen Standpunktes, endlich auf diesem Boden die Aufstellung des ethischen Idealismus. So dringt seine Darstellung von der Anschauung des Unendlichen zu der des Ich voran, und eben diese zwei Anschauungen sind die beiden Brennpunkte der Linie, die Schleiermachers Weltansicht beschreibt.

Der innere Gegensatz des Standpunktes ward demselben Grundproblem der beiden Philosophien gegenüber um so tiefer empfunden. Die Kritik ist wie im Kampf mit dem Verwandt-Fremdartigen des Buches. Schleiermacher eignet eine objektive Ironie, welche die Schwächen eines Werkes in einen Gesichtspunkt zusammenfaßt, von dem aus sie zum Schein mit großem Wohlwollen erklärt, in Wirklichkeit in scharfem Lichte beleuchtet werden. Diese Entdeckung imaginärer Mittelpunkte ist der Scherz eines Denkers, der unaufhaltsam jeder Erscheinung gegenüber zu dem wahren Mittelpunkt vordrang. Die Kritiken von Engel und Kants Anthropologie sind so angelegt. Das Meisterstück dieses Verfahrens ist die Kritik der Bestimmung des Menschen. Sie enthält das Ergebnis gründlichster Auseinandersetzung. „Das nennen", schreibt er den 2. Juli 1800, „die Leute rezensieren. Da laß ich mir's mit dem Fichte ganz anders sauer werden. Gestern habe ich fast nichts gemacht, weil wirklich der Tag gar keine Stunden hatte, und heute habe ich alles Gemachte wieder umgearbeitet. Dafür bin ich nun auch gewiß, daß ich das Rechte habe, was ich vorher immer noch nicht war." Zwei Tage darauf: „Triumph! In diesem Augenblick ist der Fichte fertig — und das heillose Buch, das ich nicht genug verfluchen kann, schon an seinen alten Ort gestellt."

Die Kritik machte gerechtes Aufsehen. Friedrich schrieb: „Sie hat mich über allen Ausdruck interessiert. Ich werde sie noch oft lesen. In der Tat, nie habe ich so etwas gesehen noch gehört, von philosophischer Rezension nämlich." Wilhelm: „Das über die Bestimmung ist ein Meisterstück von Feinheit in Ironie, Parodie und schonender respektuöser Architeufelei." Von Schelling kam die Nachricht: „Er hat auch an der Notiz über die Bestimmung große Freude gehabt und sie meisterhaft gefunden, da er sonst wohl Ihren Arbeiten nicht immer Gerechtigkeit widerfahren zu lassen pflegte" [121]). Die Freunde waren sehr gespannt, wie Fichte diese erste kritische Stimme aus ihrem Kreise nehmen werde. „Mir war", schrieb Schleiermacher den 29. August 1800 an Wilhelm [122]), „in der Tat bange, es könne Ihnen und Friedrich scheinen, als sei ich mit Fichte nicht säuberlich genug verfahren, ohnerachtet ich es nicht besser zu machen wußte. Als ich Fichte das erste Mal nach Erscheinung des Athenäums sah, sagte er mir, er habe sie noch nicht ordentlich gelesen; vorgestern sagte er mir, als ich gehen wollte, er habe noch

[121]) Br. III, S. 195, 209, 218, 225. [122]) Euphorion 1914, S. 754.

ausführlich mit mir über meine Notiz zu sprechen, es blieb mir aber damals keine Zeit übrig, und ich werde ohnedies nächstens wieder zu ihm gehen. Zu Bernhardi hat er gesagt: Ich habe ihn persiflieren wollen, mich aber unglücklicherweise selbst persifliert. Vielleicht noch mehr, was mir dieser aber nicht wieder gesagt. Ich werde ihm beides gründlich zu benehmen suchen und recht aufrichtig mit ihm über die Sache reden." Es kam so wenig zu diesem Gespräch, als zu irgendeiner späteren Auseinandersetzung mit Fichte über ihre Differenz. Doch verlautete, daß Fichte sehr verletzt sei. In den nächsten Wochen darauf bemerkt er in einem Brief an Schelling: „Ich weiß lange, wo der Grund dieser Differenzen zwischen uns liegt. Ebenda, wo der Grund des Mißvergnügens anderer mit dem transzendentalen Idealismus liegt, und warum Schlegel und Schleiermacher von ihrem verworrenen Idealismus und der noch verworrenere Reinhold von seinem Bardilianismus plaudert. Er liegt darin, daß ich noch nicht habe dazu kommen können, mein System der intelligiblen Welt aufzustellen" [123]). Er irrte.

Die ironische Form der Rezension erschwert das Verständnis. Sie ist eingegeben von dem Mißbehagen an der neuen popularisierenden Epoche Fichtes, das bekanntlich auch Herbart teilte. Schleiermacher erklärt den Gang und das Ergebnis des Werks aus dem pädagogischen Interesse des populären Schriftstellers, der sich edelmütig in die Irrgänge eines schlecht vorberciteten lesenden Ich versetzt, ja mit ihm identifiziert, so weit, daß am Schluß diesem Ich, welchem sein Ergebnis nur halb zum Bewußtsein gekommen, vom Kritiker nachgeholfen werden muß.

Aus diesem künstlichen Gang heben wir die Andeutungen der Differenz zwischen Fichte und Schleiermacher hervor. Diese betrifft drei Momente.

1. Fichte hebt das System der Naturnotwendigkeit in den kritischen, in den ethischen Idealismus auf. In diesem System der Notwendigkeit ist nach ihm das Unendliche als bloße Natur gefaßt. Diese Polemik Fichtes greift Schleiermacher seinerseits an. Der Beweggrund derselben ist ihm der „falsche praktische Schein, an dem der Mensch am festesten hängt", „Interesse an der Persönlichkeit als endlichem Wesen", das Bedürfnis von „Zurechnung, Verdienst und Schuld an seinem Werden und seinem einzelnen Handeln in der Welt". Dem gegenüber mußte nach Schleiermachers Ansicht der falsche Schein aufgehoben, die Wahrheit in beiden Systemen zusammengefaßt werden. Alsdann, und nur dann, so darf man wohl Schleiermachers Gedankengang wiedergeben, wäre der Zusammenhang des Bleibenden im Spinozismus und des Bleibenden in dem sittlichen Idealismus erkannt worden. Dieser Zusammenhang, wie er Schleiermacher vorschwebte, doch in Fichtes Ter-

[123]) Leben Fichtes. Von J. H. Fichte. II, S. 321.

minologie ausgedrückt, ist in den Worten ausgesprochen: „Jetzt weiß das Ich, daß die Stimme des Gewissens, welche jedem seinen besonderen Beruf auflegt und durch welche der unendliche Wille ausfließt in das Endliche, der Strahl ist, an welchem wir von dem Unendlichen ausgehen, und als einzelne und besondere Wesen hingestellt werden" [124]).

2. Nachdem Fichte die spinozistische Weltansicht aufgehoben, leitet er die Bestimmung des Menschen ab von einem ihm äußerlichen göttlichen Willen und dessen Weltplan. Das Unendliche wird unvermutet als ein Wille vorgestellt. „Wie kann doch", urteilt Schleiermacher, „einer, der an Freiheit und Selbständigkeit glauben will, nach einer Bestimmung des Menschen fragen? Und was kann diese Frage noch bedeuten, nachdem die andere vorangegangen ist: Was bin ich?" [125]).

3. Bei Fichte setzt sich einerseits jener falsche Gegensatz zwischen Natur und Freiheit, andererseits diese falsche Teleologie in das Ethische fort. Die Grundfrage der Ethik ist die nach der Natur des Menschen (hier setzte die Ethik Schleiermachers in ihrem ersten Entwurf ein [126]), nach dem höchsten Gut.

Das dargelegte Verhältnis beider Männer spiegelt sich in dem persönlichen Eindruck, den Schleiermacher empfing, in ihrem persönlichen Verhältnis, seitdem sie in Berlin zusammentrafen.

Sie sahen sich zuerst und verkehrten auf äußerlich nahem Fuße miteinander, als Fichte Schutz suchend nach Berlin kam. Bald nach seiner Ankunft, den Morgen des 4. Juli 1799, brachte ihn Dorothea zu Friedrich und Schleiermacher, die noch zusammenwohnten. Sie brachten gleich beinahe den ganzen Tag zusammen zu. Es war die Zeit, in welcher Fichte noch täglich seine Ausweisung erwartete. Er aß mit Friedrich und Schleiermacher längere Zeit täglich bei Dorothea. Den „reformierten Prediger" erwähnt er den 20. Juli der Frau als einen Freund Friedrichs und Tischgenossen, ohne nur den Namen zu nennen. Der erste Eindruck kann nicht bedeutend gewesen sein. Schleiermacher seinerseits faßte den berühmten Mann schärfer ins Auge. Er nennt ihn den ersten spekulativen Philosophen der Zeit, den größten Dialektiker, den er je sprechen gehört, und bewundert seine herrliche Gabe, sich klarzumachen. Aber er vermißt detaillierte Kenntnisse in den einzelnen Wissenschaften, in der Philosophie selber, insofern es Kenntnisse in ihr gebe; er begegnet keinen originellen Ansichten oder Kombinationen, ja er nimmt einen allgemeinen Mangel an Witz und Phantasie in Fichte wahr. So fand er ihn weder lehrreich noch liebenswürdig, er fühlte sich in

[124]) Ph. 1, S. 535. [125]) ebnd. S. 528. [126]) Nach einem mir vorliegenden Kollegienhefte Böckhs von der ersten Vorlesung in Halle. *Vgl. Brauns Ausg. von Schleiermachers System der Sittenlehre (1913) S. 35.*

keiner Weise durch ihn persönlich affiziert. „Philosophie und Leben sind bei ihm, wie er es auch als Theorie aufstellt, ganz getrennt, seine natürliche Denkart hat nichts Außerordentliches, und so fehlt ihm, so lange er sich auf dem gemeinen Standpunkt befindet, alles, was ihn für mich zu einem interessanten Gegenstand machen könnte. Ehe er kam, hatte ich die Idee, über seine Philosophie mit ihm zu reden und ihm meine Meinung zu eröffnen, daß es mir mit seiner Art, den gemeinen Standpunkt vom philosophischen zu sondern, nicht recht zu gehen scheine. Diese Segel habe ich aber bald eingezogen“ [127]). Persönlicher Verkehr, Verhandlungen in vielen gemeinsamen Angelegenheiten, die beiderseitige wissenschaftliche Entwicklung führten nur dazu, daß in Schleiermacher dieser Eindruck verschärft wurde.

Die neue Generation. Die intellektuelle Anschauung.

Das war Schleiermachers Verhältnis zu der älteren Generation der Philosophen. Neben ihr beginnen nun in den Jahren 1797, 1798 die Arbeiten der jüngeren philosophischen Zeitgenossen, die Schleiermacher verwandt waren, Bedeutung zu gewinnen; es bildete sich ein seines Zusammenhangs bewußter, wenn auch nichts weniger als einmütiger Kreis, in dem Schelling, Friedrich Schlegel, Novalis, Hülsen, Steffens, Schleiermacher hervorragten.

Es besteht ein tiefgreifender Unterschied zwischen der dichterischen und der wissenschaftlichen Entwicklung der jungen Generation. Dieselben Bedingungen, welche die Dichtung zu einem glänzenden Epigonentum verurteilten, gaben der wissenschaftlichen Bewegung eine aufsteigende zukunftreiche Kraft. Die idealen Antriebe, deren Summe dargelegt worden ist, mußten diesem Geschlecht eine originale Stellung gegenüber der lange gesammelten deutschen Gelehrsamkeit und den neueren europäischen Fortschritten in Naturwissenschaft, Geschichte und Kritik verleihen. So bezeichnet auch die bedeutenderen deutschen Einzelforscher dieser und der folgenden Generation meist ein universaler Blick und die Einwirkung leitender Ideen auf ihre Untersuchungen. Aber die ganze Fülle gleichartiger Ergebnisse der früheren deutschen Philosophie und Dichtung sammelte sich im Kreise der idealistischen Philosophen.

Die Methoden, die hier sich bildeten, sind keineswegs bloße Umgestaltungen der von Fichte für seine Aufgabe gebildeten Dialektik. Sie beruhen zugleich auf dem Wesen jener denkenden Anschauung, welche die dichterische Epoche für die Wissenschaften auszubilden suchte. Es bezeichnet sie das Bestreben, die Erscheinungen aus dem Ganzen zu verstehen, das

[127]) Br. IV, S. 52 f., 4. Januar 1800. Ebd. S. 75, 19. Juli 1800, I, S. 230.

doch in keinem Begriff ausgedrückt werden soll [128]). Da wir aber methodisch von einem Allgemeinen zu einer besonderen Erscheinungsgruppe stets nur durch eine Einteilung niedersteigen, die den Umfang jenes Allgemeinen gliedert, so liegt in der denkenden Anschauung selber überall eine Richtung auf deduktives, durch Einteilung voranschreitendes Verfahren, also auf Spekulation, Dialektik und schematische Gliederung. Durch Goethes wissenschaftliche Arbeiten geht die Neigung zu sinnlicher Vergegenwärtigung seiner Resultate; manche von ihnen hat er selber durch Tafeln in dieser Art verdeutlicht; fast zu allen könnte man solche Illustrationen zeichnen. Er erwähnt gern, wie er mit Schiller zusammen „mancherlei symbolische Schemata" verfertigt habe. Dasselbe denkende Anschauen in ihm, das seine Dichtung gegen das Ende seines Lebens dem Symbolischen näherte, gab seinen wissenschaftlichen Arbeiten die Richtung auf das Typische, auf die schematische Anordnung der Erscheinungen.

Goethe selber fühlte, wie er hier (und freilich nicht hier allein) mit der Naturphilosophie zusammenhänge. So äußerte er gegenüber Steffens, anknüpfend an dessen Beiträge zur Naturgeschichte der Erde: „Die Anschauung fehle den Franzosen völlig, und er weissagte daraus das Schicksal, welches die Naturphilosophie in Frankreich haben werde [129])." Andrerseits war sich auch die Naturphilosophie ihres dichterischen Geistes ganz bewußt. Es ist bemerkenswert, daß Schelling 1799 an einem großen Gedicht über die Natur arbeitete, daß ein „Epos des Alls" Steffens vorschwebte, als der allein seinem dichterischen Anschauen entsprechende, obwohl jede poetische Kraft überschreitende Stoff [130]). Die dynamische Richtung der Naturforschung war dem anschauenden Denken wahlverwandt; die reale Bedeutung des Gegensatzes trat in Kants Ableitung der Materie, in dem während der neunziger Jahre viele beschäftigenden Studium des Magnetismus und der Elektrizität hervor; so erklärt auch Goethe in einer späteren Äußerung die Polarität für das eine der beiden großen Triebräder der Natur, der Materie als solcher eigen [131]).

Auch die Weltansichten entwickelten sich in der jungen Schule unter

---

[128]) Goethe, „Analyse und Synthese" (Ausg. i. A. der Großh. Sophie, Naturwiss. Schriften Bd. 11, 1893, S. 70, 71). „Ein Jahrhundert, das sich bloß auf die Analyse verlegt und sich vor der Synthese gleichsam fürchtet, ist nicht auf dem rechten Wege; denn nur beide zusammen, wie Aus- und Einatmen, machen das Leben der Wissenschaft." „Die Hauptsache ist, daß jede Analyse eine Synthese" (in der Natur) „voraussetzt." [129]) Steffens, Was ich erlebte, IV, S. 416. [130]) Br. III, bes. S. 146, Steffens, Was ich erlebte, IV, S. 402. [131]) „Erläuterung zu dem Aufsatz über die Natur", in dem Anm. 128 genannten Bande S. 11.

dem herrschenden Einfluß jener beiden Anschauungskreise, welche die Grundlage unserer gesamten Darstellung bilden.

Der Goethe-Herdersche Anschauungskreis breitete sich mannigfach in einem dichterischen Pantheismus aus; wie in unzähligen Adern ergoß dieser sich durch die dichterische Literatur in die Spekulation und die wissenschaftliche Forschung. Schiller, weniger selbständig als Goethe im philosophischen Gedanken, aber ebenfalls auf die Gestaltung einer philosophischen Weltansicht gerichtet, durchlief die geschichtlichen Stufen der modernen Philosophie, den Standpunkt von Spinoza, von Leibniz, von Kant. Die „philosophischen Briefe" bezeichnen den Durchgangspunkt seiner Bahn durch den Pantheismus. „Gott und Natur sind zwei Größen, die sich vollkommen gleich sind"; „die Natur ist ein unendlich geteilter Gott"[132]). Im Tübinger Stift schrieb Hölderlin in Hegels Stammbuch jenes ἓν καὶ πᾶν, wie es an Gleims Gartenhause von Lessings Hand stand; dasselbe Wort geht durch alle Blätter des Lovell von Tieck. Überall erschien hier der Mensch als die höchste Wirkung der schaffenden Natur. Der hervorragende Anteil dieser dichterischen, der Goethe-Herderschen Grundanschauung an der Gestaltung der philosophischen Systeme dieser neuen Generation im einzelnen wird an seiner Stelle genau nachgewiesen werden: ein Anteil, dessen Tragweite bisher durchaus noch nicht wissenschaftlich erkannt ist.

Der Gedankenkreis Kants stellte den vernünftigen Willen der gesamten Natur gegenüber. Dennoch fand die junge Generation in ihm Ideen, die sich mit denen Goethes und Herders zu einem Ganzen verknüpfen ließen. Kant hatte die Einheit von Natur und Freiheit postuliert; es ist bekannt, wie Schiller und Wilhelm von Humboldt innerhalb der Grenzen des Kritizismus diese Idee einer ursprünglichen Einheit von Natur und Geist als einen Leitfaden ihrer Untersuchungen gebrauchten. Kant hatte alsdann für die dynamische Auffassung des Naturganzen den Grund gelegt. Und im künstlerischen Genius hatte er dieselbe Einheit von Freiheit und Natur wiedergefunden, die ihm schon in der organischen Welt erschienen war. Fichtes Umgestaltung der Lehre Kants bot der philosophischen Jugend Gedanken, die in den Pantheismus hineinführten.

Indem zu den dichterischen und philosophischen Ideen unserer klassischen Epoche die Ergebnisse der Naturforschung und des geschichtlichen Studiums traten, gestalteten sich die Systeme, die einen so tiefgreifenden und dauernden Einfluß auf die deutsche Bildung erlangt haben.

Diese Systeme, vor allen die von Schelling, Steffens und Hegel,

[132]) Theosophie des Julius, Abschnitt „Gott".

bilden die Genoſſenſchaft der zur Philoſophie entwickelten Welt- und Lebensanſicht Schleiermachers. Und zwar ſteht die Philoſophie Schleiermachers, wie ſie in Halle 1804 entworfen wurde, nach den ausdrücklichen Erklärungen ſowohl von Schleiermacher als von Steffens in dieſen Jahren, am nächſten der Geſtalt, die durch Steffens das Syſtem von Schelling erhielt[133]). Daher liegt das wiſſenſchaftliche Fundament für das Verſtändnis von Schleiermachers Syſtem, d. h. für die Entwicklung und Fortbildung ſeiner religiös-ſittlichen Welt- und Lebensanſicht zu einem wiſſenſchaftlich feſtgegründeten Zuſammenhang von Begriffen, ich ſage, dies Fundament liegt in einem vergleichenden Studium dieſer ganzen Gruppe von Syſtemen, das ihre Geneſis, das in ihrer gemeinſamen Anlage gegründete gemeinſame Entwicklungsgeſetz derſelben und die Anſatzpunkte ihrer verſchiedenen Geſtaltung darlegt. Ein ſolches Studium führt zugleich zu einer weſentlichen Ergänzung ihrer bisherigen Behandlung. Dieſe hat ſich, ſonderbar genug, noch nicht völlig von dem Geſichtspunkt befreit, unter dem Hegel dieſe Syſteme als pure Entwicklungsſtufen zu ſeiner Philoſophie hin erſchienen ſind. Und ſo iſt gekommen, daß man weder die wahre Geſchichte der gleichzeitigen Einwirkungen, denen ſie unterlagen, (ich hebe nur die der platoniſchen Ideenlehre hervor, die für ſich ein höchſt merkwürdiges Kapitel bilden würde), noch den wahren Gang der einzelnen Entwicklungsgeſchichten gründlich erkannt hat. Iſt doch die letzte Geſtalt des Schellingſchen Syſtems wie eine Entartung behandelt, die ſpätere Entwicklung dieſes Mannes, die von Steffens, Schleiermacher, Friedrich Schlegel (auch die Hegels in mehrfacher Beziehung) aus partikularen, egoiſtiſchen Motiven einzeln erklärt, gewiſſermaßen weginterpretiert worden. Andrerſeits hat es Schopenhauer verſtanden, den Zuſammenhang ſeines Syſtems mit dieſer Gruppe, der es ſowohl mit ſeiner Willens- als mit ſeiner Ideenlehre eingewachſen iſt, zu verbergen.

An dieſer Stelle iſt nur die Frage zu beantworten, in welchen Grenzen dieſe Generation auf die Entſtehung der Welt- und Lebensanſicht Schleiermachers von 1800 gewirkt haben mag.

---

[133]) Inhaltlich kann dieſe Einſicht gegründet werden auf die Vergleichung der hier entwickelten Welt- und Lebensanſicht Schleiermachers und der Mitteilungen aus dem erſten Entwurf der Ethik von 1804 in Schweizers Ausgabe (die ich durch Böckhs Kollegienheft ergänzen kann) (*s. jetzt Brauns Ausg. der Sittenlehre, 1913, S. 33 ff.*) mit dem Aufſatz von Steffens „Durch die ganze Organiſation ſucht die Natur nichts als die individuellſte Bildung“ in den Beiträgen zur inneren Naturgeſchichte der Erde (1801) S. 275 ff., alsdann beſonders mit den „Grundzügen der philoſophiſchen Naturwiſſenſchaft“ 1806. Aus dieſen letzteren iſt zu Schleiermachers Erklärungen die von Steffens, Vorrede 15—22 über ſein Verhältnis zu Schelling und Schleiermacher hinzuzufügen.

Verhältnis zu Schelling[134]).

Schelling, Eschenmayer, Ritter, Steffens unternahmen, von den Ergebnissen der Naturforschung her die neue Weltanschauung auszubilden. Die Chemie stand in ihrer ersten Blüte, die Entdeckungen über den Galvanismus schienen bis in das Geheimnis des Lebensvorgangs hinein Licht zu verbreiten; Werner legte den Grund zu einer Geschichte der Erde; die Gesetze, die Kielmeyer, wenn auch vorzeitig, über die Verhältnisse der organischen Kräfte untereinander in der Reihe der verschiedenen Organisationen aufstellte, schienen die Stufenfolge der organischen Welt aufzuklären.

Ein persönliches Verhältnis Schleiermachers zu Schelling bestand in dieser Epoche nicht. Daß Schleiermacher die naturphilosophischen Schriften desselben früh las, zeigen die Tagebücher[135]). Er selber versäumte damals Mathematik und Chemie nicht. Doch läßt sich eine innere Beziehung nur zu den allgemeinen Ideen des Führers der Naturphilosophie aufzeigen.

Schelling, in einer späteren Epoche, hat „namentlich für die Naturphilosophie" das Verdienst in Anspruch genommen, daß in dieser Gruppe zeitgenössischer Philosophen die Erklärung der Welt unter Voraussetzung wahrhafter Realität der in Raum, Zeit und Bewegung geordneten Außenwelt versucht wurde. Er vergleicht witzig das Verfahren dessen, der „die Erklärung der Welt damit beginnt, daß er einen beträchtlichen Teil derselben gleich als nicht existierend erklärt" mit dem „eines Chirurgen, der ein Glied, das er heilen soll, lieber gleich abschneidet, weil dieses doch der kürzeste Weg sei, jemand von der Ungelegenheit, die es ihm verursacht, zu befreien"[136]). Schleiermachers Weltansicht enthielt in der religiösen Begründung des Realismus einen von der Naturphilosophie unabhängigen Ausgangspunkt dieser Annahme.

Der Fassung des Problems von der Gegenwart des Unendlichen in den

---

[134]) *„Der Einfluß Schellings auf die Entwicklung von Schleiermachers System" ist inzwischen wesentlich für die Zeit von 1802—09 durch Süskind dargestellt worden (1909); doch behandelt S. einleitend die frühere Zeit.* [135]) D. S. 99, 100 f., 103. Daß schon im Sommer 1798 auch die „Weltseele" in dem Kreise besprochen ward, Br. III, S. 78. [136]) Schelling, Darstellung des philosophischen Empirismus, W. W. 1 X S. 234. Über die mit Schleiermacher gemeinsame Grundtendenz seiner Philosophie, Anschauen des Unendlichen im Endlichen, vgl. Schelling 1 X S. 397 im Vorwort zu Steffens' nachgelassenen Schriften, und 2 II, S. 39, 40. Diese Grundtendenz läßt sich dann in den Jugendschriften aufzeigen. Für Schelling bes. 1 I, S. 366 ff. 1 II, S. 3 ff. Für Hegel Rosenkranz, Hegels Leben S. 98 f. Haym, Hegel S. 88, wo eine neue berichtigende Untersuchung von Hegels Manuskripten zugrunde liegt. *Jetzt vgl. Dilthey, Die Jugendgeschichte Hegels (Abh. der Berliner Akademie 1905 und in Diltheys Ges. Schriften Bd. IV 1921) und Nohls Ausg. von Hegels theol. Jugendschriften (1907).*

endlichen Dingen, wie Schellings erſte Schriften ſie enthalten, als ebenfalls aus der Verknüpfung von Spinoza, Leibniz und Fichte entſprungen, tritt Schleiermacher ſehr nahe. Es gibt auch nach Schelling keinen Übergang vom Unendlichen zum Endlichen. Vergebens bemühte ſich Spinoza dieſer Schwierigkeit zu entrinnen. Ihre Löſung liegt in Leibniz, deſſen Standpunkt die Philoſophie erneuern muß. Sie ruht auf dem Begriff der Individualität, in der eine urſprüngliche Vereinigung des Endlichen und Unendlichen gleichzeitig und unmittelbar gegeben iſt. „Leibniz ging weder vom Unendlichen zum Endlichen, noch von dieſem zu jenem über, ſondern beides war ihm auf einmal — gleichſam durch eine und dieſelbe Entwicklung unſerer Natur, durch eine und dieſelbe Entwicklung des Geiſtes wirklich gemacht.“ Schelling verſucht einen „apagogiſchen Beweis“ dieſes Satzes. „Entweder ſind wir urſprünglich unendlich, ſo begreifen wir nicht, wie in uns endliche Vorſtellungen und eine Aufeinanderfolge endlicher Vorſtellungen entſtanden iſt; ſind wir urſprünglich endlich, ſo iſt unerklärbar, wie eine Idee von Unendlichkeit, zugleich mit der Fähigkeit, vom Endlichen zu abſtrahieren, in uns gekommen iſt“ [137]).

In der weiteren Behandlung des Problems tritt der Einfluß Schellings, beſonders ſeiner Schrift über die Weltſeele, auf die Anſicht Schleiermachers von 1800 zweifellos hervor. Die Reden leiten alles beſondere Daſein aus den mannigfachen Miſchungsverhältniſſen realer Gegenſätze ab. Sie nehmen von Schelling die „beiden Kräfte der materiellen Natur“ auf und verfolgen die Ableitung jedes Einzeldaſeins aus den mannigfachen Bindungen entgegengeſetzter Kräfte in das Geiſtige. So enthalten ſie auch hier ſchon den ganzen Anſatz des ſpäteren Syſtems.

Dagegen erſcheint in bezug auf die Form der Auffaſſung, in der für Schelling und für Schleiermacher das Univerſum gegeben war, das Verhältnis beider zueinander ſchwer zu beurteilen. Die Verwandtſchaft und innere Differenz dieſer ganzen Gruppe gleichzeitiger Syſteme wird zwiefach, dem Inhalt nach, der Auffaſſungsform nach, ſich darſtellen. Im Mittelpunkt der Entwicklungsgeſchichte der Auffaſſungsform ſtehen der Begriff der intellektuellen Anſchauung und die in ihm gegebenen einzelnen Geſtalten ſyſtematiſcher Gliederung. Ich habe die erſte Ausbildung dieſer Auffaſſungsform in Spinoza, Goethe und Kant dargelegt. In der intellektualen Anſchauung ſind die Dichtung, die das Allgemeine im beſonderen darſtellt, und die Spekulation, welche das Allgemeine im beſonderen erkennt, einander verwandt und verſtehen ihre Verwandtſchaft. So wird, angeſichts der wahren Natur aller Weltanſchauung, wenn wir das Entwicklungsgeſetz dieſer

[137]) W. W. 1 I S. 368.

Gruppe von Philosophien aufzustellen versuchen, das sehr wichtige Problem von der bleibenden Bedeutung dieser intellektualen Anschauung hervortreten. Aber in der Zeit bis 1799 hat die Naturphilosophie diesen Begriff noch gar nicht entwickelt. Sie schließt sich einem andern Ausgangspunkt an.

Auch Fichte hatte die intellektuale Anschauung gefordert. Der Begriff Fichtes knüpft sich an die transzendentale Apperzeption Kants. Fichte selber hat diesen Zusammenhang gegen Kant und Schulze dargelegt. Intellektuelle Anschauung ist ihm das Bewußtsein des Ich von seiner ursprünglichen Tätigkeit. „Ein unmittelbares Bewußtsein heißt Anschauung; und da hier die Intelligenz unmittelbar als solche und nur sie angeschaut wird, heißt diese Anschauung mit Recht intellektuelle Anschauung. Sie ist aber auch die einzige in ihrer Art, welche ursprünglich und wirklich, ohne Freiheit der philosophischen Abstraktion, in jedem Menschen vorkommt." In demselben Sinne bedient sich Schelling in den ersten Schriften des Begriffs. Und zwar legt die Schrift vom Ich dar, daß intellektuelle Anschauung jenseits des Bewußtseins liege, als die Voraussetzung des Bewußtseins selber. Der achte Brief über Dogmatismus und Kritizismus entwickelt, daß diese intellektuelle Selbstanschauung von Spinoza und den Mystikern als Anschauung des Universums objektiviert worden sei. Auch hier sieht man in dieser Epoche Schleiermachers schon einen Schritt getan, den andere Philosophen erst später und auf andere Weise machten. Schleiermacher verknüpft in dem originalen Zusammenhang seines Systems die Selbstanschauung Fichtes und Spinozas Anschauung des Universums [138]).

Verhältnis zu Friedrich Schlegel und Novalis. Die Andeutungen einer philosophischen Behandlung der Geschichte in den Fragmenten Friedrich Schlegels.

Ganz anders verhielt sich Schleiermacher denen gegenüber, die sich mit der menschlichen, der geschichtlichen Welt beschäftigten. Bevor ein universales System gewagt wurde, arbeitete neben den Naturphilosophen eine Anzahl von Denkern an der Ausbildung einer Geistesphilosophie, einer Philosophie der Geschichte. Es ist Friedrich Schlegels Verdienst, für diese zweite und weitaus fruchtbarere Gruppe von Studien der leitende Kopf gewesen zu sein; die Fragmente im Athenäum enthielten die Keime seiner Geistesphilosophie. Noch in dem Jahre ihres Erscheinens versuchte Schelling

[138]) Schellings Erklärung über die Geschichte dieses Begriffs in seinem System I X, S. 147 ff. — Fichtes Begriff der intell. Ansch. Fichtes Werke IV, S. 45 ff. Darlegung des Verhältnisses desselben zu dem der transzendentalen Apperzeption, Fichte I, S. 471 ff. — Schellings früherer Sprachgebrauch und Begriff 1 I, S. 181, 316 ff., 368 f., 401 f.

in dem philosophischen Journal den Beweis, daß eine Philosophie der Geschichte unmöglich sei; die Geschichte erschien ihm als der Spielraum unberechenbarer Willkür, die keiner Theorie unterworfen werden kann. Friedrich Schlegel sprach sich nicht mit Unrecht sehr wegwerfend über die Sophismen dieses Aufsatzes aus [139]).

Friedrichs Fragmente entstanden in der Zeit der glücklichsten Geistesgemeinschaft mit Schleiermacher, im Winter und Frühjahr 1798. So wußte der Freund am besten, daß die wichtigere Masse derselben nicht paradoxe Einfälle eines geistreichen Kopfes waren, wie sie bis jetzt betrachtet worden sind, sondern Mitteilungen lange gepflegter philosophischer Ideen. „Ich bin fest überzeugt," schrieb er an Wilhelm [140]), „daß Friedrich seine Philosophie vor der Hand nicht anders von sich geben kann, und daß, wenn er es könnte, es nichts frommen würde, da sie hingegen so sehr gute Wirkung tun kann." Gewiß sah er richtig, was die unfertige Verfassung dieser Geistesphilosophie betraf; aber ebenso sicher war sein scharfer Geist durch Neigung befangen, wenn er von ihrer Mitteilung in diesem Zustande eine große Wirkung hoffte, wenn er erwartete, aus dieser Gärung Reife hervorgehen zu sehen. Zwei Jahre später urteilte er bereits anders. „Schlegel ist mit seinem großen System, mit seiner allgemeinen Ansicht des menschlichen Geistes, seiner Funktionen und Produkte und ihrer Verhältnisse noch nicht im klaren. Jammerschade ist es und ein unendliches Unglück, daß er die fragmentarischen Arbeiten, die ihm bei diesem inneren Treiben entstehen und nur aus demselben zu erklären und zu verstehen sind, immer drucken lassen muß. Dies wird machen, daß er noch lange verkannt wird und daß er sich vielleicht auch später in seiner Vollendung nicht so wird geltend machen können, als er es verdient" [141]). Es bedurfte dann vieler Jahre noch und schmerzlicher Erfahrungen, ihn über das sonderbare Mißverhältnis aufzuklären, das dieser Natur überhaupt unmöglich machte, zur Reife zu gelangen.

Wo in der neueren Zeit große Fortschritte des geschichtlichen Verständnisses erscheinen, ruhen sie einerseits auf einer eindringenderen Kritik, andrerseits aber auf einem vertieften Studium der menschlichen Natur und ihrer Weltverhältnisse. Nirgend ist die philosophische Erkenntnis des Menschen mit der geschichtlichen Forschung enger verknüpft worden als in Deutschland. Man wird Friedrich Schlegel zugestehen müssen: er erfaßte den geistigen Grundvorgang, auf dem die geschichtlichen Wissenschaften beruhen, wenn er (ich weiß nicht, ob von Schleiermacher angeregt oder selbständig)

[139]) Friedrich an Wilhelm den 29. September 1798, Walzel S. 393. — Schelling, Werke 1 I, S. 465 ff. [140]) Schleiermacher an Wilhelm Schlegel den 6. März 1798, Euphorion 1914, S. 591. [141]) Schleiermacher an Brinkmann. Br. IV, S. 54 f., den 4. Januar 1800.

auf die Art des Verstehens und des Nachkonstruierens zurückging; und er erkannte das letzte Ziel, das diesen Wissenschaften gesteckt ist, wenn er Bildungsgesetze der einzelnen Systeme der Kultur vermöge des Studiums der geschichtlichen Erscheinungen selber entdecken wollte. So sprach er aus, was dieser Epoche in Dichtern, Philosophen, Historikern aufzugehen begann. Aber hiermit stand er an seiner Grenze.

Er war kein analytischer Geist; im Gefühl dieser Schwäche behauptete er gern, daß das Genie überall rein synthetisch verfahre. Deshalb versagte ihm das große Werkzeug für die Entdeckung wahrer Bildungsgesetze: die Zerlegung der Erscheinungen. Sein Verfahren kam daher nicht darüber hinaus, die Tatsachen in Gesamtanschauungen gewissermaßen zu verdichten und diese dann unter sich zu gliedern. So gab nur dies ihm einen Vorsprung vor Hegel, daß er, unbehindert von den Voraussetzungen einer Dialektik, der geschichtlichen Anschauung selber hingegeben war; dagegen ging ihm die logische Klarheit ab, die innere Festigkeit einmal ausgestalteter Begriffe. Auch das fühlte er, und nie ist verächtlicher über alle Mittel strenger wissenschaftlicher Methode gesprochen worden als in den Fragmenten; sie galten ihm für die notwendigen Förmlichkeiten der Kunstphilosophie; er verlangte ihnen gegenüber den kategorischen Stil der zwölf Tafeln, wie ihn dann Oken wirklich eingeführt hat[142]). So entsprangen jene „hypostasierten Lieblingsbegriffe", wie Wilhelm sie später nannte, der schon damals den Bruder neckte, daß sich am Ende sein ganzes Genie auf mystische Terminologie beschränke[143]); ungezügelt entwickelte sich das sonderbare Verfahren, diese Begriffe bald in Antithesen zusammenzustellen, bald durch parallele Erscheinungskreise durchzuführen, kurz sie einer ruhelosen Kombination preiszugeben. Beziehungen, Analogien, Antithesen mußten sich in einem solchen Geiste so üppig wuchernd vermehren, daß kaum mehr etwas unmöglich schien. Verdoppelte dann diesen Schein der Fülle die fragmentarische Form, so konnte der seltsame Eindruck entstehen, den die drei Fragmentensammlungen Schlegels und seine Einleitungen zu Lessing hervorrufen. Sollte aber stilistische Harmonie diese Unfertigkeit verdecken, wie in seinen späteren Arbeiten geschieht, alsdann verletzt dieser leere Schein der Einheit den Scharfblickenden mehr noch als jene offene Regellosigkeit: alle Spitzen sind abgestumpft, das Gefüge der Gedanken gleicht einem Körper ohne Knochengerüst.

In den Fragmenten, deren Inhalt wir nunmehr darlegen, wird als der kategorische Imperativ aller Theorie die intellektuelle Anschauung bezeichnet. Diese hat die Aufgabe, Individuen als Systeme, Systeme als Individuen zu verstehen und zu charakterisieren; Nationen und Zeitalter

[142]) Athen. 1, II, S. 21, 22. [143]) A. W. Schlegel an Windischmann, Werke VIII, S. 291. Br. III, S. 71.

werden zu geschichtlichen Individuen (in welchen dann als Zentralmonaden gewisse Vorstellungsweisen, Klassifikationen usw. auftreten); selbst die Poesie und Philosophie, die eine wie die andere als ein Ganzes, erscheinen in der Gestalt von Individuen. Für diese intellektuelle Anschauung stellt Friedrichs Schrift über Lessing die Aufgabe einer historischen Konstruktion des Ganzen der Kunst und Dichtung, und noch darüber hinaus suchen die Vorlesungen von 1804 in der Idee des unendlichen Ganzen, in dem organischen Zusammenhang aller Dinge die Kategorien unserer Weltauffassung [144]).

Dies „Verstehen" aus dem Ganzen ist das Eigenste in Friedrich Schlegels Denken. „Sich willkürlich bald in diese, bald in jene Sphäre, wie in eine andere Welt, nicht bloß mit dem Verstande und der Einbildung, sondern mit ganzer Seele versetzen; bald auf diesen, bald auf jenen Teil seines Wesens frei Verzicht tun, und sich auf einen andern ganz beschränken; jetzt in diesem, jetzt in jenem Individuum sein Eins und Alles suchen und finden und alle übrigen absichtlich vergessen: das kann nur ein Geist, der gleichsam eine Mehrheit von Geistern und ein ganzes System von Personen in sich enthält und in dessen Innerem das Universum, welches, wie man sagt, in jeder Monade keimen soll, ausgewachsen und reif geworden ist" [145]). Auch findet er die höhere Bedeutung der Philologie hier gegründet, sie muß mit der Philosophie in Berührung gesetzt werden [146]). Auf diesem Wege wird jener bedeutsame Begriff der Enzyklopädie vorbereitet, den später das Werk über Lessing näher bestimmte.

Und zwar ist die Entwicklung des Ganzen der geistigen Welt durch die Notwendigkeit geschichtlicher Gesetze bestimmt. „Der Schein der Regellosigkeit in der Geschichte der Menschheit entsteht nur durch die Kollisionsfälle heterogener Sphären der Natur, die hier alle zusammentreffen und ineinandergreifen" [147]). An dieser Stelle hebt Friedrich Condorcets Gedanken einer historischen Dynamik hervor.

Die wichtigste Erscheinungsgruppe war ihm selber und seiner Zeit die der Dichtung. Die Gesetzmäßigkeit aller geschichtlichen Erscheinungen spricht er hier durch die Formel aus: der vollendeten Einsicht in das Weltsystem der Poesie müsse es dereinst gelingen, selbst die Wiederkehr der Kometen in ihm vorauszubestimmen. Die Gliederung dieses Weltsystems zu finden war das Ziel seiner früheren Versuche gewesen. An die Stelle des Gegensatzes der objektiven und interessanten Dichtung tritt nun der Gegensatz der klassischen und romantischen. Die moderne Dichtung fand in drei Systemen der Kunst ihren Ausdruck. Es gibt eine Epoche der transzenden

[144]) Athen. 1, II, S. 20, 31, 32, 66, 74, 127. Philosoph. Vorlesungen von 1804. I. S. 88 ff. vgl. Charakteristiken I (1801), S. 257 ff. Lessings Geist I (²1810), S. 39 ff. [145]) Athen. 1 II S. 32. [146]) Ebd. S. 24, 124. [147]) Ebd. S. 61.

talen Poesie, welche das Verhältnis des Realen und Idealen zu seinem Gegenstande hat und deren größter Dichter Dante ist; die im engeren Sinne romantische Poesie hat in Shakespeare ihren Höhepunkt; endlich muß eine Poesie der Poesie sich bilden, welche in jeder Darstellung immer wieder sich selber, den idealen schöpferischen Menschengeist, zum Gegenstande hat: diese hat Goethe begonnen. Universalität und vollendetes Bewußtsein ihrer selber, das sind die Grundzüge dieses neuen Ideals der Dichtung. Man bemerkt leicht die Analogie zwischen dieser sich selber darstellenden Dichtung und der sich begreifenden Philosophie. Diese Dichtung der Zukunft wird dann zugleich Wissenschaft sein, der Dichter muß Philosoph werden; „je mehr die Poesie Wissenschaft wird, desto mehr wird sie auch Kunst". Alle Träume der jungen Generation werden hier in Formeln umgesetzt [148]).

Er beschäftigt sich wie Novalis, wie wir auch von Schleiermacher sehen werden, am liebsten mit dem Roman. Wer den Wilhelm Meister gehörig charakterisierte, meint er, könne sich im Fach der Kritik zur Ruhe setzen [149]). Hier schließen sich an die Fragmente die Charakteristik Wilhelm Meisters und die Gespräche über Poesie mit ihrer Darstellung Goethes und ihrer Theorie des Romans [150]).

Der Dichtung steht die Praxis und ihre Sittlichkeit gegenüber. Schlegel findet, daß die Sittlichkeit bisher überall unterdrückt war; sie erlag unter dem Übergewicht der „Ökonomen der Moral, rechtlicher und angenehmer Leute, die den Menschen und das Leben so betrachten und besprechen, als ob von der besten Schafzucht die Rede wäre." Im Gegensatz hierzu fordert er von der echten Sittlichkeit eine ihr eigene große Paradoxie, und es ist bekannt, daß einige seiner Aussprüche in den Fragmenten, wie der über die Ehe à quatre, es an dieser durchaus nicht fehlen ließen. Der Kern der wahren Sittlichkeit ist ihm dann, in Fichtes Geist, jene Selbständigkeit gegenüber der Welt, welche er schon früher als den „höheren Zynismus", als die Gesinnung Lessings, begeistert gepriesen hatte [151]).

Wenn nun diese beiden Kräfte der geistigen Welt, Poesie und Praxis, die im Streite sind, sich ganz durchdringen und in eins verschmelzen, entsteht die Philosophie; so bildete sich einst aus Dichtung und Gesetzgebung die

[148]) S. 36, 64, 68, 71 (mit abweichendem Sprachgebrauch S. 28 ff. der Roman als die romantische Poesie bezeichnet, im Lyzeum II S. 146). [149]) So schon in den Fragmenten des Lyzeum (II 1797) S. 166. [150]) Ath. 1 II S. 6, 33 dramatische Form (hier scheint er diese als höchste zu betrachten); 27, 29, 30, 33 über den Roman, doch nicht alle als Friedrich zugehörig gesichert. [151]) S. 5, 6, 10, 11, 22, 73—75, 89, 114, 120, 127, 164, 145. Über sein Ideal des höheren Zynismus z. B. Lyzeum II S. 127, wo es aus dem Nathan mit tiefem Blick geschöpft erscheint.

griechiſche Weisheit. Das Weſen der Philoſophie liegt nicht in irgendeiner Methode, ſondern in dem Standpunkt des Abſoluten; ſie iſt Myſtik. „Dies ſchöne alte Wort iſt für die abſolute Philoſophie, auf deren Standpunkt der Geiſt alles als Geheimnis und als Wunder betrachtet, unentbehrlich.“ Dieſe „echte Myſtik iſt Moral in der höchſten Dignität“, d. h. ſie iſt die Philoſophie, durch welche erſt die Sittlichkeit vollendet wird. Sie iſt ihrer Natur nach nie geſchloſſen. „Man kann nur Philoſoph werden, nicht es ſein. Sobald man es zu ſein glaubt, hört man auf, es zu werden.“ „Es iſt gleich tödlich für den Geiſt, ein Syſtem zu haben und keins zu haben. Er wird ſich alſo wohl entſchließen müſſen, beides zu verbinden.“ Immer näher treten wir mit dieſem Gedanken der Weltanſicht Schleiermachers. Was hier von der Myſtik geſagt wird, gilt ihm von der Religion; dieſer Haß gegen ein jedes Syſtem, das die vollendete Philoſophie ſein will, glühte in ihm lebenslang[152]).

Die bedeutende Stellung, die Schlegel von nun an der Religion einräumte, entſprang nicht aus der urſprünglichen Anlage ſeiner Gedanken. Wir ſuchen vergebens in den Fragmenten des Lyzeum oder dem Aufſatz über Leſſing nach Keimen ſeiner ſpäteren Würdigung der Religion. Und Stellen, an denen er die Religion anderwärts berührt, reden noch deutlicher als dieſes Schweigen. Er verſpottet Jacobis Woldemar als ein „theologiſches Kunſtwerk“. Er macht in der Anzeige von Niethammers Journal gegen deſſen Begriff einer auf das Sittengeſetz gegründeten Religion zwar die univerſelle Natur des Chriſtentums geltend, das allen Stufen menſchheitlicher Entwicklung genugtue, aber dieſe Anſchauung Leſſings ſteht wie fremd innerhalb ſeines eigenen Gedankenkreiſes; er will die Vorausſetzungen des Kant-Fichteſchen Religionsbegriffs nicht verlaſſen.

In dem ihm eigenen Entwurf der Geiſtesphiloſophie liegen folgende Gedanken über das vierte große Syſtem der geiſtigen Welt, die Religion. Die Mythologie entſpringt aus einer unbegreiflichen angeborenen Duplizität des Menſchen. Der Inſtinkt, Vergleichungen und Gegenſätze zu bilden, ſchafft eine zweite Welt, ein Abbild der menſchlichen, die durch Abſtraktion umgeſtaltet erſcheint. So iſt die homeriſche Götterwelt die einfache Vervielfältigung der homeriſchen Menſchenwelt. Der Mythologie tritt der Chriſtianismus gegenüber. Schon die Schrift über das Studium der griechiſchen Dichtung zeigte in dem progreſſiven und univerſellen Charakter des Chriſtentums einen mächtigen Antrieb der modernen Kultur. „Der revolutionäre Wunſch, das Reich Gottes zu realiſieren, iſt der elaſtiſche Punkt der

[152]) Über Philoſophie Athen. 1 II S. 3, 10, 13, 15, 19, 20, 21, 22, 24, 25, 32, 73, 146. Über Kant und Kantianer: S. 3, 4, 7, 13, 17, 26, 27, 89, 90, 105, 119. Über Fichte: S. 56, 77, 106. Über Schelling: S. 26, 83. (Schon Lyzeum II S. 155 „Geiſt iſt Naturphiloſophie“.) Über Hülſen: S. 80.

progressiven Bildung und der Anfang der modernen Geschichte." Hieraus ergibt sich, daß kein abschließender Begriff des Christentums aufgestellt werden kann, sondern das Wesen des Christentums stellt sich in demjenigen dar, was die Christen als solche seit achtzehn Jahrhunderten machen oder machen wollen. In diesem Sinne war das Christentum, wie Schlegel mit tiefem Blicke bemerkt, auch einer der geschichtlichen Gründe der kritischen Philosophie. „Die Mysterien des Christianismus mußten durch den unaufhörlichen Streit, in den sie Vernunft und Glauben verwickelten, entweder zur skeptischen Resignation auf alles nicht empirische Wissen oder auf kritischen Idealismus führen" [153]).

Im Zusammenwirken dieser großen Systeme erzeugt sich immer neu das Leben der geistigen Welt. Der tätige Anteil, den der einzelne an demselben nimmt, erscheint in vierfacher Form.

Bildung nennen wir das Vermögen, alle Gestaltungen dieser Kreise in sich durchzuleben und zu vereinigen; in ihr waltet noch keine schöpferische Kraft. Was sie gesammelt, wieder zu zerlegen, ist der Witz immerfort geschäftig. „Ein witziger Einfall ist eine Zersetzung geistiger Stoffe, die also vor der plötzlichen Scheidung innigst vermischt sein mußten. Die Einbildungskraft muß erst mit Leben jeder Art bis zur Sättigung angefüllt sein." Der Witz ist daher Zweck an sich, wie die Tugend, die Liebe, die Kunst. Er ist das beständig Belebende und Erfrischende in allem Geistigen.

Bildung, zum Schaffen gesteigert, ist Genialität. Dies Schöpferische ist etwas Sittliches; in solchem Sinne soll man von jedermann Genialität fordern. Was der Witz für die Bildung war, ist in dieser Region des schöpferischen Genies die Ironie. Sie ist das Zeichen der über jede Idee, jedes Kunstwerk, jede Gedankenform übergreifenden Macht des Unendlichen im Geiste. Sie ist der Ausdruck des tiefen Bewußtseins, daß zwischen jenem Unendlichen und seiner Mitteilung auch in der vollendetsten Schöpfung eine unübersteigliche Kluft bleibt. „Die sokratische Ironie ist die einzige durchaus willkürliche und durchaus besonnene Vorstellung. Sie enthält und erregt ein Gefühl von dem unaufhörlichen Widerstreit des Unbedingten und des Bedingten, der Unmöglichkeit und der Notwendigkeit einer vollständigen Mitteilung." „Es gibt alte und moderne Gedichte, die durchgängig im ganzen und überall den göttlichen Hauch der Ironie atmen." In ihnen lebt „die Stimmung, welche alles übersieht und sich über alles Bedingte unendlich erhebt, auch über eigene Kunst, Tugend oder Genialität."

Was die Ironie als die Stimmung des schöpferischen Menschen, ist als

[153]) Athen. 1 II S. 6, 59, 60, 62, 63, 73, 125, 126. Eine spielende Übertragung auf S. 62: „Der Katholizismus ist das naive Christentum; der Protestantismus ist sentimentaler."

Handlung desſelben die Selbſtbeſchränkung, ja Selbſtverneinung. „Die Selbſtbeſchränkung iſt für den Künſtler und für den Menſchen das Erſte und das Letzte, das Notwendigſte und das Höchſte. Das Notwendigſte: denn überall, wo man ſich nicht ſelbſt beſchränkt, beſchränkt einen die Welt, wodurch man ein Knecht wird. Das Höchſte: denn man kann ſich nur in den Punkten und an den Seiten ſelbſt beſchränken, wo man unendliche Kraft hat, Selbſtſchöpfung und Selbſtvernichtung“ [154]).

Mit der intellektuellen Anſchauung, welche aus dem Ganzen entwirft, begann der Gedankenkreis der Fragmente. Hier ſchließt derſelbe ab, in der Stimmung des ſchöpferiſchen Geiſtes, welchem das Ganze, das Unendliche gegenwärtig iſt und der ſo über alles Endliche ſich erhebt, über das eigene Werk, ſelbſt über die eigene Perſon. Daher entſpringen an dieſer Stelle, aus dem Zuſammenhang der Fragmente, der Begriff der Ironie, welchen Schlegel in die Äſthetik einführte, die Begriffe der Selbſtbeſchränkung, ja Selbſtverneinung, in welchen er eine ſittliche Empfindungsweiſe der Zeit, wie ſie bis auf Schopenhauer hin lebendig war, ausprägte. Dieſe Begriffe umfaſſen die äſthetiſche und die ſittliche Stimmung der pantheiſtiſchen Weltanſchauung; ſie ſind dem verwandt, was Goethe als Reſignation, was die Reden über Religion als Wehmut bezeichnen.

Dieſelben Probleme haben neben Schlegel den tiefſten und edelſten der dichteriſchen Generation beſchäftigt, Novalis. Auch er ſah das Ziel einer Geiſteswiſſenſchaft, und in der Verknüpfung der pſychologiſchen und geſchichtlichen Erſcheinungsgruppen den Weg zu ihm. Aber auch bei ihm blieb alles Fragment, ein widerſpruchsvolles Taſten. Denn bis dahin gab es weder eine wiſſenſchaftliche Grundlage der Pſychologie noch ein kritiſch geſichtetes und wahrhaft verſtandenes geſchichtliches Material. Und ſo haben beide ein tieferes Verſtändnis in den geſchichtlichen Wiſſenſchaften bewirkt, ſie haben Schellings, Hegels, Schleiermachers geſchloſſene Aufſtellungen mitbegründet, aber in der Verworrenheit ihres Denkens waren ſie Opfer der wiſſenſchaftlichen Verfaſſung ihrer Epoche.

In dieſem Sinne faßte Novalis den Gedanken einer umfaſſenden

[154]) Auch Lotze in ſeiner wertvollen Geſchichte der Äſthetik S. 371 f. verkennt den Sinn der Ironie bei Fr. Schlegel. Derſelbe muß in den Fragmenten des Lyzeum aufgeſucht werden; vgl. über die hier dargelegte Reihe von Begriffen beſonders Lyzeum II S. 147, 139, 140, 136 (auch Philoſophiſche Vorleſungen von 1804 II, S. 419), 161, 163, 138. An dieſe ſchließt ſich Novalis Blütenſtaub Ath. 1 I S. 79 in einem Fragment über den Humor: „Was Fr. Schlegel als Ironie charakteriſiert, iſt meinem Bedünken nach nichts anderes als die Folge, der Charakter der Beſonnenheit, der wahrhaften Gegenwart des Geiſtes.“ Hierüber dann Friedrich ebd. II S. 83 und Wilhelm, der den Humor als „Witz der Empfindung“ bezeichnet.

Wissenschaft der menschlichen Natur, welche er Realpsychologie oder Anthropologie nannte und hoffte, in ihr das für ihn bestimmte Gebiet wissenschaftlicher Forschung gefunden zu haben. Wenn die Ethik, die Religionsphilosophie, die Ästhetik, die Philosophie der Geschichte dasselbe grenzenlose Gewebe der Erscheinungen von verschiedenen Seiten betrachten, so möchte er, ungehindert durch künstliche Teilungen, den ganzen Zusammenhang des geistigen Lebens durchschauen. Seine Beobachtungen sind zuweilen von einer großartigen Unbefangenheit, einer Schärfe und Freiheit des Blicks, welche in dieser Zeit geradezu einzig ist, zuweilen freilich krankhaft, nirgend zusammenhängend. So streift er die wichtige Einsicht, wie wenig genügend der Gegensatz von Lust und Unlust für das Eigentümliche in der Welt unserer Gefühle ist, wenn er bemerkt: „Es ist die Möglichkeit eines unendlich reizenden Schmerzes da." So behandelt er die Bedeutung der Illusion für die Geschichte unseres Willens sehr tief und ohne jede pessimistische Folgerung. Wie später Hegel, sieht er in der Geschichte der Philosophie und Literatur die Entwicklung der Selbsterkenntnis des menschlichen Geistes. Und er findet, wie neben ihm Schleiermacher, darin die höchste Aufgabe der Bildung, sich seines transzendentalen Selbst zu bemächtigen [155]).

Im Glauben der Brüdergemeinde erzogen, nach kurzem Schwanken ihm wieder zugewandt, erfaßt er die Wirklichkeit des Christentums. Von ihr ausgehend findet er in dem Gedanken eines Mittlers zwischen uns und der Gottheit den gemeinsamen Grundzug aller Religionen. Daher erscheint ihm allein die Weigerung, durch irgendein Mittelglied mit dem göttlichen Wesen in Verbindung stehen zu wollen, als irreligiös. Und demselben Grundgedanken gemäß unterscheidet er die Religionen nach der Bedeutung, welche diese Vermittlung für sie hat, in zwei Grundformen. Pantheismus ist die Idee, daß alles Organ der Gottheit, Mittler sein könne, indem ich es dazu erhebe. Monotheismus ist der Glaube, daß es nur ein solches Organ in der Welt für uns gebe. Beide Betrachtungsweisen sind einseitig und müssen untereinander versöhnt werden. Das war die religiöse Anschauung, welche er in seinen ersten Fragmenten darlegte [156]).

Sie wirkte auf Friedrich Schlegels beweglichen Geist. Es waren wahrscheinlich religiöse Fragmente, welche er aus der Sammlung von Novalis in die seine herübernahm. „Es ist sehr einseitig," heißt es nun in den Fragmenten, „daß es gerade nur einen Mittler geben soll. Für den vollkommenen Christen, dem sich in dieser Rücksicht der einzige Spinoza am

[155]) So Novalis Blütenstaub Ath. 1 1 S. 14; die Rhapsodien Schleiermachers waren unabhängig von demselben; auch hier also auf Grund der allgemeinen philosophischen Voraussetzungen ein verwandtes Ergebnis. [156]) Athenäum 1 1 S. 91.

meiſten nähern dürfte, müßte wohl alles Mittler ſein.“ Bei manchen Äußerungen der Religioſität Schlegels in den Fragmenten kann man zweifeln, ob ſie mehr frivol oder lächerlich ſind, ſo, wenn er in der Madonna ein ewiges notwendiges Ideal, in jedem Tod einen Verſöhnungstod ſieht[157]). Seine wenig religiös geartete Natur ſollte ſich von da ab unter Schleiermachers und Hardenbergs Einfluß in religiöſen Phantaſien überbieten.

Das Geſamtbild der menſchlichen Kultur, als der „Funktionen und Produkte des menſchlichen Geiſtes“, wie es Friedrich Schlegel entworfen hat, ſtand ſicher vor Schleiermacher, als er der Religion, einer dieſer Funktionen, ihre Stellung unter den übrigen beſtimmte. In ihm lag andrerſeits der erſte Anſatz deſſen, was die Ethik Schleiermachers geleiſtet hat. Neben Schlegel wirkten die Fragmente von Novalis durch einzelne tiefgreifende Gedanken. Dagegen glaube ich die metaphyſiſch-religiöſe Grundanſicht Schlegels, wie ſie in dem Brief über Philoſophie niedergelegt iſt, eine Antizipation der Grundanſicht Schleiermachers, auf die Einwirkungen der letzteren zurückführen zu müſſen.

Ich bin am Ende meiner Darlegung der Beziehungen Schleiermachers zu der mächtigen Bewegung in Dichtung und philoſophiſchem Gedanken, in deren Mitte ſein geſchichtliches Schickſal ihn geſtellt hat. Der Umkreis und die Schranken ſeiner Bildung liegen nunmehr vor uns. Daß in ihr das hiſtoriſche Studium des Chriſtentums, das hiſtoriſche Studium überhaupt gänzlich zurücktraten: das war ihre gefährlichſte Schranke. Wir treten aus der allgemeinen Darlegung und Erläuterung ſeiner Welt- und Lebensanſicht von 1800 in das Einzelne der ſchöpferiſchen Arbeiten, welche dieſer Lebensepoche angehören.

Den einheitlichen Mittelpunkt ſeines inneren Lebens, den Gedanken der Individualität, erfaßten wir, wo er in ſeiner erſten Offenbarung hervortrat. Elemente mannigfachſter Art wurden angezogen von ihm, abgeſtoßen, verſchmolzen in jenem geheimnisvollen Weben des Innenlebens, das kein geſchichtlicher Blick ganz durchdringt, bis nunmehr wie klare Kriſtalle die großen Anſchauungsgruppen anſchoſſen, welche in dieſer Epoche Geſtalt gewannen. Drei treten unter ihnen ſichtbar in den Vordergrund.

Der eine gelangte in den Reden über Religion zu vollendeter Darſtellung, der zweite in den Monologen; dort wurde der letzte Grund ſeiner Weltanſchauung entwickelt, hier das Lebensideal, das auf demſelben ruhte.

[157]) ebd. II S. 63, 78. In derſelben Art S. 64 über die Madonna. Das viel bedeutendere Fragment S. 52 bezieht ſich ebenfalls auf das von Novalis über den Mittler.

Dann gab es aber einen Umkreis von Anwendungen der ihm eigenen Betrachtungsweise, in dem er sich mit besonderer Virtuosität und Freude bewegte. Es war das Wiederverständnis der höchsten geistigen Schöpfungen, das, was er höhere Philologie nannte, und, an diese sich anschließend, die Auslegung und Kritik philosophischer Werke. Hier war er eins mit Friedrich Schlegel. Sie entwarfen gemeinsam den Plan eines Wiederverständnisses des Mannes, welcher unter allen ihm der verwandteste war, und dessen überlieferte Werke zugleich als ein großes Rätsel dastanden, Platos. Sie begannen gemeinsam an der Ausführung zu arbeiten. Hier entwickelte sich der ganze Gegensatz der Charaktere beider Männer, und ihre Trennung begann. Schleiermacher nahm die Lösung dieser Aufgabe in die folgenden Zeiten hinüber. Zugleich war allmählich in ihm der Plan ausgewachsen, die moralischen Systeme aller Epochen der Kritik aus dem Gesichtspunkte der wissenschaftlichen Form zu unterwerfen. Auch dies Werk teilte das Schicksal des Plato. Und so wird jener dritte Kreis von Bestrebungen, der in dieser Epoche sich entwickelte, doch erst in der Behandlung der nächsten Epoche dargestellt werden können: denn ihr gehören die vollendeten Werke an, die aus ihm entsprangen. Hiermit ist der Weg bezeichnet, den die Geschichte dieser Epoche Schleiermachers noch zu durchlaufen hat.

Achtes Kapitel.

Die Entstehung der Reden über Religion.

Die Reden über Religion entstanden auf dem Höhepunkt dieser Jugendepoche Schleiermachers.

Es gibt einen nur zu flüchtigen Moment, in dem die Verhältnisse, die wir uns in der ersten Reife des Lebens geformt haben, unendlicher Entwicklung fähig erscheinen, alle Hindernisse in ihnen überwindlich. Das ist eine Zeit des reinsten Glücks. Seitdem das Zusammenleben mit Friedrich Schlegel begonnen hatte, Beziehungen zu der jungen Generation über Berlin hinaus sich knüpften, schriftstellerische Pläne und persönliche Verhältnisse sich zusammenschlossen, hob diese Zeit für Schleiermacher an.

„Du mußt Dich nicht wundern," schreibt er der Schwester den 30. Mai 1798, „daß es mit meinem Schreiben so auffallend schlecht geht, es steckt nichts dahinter als das lautere Wohlbefinden und Lebensgenuß. Der Sommer hält mich an tausend Stricken gefangen und läßt mich nicht los; ich

komme kaum dazu, die Hälfte von alledem zu tun, was ich mir vorsetze, und doch kann ich eigentlich nicht unzufrieden mit mir sein. Ich lebe, ich mache andern angenehme Stunden, ich bin ihnen nützlich beiher; was kann man denn auf dieser Welt mehr tun?" Wenigstens einen Tag in jeder Woche verlebte er draußen bei seiner Freundin, die mit den Ihrigen im Tiergarten ein kleines Haus bewohnte; da wurde Italienisch, Shakespeare, Physik getrieben; „dazwischen gehn wir in den schönsten Stunden spazieren und reden recht aus dem Innersten des Gemüts miteinander über die wichtigsten Dinge. Herz schätzt mich und liebt mich, so sehr wir auch voneinander unterschieden sind. Der Herz ihre Schwestern, ein paar liebe Mädchen, freuen sich, so oft ich komme, und sogar ihre Mutter, eine verdrießliche und strenge Frau, hat mich in Affektion genommen" [1]).

Wohl blieben Mißverständnisse nicht aus, aber sie lösten sich in Harmonie auf. Zwischen Henriette Herz und Friedrich stand stets der außerordentliche Gegensatz dieser Naturen. Sie mit ihrer exakten und ein wenig kühlen Menschenkenntnis sah vieles in Friedrich, worüber Schleiermacher sich täuschte, und die Besorgnis um ihre Freundin Dorothea schärfte noch ihren Blick. Friedrich seinerseits war eifersüchtig in seiner Freundschaft; er klagt wohl, daß er nur den Verstand des Freundes besitze, Henriette aber sein Gemüt; und in solcher Verstimmung war sogar einmal in Dorothea und ihm die Besorgnis aufgestiegen, daß Schleiermacher sich über sich selber täusche, daß seiner Freundschaft gegen die Herz eine Leidenschaft zugrunde liege, und diese Entdeckung früher oder später ihn unglücklich machen werde. „Das war mir denn zu arg, und ich habe stundenlang ausgelassen darüber gelacht. Die arme Herz aber war ein paar Tage lang ganz zerrüttet über dieses Mißverständnis. Dem Himmel sei Dank ist alles wieder im Gleichen, und wir gehn ungestört unsres Weges fort."

Auch äußeren Wechsel genug gab es in diesem Sommer und Herbst. Schon im März war er mit Wilhelm Dohna in Madlitz bei der Finckensteinschen Familie, Verwandten der Dohnas, und erfreute sich an dem alten Kirchengesang, der dort gepflegt wurde; er liebte die Musik, die Offenbarung des Gemütslebens und empfand auch in diesem Punkt wie seine Schwester Charlotte, die in der Stille des Schwesternhauses keine höhere Freude hatte. Zurückgekehrt, hatte er dann seine Zeit zwischen dem Bruder, der zum Besuch gekommen war, und der kranken Freundin Veit, bei der er manche Nacht wachte, teilen müssen. Im Mai, als Wilhelm Schlegel, der lange Erwartete, erschien, gab es neue Zerstreuungen. Einmal aß Schleiermacher mit den Schlegel bei Iffland, der später mit so herbem Spott über die neue

[1]) Br. I, 173 f.

Schule herfiel. „Gerade da", erzählt Schleiermacher, „habe ich mich sehr gut amüsiert. Das komische Talent dieses Mannes ist ganz einzig, er ist voll lustiger und ergötzender Anekdoten, und die agiert er gleich so köstlich, daß man so seiner Kunst weit mehr froh wird als auf dem Theater. Dabei ist er höchst gutmütig, was Leute von dieser Gabe so selten sind, und das Bewußtsein, daß er seiner Gesinnungen wegen, mit denen er aber nicht prahlt, Achtung verdient, läßt es einem recht wohl bei ihm sein." Nach einem Monat entführte Wilhelm den Bruder nach Dresden; dieser Strohwitwerstand wurde Schleiermacher durch ein Unwohlsein noch verdrießlicher; im Juli entschädigte ihn ein Badeaufenthalt in Freienwalde mit Herz und dessen Frau. „Dort wohnte ich in einem Hause, wo unten ein verrückter Mensch war, wo ich abends ein Stümpfchen gezogenes Licht auf dem schmutzigsten Küchenleuchter bekam, und wo die Schweine haufenweise bis in die zweite Etage hinaufstiegen und sich vor meiner Tür lagerten" [2]). Er wußte sich zu schicken und verbrachte in der anmutigen Gegend glückliche Tage.

Das war eine Zeit, über „die gute Lebensart" zu sinnen und neue Fragmente aufzuspüren. Er dachte an eine zweite Fragmentenreihe, die er mit Friedrich arbeiten wollte, und damit sie nicht ins Stocken kam, mußte er wöchentlich eine bestimmte Zahl seiner Einfälle bei Henriette Herz abliefern. Er schrieb jene Bemerkungen über die Geselligkeit auf, deren Zusammenhang ich darzulegen versucht habe, und auch hier war ihm gewiß die beste Freude, sie der Freundin mitzuteilen, die sich auf Geselligkeit ungemein gut, viel besser als er, verstand. Er plante mit Henrietten an einem Essay über die Treue, und Friedrich wünschte ihnen Glück, daß sie „die Treue charakterisieren, d. h. anatomisch zerstören" wollten; denn, abgesehen von seiner eigenen sittlichen Antipathie wider die Treue (nämlich gegen das Individuum anstatt gleich gegen das Universum), war Schleiermachers Treue gegen die Herz ihm besonders unbequem. Den Grundgedanken dieses Essay, wie er in einem Motto aus Aristoteles enthalten war, brachte Schleiermacher später in das Distichon: „Weißt du dem Urbild nur, dem du nachstrebst, Treue zu halten Dann, wo du liebest, geschieht's sicher mit ewiger Treu." [3]) Er sann auch über jenen Essay von der Schamhaftigkeit, der dann in die Briefe über Luzinde eingeflochten wurde; in seine Tagebücher schrieb er darüber: „Unschuld ist das Unbewußtsein der Wechselwirkung des Animalischen und Moralischen. Man kehrt wieder zu derselben zurück, indem man diese Wechselwirkung vernichtet" [4]). Und wenn er endlich bald nach Schlegels Abreise sich doch in Kant und Fichte zu vertiefen

[2]) Ebd. S. 175 f., 183. [3]) Denkm. S. 113, Nr. 2. [4]) Ebd. S. 114, Nr. 10.

begann, um seine Kritik der Sittenlehre abzuschließen, so sollte er bald selber bemerken, daß für eine solche Aufgabe noch die Zeit nicht gekommen war.

Es hat einen eigenen Reiz, durch die Briefe Friedrich Schlegels aus dieser Sommerzeit 1798 in die innersten damaligen Regungen des Berliner Kreises zu blicken, in diesen fröhlichen Übermut, der sich nicht scheut, mit der Welt in Fehde zu leben, in diese innige Gemeinschaft, die jedes halbe Wort verständlich macht, in diese helle, selbstbewußte Freude an der Geselligkeit, an Gesprächen, die tagelang gepflogen werden, an tiefen Gemütsbeziehungen; durch alle Glieder des kleinen Kreises geht das Gefühl, daß so untereinander zu leben besser sei als alles, was einer schreiben könne. Die Zeit stand vor der Tür, in der tiefe Schatten über all dies fallen sollten; aber damals genossen sie ahnungslos ihr Glück. Es war bei dieser ersten Trennung Schleiermacher ein Bedürfnis, auf sein Verhältnis zu Friedrich zurückzublicken. „Es ist vieles", erwiderte Friedrich, „in Deinem Brief zu schön, als daß ich's beantworten könnte. Auch fürchte ich mich, ins Dithyrambische zu verfallen. Übrigens sinne, wie wir uns so rein, so voll und so viel genießen können als möglich. Ich thue desgleichen; die Jugend ist flüchtig." Schleiermacher antwortete ihm mit seinem berühmten Wort von der ewigen Jugend [5]).

Und zugleich schloß sich damals in Dresden jene größere Genossenschaft enger zusammen, die mit Schleiermacher sich um das Athenäum vereinigt hatte. Im Mai hatte Gries, der Übersetzer romanischer Dichter, Wilhelm Schlegels Frau und ihre liebliche Tochter, Auguste Böhmer, nach Dresden gebracht, zu der dort verheirateten Schwester der Schlegel. Über Berlin kam nun Wilhelm mit Friedrich. Es war die Epoche, in welcher der jungen Generation im Klosterbruder und im Sternbald zuerst der Sinn für die bildende Kunst aufgegangen war. In den Sälen der Dresdener Galerie schrieben Wilhelm und Karoline das anmutige geistvolle Gespräch „Die Gemälde" für das Athenäum. Friedrich fühlte sich natürlich verpflichtet, „die Honneurs der Synkonstruktion zu machen". Er war gekommen, um hier einen Brief an Dorothea über die Philosophie, einen Essay über die Selbständigkeit, der seinen sittlichen Grundgedanken entwickeln sollte, und nicht weniges andere zu schreiben. Aber wie denn „die Luft und er selber voll der Keime aller Dinge steckten", konnte er doch nicht umhin, mit Wilhelm über Malerei, mit Hardenberg, der nun auch erschien, über den Galvanismus zu sprechen und mit seiner Schwester und deren Kinde, als den einzigen, die dafür den rechten Sinn hatten, — zu faullenzen. So kam mit genauer Not der Brief an Dorothea zustande. Schleiermacher wurde doppelt ver-

[5]) Br. III, 84, 89, 90.

mißt, als Mitte August auch Schelling in Dresden sich einfand. „Es wird", schrieb Friedrich an ihn, „sozusagen ein philosophischer Konvent sein. Wenn Du nur dabei wärest" [6]).

Er selber war Ende August, noch bevor Friedrich zurückkehrte, nach Landsberg gekommen, die ältesten Freunde wiederzusehen. Es war ihm ein eigener Eindruck, als er wieder auf seiner alten Kanzel stand, halb Freude, halb Schrecken; es wollte ihn bedünken, als wären auf einen Schlag die zwei Jahre vernichtet, die zwischen diesem Moment und der Gewohnheit vergangener Zeit standen, und wieviel Schönes und Gutes lag doch in diesen beiden Jahren! „Hier," schrieb er an die Freundin, „wo ich des Guten und Schönen so viel habe, fühle ich das, was mir durch Sie geworden ist, so lebhaft als je." Nun las er der Cousine manches inzwischen Gearbeitete vor und fand besonders eine begeisterte Verehrerin des Katechismus für edle Frauen in ihr. Am 3. September feierten sie den Geburtstag des alten Onkels: „61 Jahre hat er nun die Welt gesehn, und sie kommt ihm gewiß recht alt vor. So munter ich ihn auch gegen sonst gefunden habe, von der ewigen Jugend hat er nichts bekommen; aber Gleichmut, Ruhe und ein hilfreiches Wesen — davon hat er großes Maß — sind doch ein schönes Substitut derselben." Freilich manche trüben Eindrücke standen daneben, die Cousine litt viel, und er hatte auch hier wieder sein Talent zur Krankenpflege zu üben; der wunderliche Sohn des Oheims lebte immer noch unversorgt neben dem Vater hin.

Nie fühlt man tiefer, als während einer kurzen Trennung, was man besitzt. „Ach Liebe," schreibt er den 6. September an Henriette Herz, „meine Saat steht so schön und meine Wohnungen sind alle so friedlich und heimisch, daß mir wohl vor dem kleinsten Wölkchen bange sein darf" [7]).

Als sollte er noch einmal rückwärts in lebendiger Anschauung alle Lebenskreise durchmachen, in die er nach und nach eingetreten war, sah er nach der Heimkehr von Landsberg Louis Dohna, den alten geliebten Zögling, wieder. „Ja, ja, ein Besuch von Louis," berichtet er der Schwester den 15. Oktober, „das große und glänzende Herbstmanöver hat auch ihn hergeführt. Er ist beinahe drei Wochen hier gewesen, und ich habe, wie Du leicht denken kannst, diese ganze Zeit ausschließlich mit ihm und seinen Brüdern gelebt und mich seiner Gegenwart und Freundschaft zu mir recht innig gefreut. Von morgens an war ich bei ihm und half ihm die Merkwürdigkeiten von Berlin besehn — wie viel und wovon auf unsren Wanderungen durch die Stadt gesprochen worden, kannst Du leicht denken. Mittags aß ich immer mit ihnen, und die Abende brachten wir größtenteils

[6]) Br. III, 88. [7]) Br. I, 183, 190 ff. und an Charlotte 3. Sept. 1798 bei Meisner, Schleiermacher als Mensch (1922) S. 121.

alle bei Herzens zu. Wilhelm kam während der Anwesenheit seines Bruders von seiner Reise zurück, so daß drei Schlobitter hier waren und ich mich ganz in die alte Zeit versetzen konnte, um so mehr, da sie alle mehr oder weniger von dem Ton und den Manieren des väterlichen Hauses an sich haben. Louis ist, wie ich es erwarten konnte, ein gar herrlicher Mensch geworden, sanft und fest, fröhlich und lieblich. In mir hat er meiner alten Freundschaft und Liebe Nahrung gegeben, und es hat mich sehr glücklich gemacht, die seinige nicht verringert zu finden. Zum Glück bekamen wir während seines Hierseins von der guten herrlichen Friederike sehr beruhigende Nachrichten." Über alle Glieder der zahlreichen Familie erhält die Schwester Mitteilung, und man bemerkt, wie die Söhne des Hauses kaum ein Geheimnis vor ihm hatten.

So verlebte er Frühling, Sommer, Herbst 1798. Schon meldeten die ersten Anzeichen nahe Stürme.

Als er den 21. Juli von Freienwalde zurückkehrte, fand er eine eilige Botschaft Sacks vom vorhergehenden Tage; sie betraf den Antrag einer Hofpredigerstelle in Schwedt. „Die Gemeinde", schreibt er der Schwester, „ist nicht unbedeutend und das Gehalt von der Art, daß die Stelle zu den besseren gehört" (es betrug 600 Thaler). Natürlich war Schleiermacher bald entschieden, abzulehnen; aber Sack bestand auf einer erneuten Bedenkzeit, und Alexander Dohna redete ihm ernsthaft zu, hinzugehen. „Es sind mir", schreibt er der Freundin, „viel bittere Gedanken durch den Kopf gegangen. Wenn man an einem so bedeutenden Scheidewege steht, auf dem man von außen gezwungen wird, zu reflektieren, so kann man nicht vermeiden, das Leben mit all seinen Ungewißheiten zu erblicken. Was kann Alles begegnen! Wenn Schlegel Berlin untreu würde oder gar wenn Sie mich einmal aufgeben könnten! Sehen Sie, auch daran habe ich denken müssen, aber ich habe es doch nicht denken können. Doch nichts mehr von der fatalen Geschichte"[8]). Er fühlte indes wohl, sie war damit, daß er nach ein paar Tagen von neuem ablehnte, nicht abgetan; Sack hatte noch besondere Gründe, in ihn zu dringen. Wenige Tage darauf wurden diese denn auch ausgesprochen.

Es scheint, daß die „Briefe einer reisenden Dame über Berlin", die damals in den Jahrbüchern der preußischen Monarchie erschienen waren und durch ihre indiskrete und übertriebene Besprechung gesellschaftlicher Zustände viel Aufsehen machten[9]), das neue Gespräch hervorriefen. Die Verfasserin war die Frau des Buchhändlers Unger, in deren gastfreiem Hause die Schlegel viel aus und ein gingen, die aber namentlich von Schleiermacher mit wenig

[8]) Br I, 193, 183 f. [9]) Ich habe sie in der Darstellung der Berliner Zustände oben S. 218 ff. angeführt und mit der notwendigen Vorsicht benutzt.

schmeichelhaften Ausdrücken bezeichnet und, soweit es anging, gemieden war. Sack, dessen Vater und Schwiegervater mit Moses Mendelssohn so viel umgegangen waren, bemerkte, daß er durchaus nicht so pedantisch sei, sich gegen den Umgang mit Juden zu erklären; aber er habe doch keinen Sinn für die Gesellschaft, wie sie Madame Unger beschrieben. Er fürchte, daß es auf viele Leute einen nachteiligen Eindruck mache, wenn zu bekannt werde, wie ganz Schleiermacher unter diesen Menschen lebe; ja es sei zu besorgen, daß der Ton, den man in dieser Gesellschaft annehme, ihm mit der Zeit Gleichgültigkeit, Widerwillen gegen sein Amt einflößen müsse. Nun gestand er offenherzig, daß er die Versetzung nach Schwedt gewünscht habe, damit ein paar Jahre Abwesenheit das änderten, was sich sonst vielleicht nicht ändern ließe. Schleiermachers Verteidigung war nicht imstande, die Bedenken des würdigen Mannes zu beseitigen. Sack, meinte er, wolle schlechterdings manches nicht sehen, wie es sei. Dies war der Anfang einer Differenz mit Sack, die seine äußere Laufbahn sehr beeinträchtigen und ihn tief schmerzen sollte. Sie endete erst, als er sich wirklich entschloß, Berlin zu verlassen. Jetzt wurde ihm auch mit einem Schlage deutlich, welche scharfen Urteile von angesehenster, wohlwollendster Seite her den gesellschaftlichen Kreis trafen, in dem er sich bewegte [10]).

Zugleich wurden die Besorgnisse seiner Schwester durch diesen Vorgang neu erregt. „Es ist mir sehr lieb," bekennt sie [11]), „daß Sack sich mehr unterstanden hat als ich; er hat Dir aber meines Herzens Innerstes dargelegt; auch ich bin seit Deinen letzten Briefen Deines Umgangs wegen in Sorgen und bin, so sehr ich auch Manches Dir Unangenehme einsehe, doch im Ganzen nicht zufrieden, daß Du die angebotne Stelle nicht angenommen." Seine Rechtfertigung ihr gegenüber besitzen wir. „Du glaubst mir gewiß auf meine bloße Versicherung, daß in meinem Verhältniß zu den Frauen nicht das Geringste ist, was auch nur mit einem Anschein von Recht übel gedeutet werden könnte; Du wirst in Allem, was ich über sie gesagt habe, nicht eine Spur von Leidenschaft angetroffen haben, und ich versichere Dich, daß ich von jeder Umwandlung weit entfernt bin. Daß die Herz eine Jüdin ist, schien Anfangs gar keinen nachtheiligen Eindruck auf Dich zu machen und ich glaubte, Du seist mit mir überzeugt, daß wo es auf Freundschaft ankommt, wo man ein dem seinigen ähnlich organisiertes Gemüth gefunden hat, man über solche Umstände hinwegsehn dürfe und müsse. Die Stelle in Schwedt ausgeschlagen zu haben, hat mich noch keinen Augenblick gereut: es sind dabei wirklich nicht nur meine hiesigen freundschaftlichen Verbindungen im Spiel, sondern mein ganzes literarisches Streben, welches doch ein

[10]) S. 186 ff. [11]) Charlotte an Schleiermacher, den 12. August 1798, handschriftlich.

wichtiger Gegenstand ist. Wenn Andere Stellen annehmen und vertauschen nur um des Geldes willen oder um heirathen zu können, so findet man das natürlich und in der Ordnung, und wenn jemand nicht seinen Beutel oder seinen Ehestand, sondern seinen Kopf die zweite Hauptrücksicht sein läßt, so soll das übel gedeutet werden. Ich tröste mich aber, und jede neue Gelegenheit etwas zu lernen, die sich mir eröffnet, und jede Stunde, die ich in Unterredungen zubringe, in denen das Gemüth sich fühlt und beruhigt und bestimmt, läßt mich mit Freude an meine Beharrlichkeit denken" [12]).

Er hatte erfahren, wie schwer ein Mensch der Verkennung entgeht, der aus der Tiefe eines persönlichen sittlichen Ideals einen freien und eigenen Stil des Lebens sich gestaltet; aber sein Wille stand fest, den Kampf nicht zu scheuen. Er hatte erfahren, wie gerade an den Geistlichen der Anspruch tritt, daß er auch dem Vorurteil keinen Anstoß gebe; aber er war entschlossen, mit Verzicht auf eine äußerlich glänzende Laufbahn die Idee eines wahren Geistlichen, die er in sich trug, eben diesem Vorurteil gegenüber zu verwirklichen und vor der Welt zur Anerkennung zu bringen. Und das Bedürfnis freiester Entwicklung, wie es sein Lebenselement war, ein herber Stolz gegenüber der Welt und den äußeren Verhältnissen, der seit seinen Jünglingsjahren in ihm lebte, trieben ihn, im Bewußtsein der Reinheit seines Willens und seines Lebens dem äußeren Schein Trotz zu bieten und bis an die ob auch vieldeutige Grenze dessen zu gehen, was ihm in seiner Stellung gesellschaftlich gestattet erschien.

Ich habe in früheren Kapiteln ausführlich die wissenschaftliche Lage dargestellt, in der die Reden über Religion entstanden. Dies war seine persönliche Lage: alle Lebensverhältnisse seiner Jugendepoche auf ihrem Höhepunkt, ein überströmendes Gefühl des Reichtums in seinem Herzen, andrerseits die ersten Anzeichen, daß die Stellung, die er inmitten der Berliner Gesellschaft eingenommen, seine äußere Zukunft gefährden würde. In ihr begann er ein Werk zu schreiben, das mit einer auch in der Zeit Fichtes außerordentlichen Kühnheit die Voraussetzungen aller damaligen Parteien über Religion, Christentum, Kirche angriff, alles, was dem in der Kirche herrschenden gemäßigten Rationalismus das Heiligste war, in Frage stellte, und sein religiöses Innenleben hinaustreten ließ in die Welt; es lag weit ab von dem, was der damaligen Kirche als Religion galt.

Über die Entstehungsgeschichte der Reden im einzelnen sind wir sehr ungenügend unterrichtet. Es ist eine merkwürdige Tatsache, daß der Plan der bedeutendsten Schrift dieser Epoche an keiner Stelle des Briefwechsels erwähnt wird. Andere Pläne, die in die Bestrebungen der Genossen ein-

[12]) S. 194 f.

greifen sollten, wurden ausführlich besprochen, um dann nicht verwirklicht zu werden; dieser entsprang aus der eigensten Tiefe seines Wesens, er war mit ihm heraufgewachsen, als eine vielleicht ihm selber lange unbewußte Notwendigkeit. Nun hatten die Entwicklung seines sittlichen Lebensgehalts, die Einwirkungen von Dichtern und Philosophen ihn plötzlich gezeitigt. Die Grundanschauung der Reden trat in einem schöpferischen Vorgang hervor, der dem Jahr 1798 angehört. Einige Wochen nach Vollendung der Reden schrieb er in sein Tagebuch über das plötzliche Gewahrwerden der Idee von genialen Werken: „Die Geburt der Minerva ist eine schöne Allegorie auf die Art, wie höhere Geisteswerke entstehn."

Mit Friedrich, sicher auch mit Henriette Herz, müssen schon seit dem Frühjahr 1798 tiefgehende Unterredungen über das große Thema der Religion stattgefunden haben [13]). Unter dem Einfluß der früheren Arbeiten Schleiermachers war es Schlegel als seine Bestimmung erschienen, eine Moral zu stiften. In dem während des Sommers 1798 entstandenen Brief an Dorothea erklärte er nunmehr, sichtlich angeregt durch den neuen Ideengang des Freundes, der sich mit den religiösen Beobachtungen und Reflexionen Hardenbergs so nahe berührte: „Der Gedanke des Universums und seiner Harmonie ist mir eins und Alles; in diesem Keime sehe ich eine Unendlichkeit guter Gedanken, welche an's Licht zu bringen und auszubilden ich als die eigentliche Bestimmung meines Lebens fühle." Und zwar erscheint ihm „ein gewisser gesetzlich organisirter Wechsel zwischen Individualität und Universalität als der eigentliche Pulsschlag des höheren Lebens." „Je vollständiger man ein Individuum lieben oder bilden kann, je mehr Harmonie findet man in der Welt; je mehr man von der Organisation des Universums versteht, je reicher, unendlicher und weltähnlicher wird uns jeder Gegenstand." So gestaltet sich ein höheres Leben; inmitten desselben ist aber Religion, „wenn man göttlich denkt und dichtet und lebt, wenn ein Hauch von Andacht und Begeisterung über unser ganzes Sein ausgegossen ist" [14]). Ganz sicher ist es nur ein Widerschein der religiösen Stimmungen Schleiermachers, wenn Friedrich schreibt: „Mir kommt es vor als finge die moderne Geschichte jetzt noch einmal an, als teilten sich alle Menschen von Neuem in Geistliche und Weltliche. Ihr seid Weltkinder, Wilhelm, Henriette und auch Auguste. Wir sind Geistliche, Hardenberg, Dorothea und ich" [15]. Und bald

---

[13]) Br. III, 81, Friedrich an Schleiermacher aus dem Sommer 1798: „A propos von Gottheit, Dein Geist über den Wassern, das ist doch eben nur ein Weichling, der im kalten Wasser baden soll und nicht hinein will." Diese Stelle bezieht sich vielleicht auf ein früheres Stadium des Planes. [14]) Athenäum 2 S. 14–16; vgl. 2 ff. [15]) An Wilhelm, Waitz I 465.

darauf: „Hülsen, Hardenberg, Schleiermacher, wir gehören doch zu einer Centralsonne."

Zugleich erscheinen in Schleiermachers wissenschaftlichem Tagebuch jene Gedanken, welche die Keime der Reden über Religion enthalten. Ich darf als feststehendes Ergebnis meiner Untersuchung betrachten, daß sie nicht vor dem August 1798 niedergeschrieben wurden. Auch hieraus folgt, ihren Charakter erwogen, daß der Plan der Reden damals erst in Schleiermachers Geiste sich aufbaute. Man wird nicht erwarten, in die Art, wie das geschah, durch solche Aufzeichnungen einen vollen Einblick zu erlangen. Man zeichnet einen einzelnen Gedanken nur auf, wenn man ihn auch vergessen könnte, wenigstens in der Form vergessen, in der man ihn eben faßte. So wird man die große Grundanschauung Schleiermachers von der Religion hier nicht suchen. Aber er stellt gleich in den ersten Bemerkungen den apologetischen Ausgangspunkt seines Werkes fest: „Was vertheidigt werden soll, muß ganz aus sich selbst vertheidigt werden, so auch die Religion, nicht als Mittel." Dann die wichtigste Folgerung aus seiner Grundanschauung: „Dogmen, selbst das ursprüngliche, entstehen nur bei Entbindungen des religiösen Sinns und es bleibt gewöhnlich nachher nur das caput mortuum desselben zurück", an welche sich ein anderes Ergebnis in etwas späterer Aufzeichnung anfügt: „Alles Forschen nach Wahrheit in der Religion ist blinder Glaube." Er bemerkt, wie die Geschichte einen hervorragenden Bestandteil des religiösen Anschauungskreises ausmacht und wie auch das sittliche Leben erst auf dem Grunde der Religion sich vollendet. Er setzt darauf einigemal an, das Verhältnis von Religion und Moral in einer klareren Formel auszusprechen, ohne daß eine reine Einsicht in dies Verhältnis entspränge. So zeigt die Entstehungsgeschichte, wie von seiner Grundansicht über Religion gerade der Teil, den wir am wenigsten folgerichtig und haltbar finden werden, wirklich noch nicht reif in ihm geworden war. Unter einigen Sätzen über das Christentum, die Relativität seines Begriffs, seinen polemischen Charakter fällt dann noch die sonderbare Äußerung auf, daß das Judentum nie eine Religion gewesen sei, sondern ein Orden, auf eine Familiengeschichte gebaut; sie zeigt besser als jede Kritik, wie wenig auch seine in den Reden enthaltenen geschichtlichen Ansichten über die einzelnen Religionen aus einem tieferen Studium entsprangen [16]).

Die tiefe Sammlung, in der alsdann die Ausarbeitung der Reden begonnen ward, spiegelt sich in der Tatsache, daß vom 8. November 1798 bis zum 15. Februar des folgenden Jahres, soweit ich sehe, keine Briefzeile

[16]) Denkmale S. 100—104; von der ersten Hälfte der Behauptung das Gegenteil Reden, 1. Aufl. S. 286 ff., die zweite aufgenommen S. 287 (Th. I, S. 421 f.).

von Schleiermachers Hand vorhanden ist. Den 5. Februar findet man die erste Erwähnung Friedrichs, daß er von dem Werk des Freundes Kenntnis bekommen hat[17]). Mitte des Februar wird er dann plötzlich auf einige Monate nach Potsdam geschickt, um dort die Geschäfte des alten Hofpredigers Bamberger zu versehen, bis der König, der diese Stelle unmittelbar vergab, einen Nachfolger für diesen ernannt haben würde. Er näherte sich, als diese Unterbrechung kam, dem Schluß der zweiten Rede. Ich finde, daß die Folgen dieses unwillkommenen Wechsels in dem Werk sehr fühlbar sind. Die beiden ersten Reden reißen jeden Leser in einer starken Bewegung mit sich fort; ihr Aufbau ist kunstvoll, ihre Beredsamkeit überwältigend; sie erschöpfen in ihrer Art den Gegenstand. Der rhetorische Stil der Reden hätte nun durchaus eine Steigerung in Gehalt und Beredsamkeit verlangt, wenn der Leser nicht zu sehr ermüden, wenn die Wirkung irgend auf gleicher Höhe erhalten werden sollte. Diese Steigerung wäre vielleicht unter allen Umständen Schleiermacher unmöglich gewesen. Die ihn begeisternde Anschauung ist in den zwei ersten Reden ausgesprochen; und es war eine starke Selbstkritik in dieser Richtung, wenn er Sack versicherte, er würde in den folgenden Reden nichts finden, was nicht mehr oder weniger in den zwei ersten stünde[18]). So war auch die gewaltige Bewegung, in der die erste Darstellung seines religiösen Innenlebens hervordrang, nun vorüber. Und gleichzeitig hiermit sah er sich nun aus der innigen Gemeinschaft besonders mit Henriette Herz gerissen, die ihn trug. Er trat in Amtsgeschäfte, die sehr in Anspruch nahmen. Er fand in Potsdam eine volle Kirche, predigte vor dem König; in den übrigen Amtsverhältnissen waren viel alte Verwirrungen abzuwickeln. In Bambergers Haus, wo er wohnte, nahm ihn die Häuslichkeit von Personen in Anspruch, die ihn doch nicht unmittelbar interessierten.

So war sehr natürlich, daß er in das „Machen" kam. Friedrichs Kritik sah sofort, daß in der dritten Rede der Stil sich verschlechterte, und er bat ihn, unter verschiedenen diplomatischen Wendungen, sich nicht zu übereilen und nichts zu erzwingen. Schleiermacher selber bemerkte, wie er sich immer weniger genügte. Auch das tritt in den letzten Reden störender hervor als in den beiden ersten, daß er sich für das Schreiben an Plato zu stimmen pflegte. Die platonisierende Sprache und Dialektik wird nicht selten bis zum Unerträglichen manieriert. Doch ist in der vierten Rede wieder ein freierer Fluß der Beredsamkeit zu bemerken. Es waren Monate der tiefsten innerlichen Erregung bis zur Vollendung des Werks. „Halten Sie das nicht für eine schlechte Art von Unruhe und predigen Sie mir darin keine Resignation. Was ist denn dieses Unbekannte in mir, was mich soll hindern

[17]) 5. Februar 1799: „Schleiermachers Religion wird sehr gut" (Walzel S. 404).
[18]) Die Äußerung an Sack Br. III, 107.

dürfen, zu thun, was ich will und soll? und warum soll ich es so ruhig jenseits meiner Willkür liegen lassen? Man muß auf alle Weise streben, die Herrschaft darüber zu erlangen, und dies ist vielleicht der einzige wahre, gewiß der einzige moralische Nutzen, den das Machen für mich haben kann." [19])

Aber während so ernsthafte Schwierigkeiten ersten schriftstellerischen Auftretens ihn bedrängen, sind die kleinen Briefe, die fast täglich nach Berlin wandern, von der innigsten Ruhe erfüllt. So deutlich als diese Blätter spricht vielleicht nichts den großen Grundzug dieser Natur aus, daß ihr Geltung, schriftstellerische Wirkung, der Nachruhm selber, der sonst den Genius entflammt, gar nichts galten verglichen mit der stillen, tiefen Wirkung von Seele zu Seele, verglichen mit der Gemeinschaft der Gemüter. Jeder Tag, was ihn auch sonst erfüllt, scheint ihm verloren, den er nicht mit den Freunden teilt. Jeder Gedanke scheint ihm erst wert, wenn er die Freunde erfreut. Er findet, daß das Schreiben ihn zu viel Leben koste. Er muß seinen Arbeitstag mit den Briefen aus Berlin beginnen und teilt seine Zeit nach den Terminen ein, in denen die schwerfällige Post ihn nach Berlin bringt, die Freunde wiederzusehn, in einem befreundeten Gemüt „das Universum zu schauen." „Mein letzter Gedanke," schreibt er nach der Ankunft in Potsdam der Freundin scherzend, „als Sie mir Lebewohl sagten und mir mit wenig Worten ein so inniges Gefühl Ihrer Freundschaft gaben, war, daß das Wegreisen doch auch etwas Schönes sei; es war sehr frevelhaft, aber doch auch sehr religiös — ja wenn man nur nicht fortbliebe!" Dann, als er sieht, wie schwer die Freundin das Entbehren trägt, die schönen Worte: „Lassen Sie uns nicht so auf das sehn, was begegnen wird oder kann, sondern sorgen, daß wir uns Alle so hoch heben und halten, als es geht, damit wir Alles recht klein sehen. Wir sind alle Opfer unserer Zeit und das ist jeder Mensch in irgend einem Sinne; wenn wir nur leben und sind und lieben — das Eine ist die Hauptsache." „Denken Sie, daß der Wille auch etwas ist in der Welt." Und im Überströmen der Empfindung bei dem Gedanken, daß er sie verlieren könne: „Aber ich fürchte das nicht, weil ich's nicht brauche kommen zu lassen, und sterben Sie mir, nun dann werde ich mich nicht leiblich aber geistig tödten, ich werde so fortleben ohne Ich zu sein und meine Grabschrift wird auf meiner Stirne stehn."

---

[19]) Der interessante Brief Friedrichs III, 108. Dann 110: „Sonderbar ist es, daß ich in der ersten und zweiten Rede noch jetzt nichts zu verbessern oder zuzusetzen wüßte, an der dritten und vierten aber schon mancherlei. Es ist ein Beweis gegen das Machen überhaupt." Nach 111 stach, als er den Aushängebogen der zweiten Rede empfing, das von der fünften Rede Gearbeitete so ab, daß er sofort es umzuarbeiten beschloß. I, 202: „Im Ernst aber merke ich, daß hier nach und nach alles schlechter wird."

Dann werden die Briefe ruhiger; er berichtet von der Arbeit, der Teestunde bei sich und in der Familie. Auch von seiner ersten sonderbaren Begegnung mit dem König, zu dem er später in Staat und Kirche in ein so bedeutungsvolles Verhältnis treten sollte. „Ich mache gegen Abend eine kleine Promenade und beim Rückweg, beim Thor sah ich mich auf einmal dicht vor einem Trupp Officiere zu Fuß; als ich aufsehe, hat der gleich neben mir, an dem ich eben ganz nahe vorbeiging, einen Stern — ich war am König beinahe vorbeigestreift ohne den Hut abzunehmen und nun war's zu spät! Sie können denken, daß Wache und Alles was im Thor war, dem König nachgesehn hatte, aber was ich mit meiner Grobheit den Leuten für ein Scandal war, können Sie kaum denken; der patriotische Thorschreiber setzte mich ernstlich zur Rede, ob ich so wenig regards für den König hätte, nicht einmal den Hut abzunehmen. Ich hielt eine kurze Rede, wie übel es wäre, wenn man von Gott mit Blindheit und mit Gedanken gestraft wäre, aber die Meisten schienen es doch nur für eine unverschämte Ausrede zu halten." Man sieht, wie wenig er dazu geeignet war, Bambergers Nachfolger zu werden.

„Meine Religion", schreibt er, als es gegen den Schluß ging, „kommt mir vor wie so ein kurzer Kursus der Schriftstellerei, wie ich mir einmal einen der Weiblichkeit gewünscht habe; es ist alles darin, was so vorzufallen pflegt." Tagelanges Streben, nachträgliche Inspirationen, Schwanken zwischen Bedenken und stolzem Selbstgefühl. Nun kam das schöne Gefühl des Abschlusses. „Jetzt eben am 15. des Monats April ist der Strich unter die Religion gemacht, des Morgens ein halb 10 Uhr. Sie mag nun gehen und sehen wie ihr geschehen wird." [20]) In dieser Nacht vor dem Schluß fand er kaum den Schlaf. Es war nicht Erhitzen vom Arbeiten; denn das war sehr langsam, ruhig und leicht vor sich gegangen; der Gedanke ergriff ihn mit großer Lebhaftigkeit, daß es doch schade wäre, wenn er in dieser Nacht stürbe. Wie zu einem langen Tage war die Reihe von Monaten zusammengedrängt, in denen sein Werk entstanden war.

[20]) Br. I, 198 f., 204 f., 217 f.

Eine kritische Ausgabe der Reden mit Zusammenstellung der Veränderungen in den verschiedenen Auflagen besorgte Pünjer 1879; den Text der 1. Auflage bieten die Ausgaben von Otto (mit kurzen Inhaltsangaben und sonstigen Erleichterungen des Verständnisses, 1899, 4. Aufl 1920) und von Rade (Deutsche Bibliothek Bd. 19) und der 4. Band der Auswahl aus Schleiermachers Werken von Braun und Bauer (1911); die Reden sind hieraus auch gesondert zu haben. Die alte Gesamtausgabe der Werke Schleiermachers gibt (Th. I, 133 ff.) den Wortlaut der 4. Auflage (von 1831; er ist gegen den der ersten mannigfach verändert, wie schon in der 2. von 1806 und der 3. von 1821; einige der schärfsten Behauptungen sind abgeschwächt oder in den seit 1821 hinzugefügten Anmerkungen mildernd ausgelegt).

Neuntes Kapitel.

Inhalt und Bedeutung der Reden über Religion[1].

Ein Geist, nicht auf Erkenntnis für sich, sondern auf das Leben, auf die Gestaltung der höchsten menschlichen Verhältnisse gerichtet, Redner, Verkündiger der Religion, kämpfend für eine sittliche Reform, aber zugleich mit einer Schärfe des Denkens vom ersten Rang ausgerüstet, lebt inmitten der dichterisch-philosophischen Bewegung, die wir darstellten. Er wird ein Genosse jener Dichter, Kritiker und Philosophen, die das in dieser Bewegung Errungene zu einem großen Ganzen von Wissenschaft, Kunst und Leben abzuschließen verheißen. Aber seine durch Kant genährte Kritik teilt nicht die lebhaften Hoffnungen, eine absolute Wissenschaft zu begründen. Sein von der Gemeinde der Brüder her lebendiger religiöser Grundzug verwirft die Vergöttlichung des Ich und die Vergöttlichung der Natur, und will sich jene Fülle des Göttlichen, die über alle Vernunft ist, nicht nehmen lassen.

Unter dem ihm eigenen religiösen Gesichtspunkt erfaßt er Welt, Wissenschaft, Kunst. Es ist dem Herrnhutertum eigen, daß die Frömmigkeit in ihm Familienleben, Gemeinde, Lebenseinrichtungen, alle Kunst und alles Denken durchdringt. Schleiermacher hat sich einen Herrnhuter höherer Ordnung genannt. Er hatte die Enge der Gemeinden durchbrochen, mit dem unverkürzten Reichtum menschlichen Daseins, wahrer Kultur in genialem Vermögen sich erfüllt; aber der religiöse Gesichtspunkt, unter dem dies alles erfaßt wurde, war derselbe geblieben. Alles, was sein Geist ergriff, ward Religion. Die Religion ward andrerseits in ihm zur Weltanschauung. Und so ward er sich nun selber gegenständlich in dem Gedanken, daß alle echte Welt- und Lebensanschauung, zu welcher Gestalt sie sich auch ausbilde, auf dem heiligen Grunde der Religion ruhe und ihre Harmonie von ihr zu Lehen trage.

Hier greift das Ergebnis der Untersuchung über Schleiermachers Welt- und Lebensansicht ein. Das Grundverhältnis der Religion, das Verhältnis des Unendlichen zum Endlichen, als ein im eigenen Selbstbewußtsein des Menschen Erlebtes, hat Schleiermacher mit originaler Tiefe erfaßt. Er hat aus diesem Grundverhältnis den geheimnisvoll zwiefach verschlungenen Zug

[1]) Ich versuche vor allem, die innere Ordnung der Reden über Religion und ihren ganzen Gedankengehalt (ohne irgendeine Einbuße den Inhalt betreffend) in engstem Raum darzulegen. Die Auseinandersetzung mit den Darstellungen des Schleiermacherschen Religionsbegriffs, die eine ganze Literatur bilden, gehört einer späteren Stelle.

in aller Religion, Erhebung des Individuums zu dem Unendlichen und Aufgabe des Eigenlebens ihm gegenüber, andrerseits Innewerden der Gegenwart des Unendlichen im Endlichen, Innewerden der dem Individuum dadurch gegebenen tieferen Bedeutung, zuerst wahrhaft verstanden. Er hat die psychologische Grundform entdeckt, die der persönlichen Erfahrung des religiösen Verhältnisses im unmittelbaren Selbstbewußtsein entspricht. So brauchte er nur, was in ihm aufgegangen war, auszusprechen, um einen wahren Einblick in den tiefen Grund aller Religion zu eröffnen und damit ihren wahren Wert sichtbar zu machen.

Es ist bezeichnend, daß sich keine Spur von irgendeinem Einfluß eines theologischen Schriftstellers auf diesen inneren Vorgang findet[2]). Aber zum Abschluß desselben gelangt, fand Schleiermacher allerdings seine neue Anschauung gegenüber allen Richtungen seiner Zeit in einer oppositionellen Stellung. Und Prediger nicht durch Zufall, sondern durch innersten Beruf, sah er sich immer wieder aufgefordert, die Lage der Religion, der Kirche in seiner Zeit zu erwägen. Er erblickte hier rings um sich den tiefsten Verfall.

Die Kirche fand er geteilt zwischen Rationalismus und Supranaturalismus. Die Voraussetzung beider Richtungen war, daß es sich in der Religion um den Glauben an einen Zusammenhang von Dogmen oder um eine Handlungsweise, vielleicht um beides zugleich handle. Ihre fundamentale Anschauung war eine mechanische Scheidung Gottes und der Welt. Beide Richtungen fand er mit der Weltbildung und der Philosophie der Zeit zerfallen. Denn diese nahmen die Religion, wofür sie sich gab, und stellten ihr, sofern sie als Glaube auftrat, die auf der Grundlage der Naturforschung und historischen Kritik sich bildende wissenschaftliche Weltansicht, sofern sie aber als eine Handlungsweise erschien, das Unabhängigkeitsgefühl einer in sich selber gegründeten, vom klassischen Ideal getragenen, von der neuen Weltbildung gesättigten Sittlichkeit gegenüber. Und der Zwiespalt war nun in Deutschland gefährlicher für die Kirche geworden als in irgendeinem andern Lande. Denn die Dichter und Denker dieser Nation hatten Weltanschauungen gestaltet, die aus einem hohen Adel der Gesinnung entsprangen und ihm genugtaten. Und nirgend war in ihnen eine Stelle für

[2]) Ein Einfluß der Ansicht Lessings von der Religion, die der Schleiermachers verwandt erscheint, ist bis jetzt nicht nachzuweisen.

Noch näher liegt es, nach Einwirkungen Herders auf Schleiermacher zu fragen. Daß Schleiermacher ihn kaum je nennt, beweist wenig; er war sparsam im Zitieren. An wichtigen einzelnen Punkten ist dem Verhältnis beider Stephan nachgegangen: Schleiermachers „Reden über Religion" und Herders „Religion, Lehrmeinungen und Gebräuche", Ztschr. f. Theologie u. Kirche XVI (1906) S. 484 ff. Vgl. auch Fuchs, Vom Werden dreier Denker, 1904, S. 299; Göbel, Herder und Schl.'s Reden über die Religion, 1904.

die Religion. Goethe hatte ein paar Jahre zuvor im Wilhelm Meister das Leben einer Christin als die Krankheitsgeschichte einer allzu zarten Konstitution dargelegt. Schillers von dem klassischen Ideal erfüllter Geist, ein Geist vom höchsten Adel der Gesinnung, zeigte kein bewußtes Verhältnis zum Christentum. Eine Fülle von Glück und edler Gesinnung hatte sich im deutschen Leben entwickelt, abgekehrt vom Christentum, als ob es nicht bestände.

„Ich weiß, daß Ihr ebensowenig in heiliger Stille die Gottheit verehrt als Ihr die verlassenen Tempel besucht, daß es in Euren geschmackvollen Wohnungen keine andren Hausgötter gibt als die Sprüche der Weisen und die Gesänge der Dichter und daß Menschheit und Vaterland, Kunst und Wissenschaft, denn Ihr glaubt dies alles umfassen zu können, so völlig von Eurem Gemüth Besitz genommen haben, daß für das ewige und heilige Leben, welches für Euch jenseits der Welt liegt, nichts übrig bleibt und Ihr keine Gefühle habt für dasselbe und mit ihm. Es ist Euch gelungen, das irdische Leben so reich und vielseitig zu machen, daß Ihr der Ewigkeit nicht mehr bedürfet." [3])

Schleiermacher unternahm, das religiöse Leben über einen solchen Zustand zu erheben durch das ihm gewordene tiefere Verständnis von Religion und Christentum, indem er unbewußt an das Tiefste in der Geschichte des Christentums, an die deutsche Mystik wieder anknüpfte.

Der Inhalt der späteren Umarbeitungen der Reden wird teils folgenden Entwicklungen, teils der Darstellung des vollendeten Systems selber eingeordnet werden müssen, in dessen Sinn die Umarbeitung geschah; hier tritt das Werk vor uns als Höhepunkt dieser Lebensepoche Schleiermachers und als Träger bestimmter geschichtlicher Wirkungen, mit allen Schwächen eines Jugendwerks, aber auch mit der geschlossenen einheitlichen Kraft eines solchen. Zugleich ist in der ersten Ausgabe der Reden die psychologische Form des religiösen Grundverhältnisses vollständiger und richtiger als in allen späteren Darstellungen entwickelt. Die hier herrschende Auffassung des religiösen Erlebnisses erscheint später durch systematische Voraussetzungen vielfach beeinträchtigt.

1. Die Aufgabe der Verteidigung.

1. Mit großartiger Offenheit spricht Schleiermacher das Bewußtsein seiner religiösen Mission aus.

„Als Mensch rede ich zu Euch von den heiligen Mysterien der Menschheit, von dem, was in mir war, als ich noch in jugendlicher Schwärmerei

[3]) Reden, S. 2, Th. I, 143.

das Unbekannte suchte, von dem was, seitdem ich denke und lebe, die innerste Triebfeder meines Daseins ist und was nun auf ewig das höchste bleiben wird, auf welche Weise auch noch die Schwingungen der Zeit und der Menschheit mich bewegen mögen. Daß ich rede, rührt nicht her aus einem vernünftigen Entschluß, auch nicht aus Hoffnung oder Furcht, noch geschieht es einem Endzweck gemäß oder aus irgendeinem willkürlichen oder zufälligen Grunde; es ist die innere unwiderstehliche Notwendigkeit meiner Natur, es ist ein göttlicher Beruf, es ist das, was meine Stelle im Universum bestimmt und mich zu dem Wesen macht, welches ich bin."

Denn es gibt ein allgemeines Priestertum durch göttlichen Beruf; es bedarf eines solchen. Die menschliche Seele ist, der Natur (wie die auf Kants dynamischen Idealismus gebaute Naturphilosophie Schellings damals erklärte) zu vergleichen, das Produkt von zwei beständig wirkenden Grundtrieben, der Rezeptivität und spontaner, nach außen dringender Kraft. Waltet die eine oder andere dieser beiden Grundkräfte einseitig, so entspringen die beiden Extreme einer unersättlichen Selbstsucht und eines seine Grenzen überfliegenden unruhigen Enthusiasmus. Inmitten ihrer, von der Gottheit gesandt zur Vermittlung für die in den Gegensätzen Verlorenen, erheben sich zu allen Zeiten Menschen, in denen beide Grundtriebe der menschlichen Natur auf eine fruchtbare Weise verknüpft und von schöpferischer Kraft getragen sind. Als Dichter oder Seher, als Redner oder Künstler sind sie die wahren Mittler zwischen dem eingeschränkten Menschen und der unendlichen Menschheit, Gesandte Gottes, die echten Priester. Durch weite Räume voneinander getrennt, werden sie von der Sehnsucht bewegt, Genossen ihres höheren Lebens sich durch Mitteilung zu schaffen [4]).

„Eben dieser Gewalt liege ich unter, eben diese Natur ist auch mein Beruf. Vergönnt mir von mir selbst zu reden. Ihr wißt, was Religion sprechen heißt, kann nie stolz sein; denn sie ist immer voll Demut. Religion war der mütterliche Leib, in dessen heiligem Dunkel mein junges Leben genährt und auf die ihm noch verschlossene Welt vorbereitet wurde; in ihr atmete mein Geist, ehe er noch seine äußeren Gegenstände, Erfahrung und Wissenschaft gefunden hatte. Sie half mir, als ich anfing den väterlichen Glauben zu sichten und das Herz zu reinigen von dem Schutt der Vorwelt, sie blieb mir, als Gott und Unsterblichkeit dem zweifelnden Auge verschwanden, sie leitete mich ins tätige Leben, sie hat mich gelehrt, mich selbst mit meinen Tugenden und Fehlern in meinem ungeteilten Dasein heilig zu halten, und nur durch sie habe ich Freundschaft und Liebe gelernt."

[4]) S. 5—14. Auf den hier zugrunde gelegten (doch modifizierten) Gegensatz der aufnehmenden und ausströmenden Tätigkeit hat Schleiermacher später seine Psychologie gebaut.

Und nur ein solcher, der die Religion in sich erfahren hat, vermag ihr Vermittler an das gegenwärtige Geschlecht zu werden. Denn von allem, was er auszusprechen hat, suchte er vergebens um sich her in Beobachtungen oder Beschreibungen anderer eine Kunde, und auch was in den heiligen Büchern davon steht, ist nur dem nicht ein Ärgernis oder eine Torheit, der es an sich selber erfuhr [5]).

2. Der Verteidiger der Religion wendet sich an die deutsche Nation. Denn in ihr allein findet er Allseitigkeit, weise Mäßigung, den Geist stiller Betrachtung. Er wendet sich an die Gebildeten in ihr; denn er will nicht einzelne religiöse Empfindungen aufregen, sondern in die innersten Tiefen führen, aus denen sie entspringt. „Zeigen möchte ich Euch, aus welchen Anlagen der Menschheit sie hervorgeht und wie sie zu dem gehört, was Euch das Höchste und Theuerste ist." Und nachdem es dahin gekommen, daß seine Vertheidigung keinen Punkt mehr bei diesen Gebildeten deutscher Nation findet, an den sich deren Interesse hefte, als die Verachtung selber, die sie gegenüber der Religion hegen, so wendet er sich geradezu an die Verächter der Religion und verlangt nur, daß ihre Verachtung gründlich und gebildet sei, d. h. daß sie auf dem ernsten Verständnis der Religion beruhe [6]).

Denn aus dem Mißverstande der Religion, gegründet bald in eingebildeten Begriffen, bald in unzureichender Empirie, ist die Verachtung entsprungen.

Aus bloß eingebildeten Begriffen pflegt man als das Wesen der Religion die Furcht vor einem ewigen Wesen und das Rechnen auf eine andere Welt zu bezeichnen. Aber ein großes geistiges Phänomen wie die Religion hat doch wahrscheinlich in der Tiefe der menschlichen Natur seinen Ausgangs- und Mittelpunkt, ist gegründet in einer ihr notwendigen Handlungsweise; alsdann muß hier sein Begriff entdeckt werden, und hinter aller Entstellung und Verwirrung muß hier ein Wahres und Ewiges hervortreten. Will man dagegen behaupten, daß Religion nur eine zufällige Gestaltung sei, aus einem Zusammenwirken ursprünglicher Handlungsweisen des Geistes entstanden, das wie eine bestimmte Konstellation kommt und geht, so müßte doch der Beweis aus dem Studium aller religiösen Erscheinungen angetreten werden. Der Verteidiger muß zuvor gehört und wirklich widerlegt werden, der auf etwas in der Religion hinweist, wodurch sie als eine ursprüngliche, unvergängliche Handlungsweise des menschlichen Geistes sich manifestiert [7]).

Es gibt gründlichere Verächter der Religion, die von dem empirischen Studium ihrer Erscheinungen ausgehen. Sie gehen aus von der Unter-

[5]) S. 14, 15. [6]) S. 16—21. [7]) S. 21—24.

suchung jener Reihenfolge von Lehrgebäuden, wie sie von den sinnlosen Fabeln der Wilden ab die Zeiten hindurchgeht bis zu der letzten Gestalt religiöser Systematik, jenen „übel zusammengenähten Bruchstücken von Metaphysik und Moral, die man vernünftiges Christentum nennt", „jenem vollendeten Spielwerk, womit unser Jahrhundert sich so lange die Zeit verkürzt hat". Aber diese Systeme sind nicht die Religion; anderswo muß sie gesucht werden, und es gilt, gründlicher in das Einzelne hinabzusteigen zu den Elementen selber. Die Philosophie neigt in demselben Verhältnis zum Systematischen, als die Religion sich von ihm abwendet. Und doch sind die Verfertiger der großen Körper der Philosophie nicht immer die philosophischen Entdecker. Und sie sollten es in der Religion sein? Nicht ein einziger von den Heroen der Religion war der Begründer eines religiösen Lehrgebäudes. „Nur einzelne erhabene Gedanken durchzucken ihre von einem ätherischen Feuer sich entzündende Seele, und der magische Donner einer zauberischen Rede begleitete die hohe Erscheinung und verkündete den anbetenden Sterblichen, daß die Gottheit gesprochen habe." [8])

3. Durch dies neue Verständnis allein, durch die Entdeckung ihres Wesens darf die Religion verteidigt werden als ein in sich Wertvolles, nicht aber als ein bloßes Mittel zur Beförderung der Sittlichkeit oder der gesellschaftlichen Ordnung.

Denn wo man sie nur als eine solche Stütze gelten läßt, werden Recht und Sittlichkeit, als der Hilfe von etwas ihnen Fremdem bedürftig, herabgewürdigt. Ein auf die Religion gegründeter rechtlicher Zustand ist keiner mehr. Eine auf Religion gegründete Sittlichkeit verliert ihre Unabhängigkeit. Der Gedanke einer künftigen Seligkeit darf den sittlichen Willen so wenig bestimmen als der gegenwärtigen Wohlbefindens, die Scheu vor dem Ewigen darf ihm kein stärkerer Beweggrund sein als die vor einem weisen Manne. Vor allem aber wird die Religion selber ihrer eigenen Würde beraubt, wenn sie so durch den Dienst für einen andern Zweck erst Wert erhielte. „Daß doch diejenigen, die so auf den Nutzen ausgehen und denen doch am Ende auch Sittlichkeit und Recht um eines andern Vorteils willen da sind, daß sie doch lieber selbst untergehen möchten in diesem ewigen Kreislauf eines allgemeinen Nutzens, in welchem sie alles Gute untergehen lassen!" [9])

„Daß die Religion aus dem Innern jeder besseren Seele notwendig von selbst entspringt, daß ihr eine eigene Provinz im Gemüte angehört, in welcher sie unumschränkt herrscht, daß sie es würdig ist, durch ihre innerste Kraft die Edelsten und Vortrefflichsten zu bewegen, das ist es, was ich behaupte." Und das soll nun bewiesen werden [10]).

[8]) S. 24—30. [9]) S. 30—35. [10]) S. 37.

2. Das Wesen der Religion.

1. Die Religion ist weder Metaphysik noch Moral noch eine Mischung dieser; daß sie nie anders als gebunden durch diese Elemente in den geschichtlichen Religionen erscheint, ist der Grund ihrer Verkennung; und so muß also ein neues wahres Verständnis in ihrem Unterschied von aller Moral, von aller Metaphysik seinen Ausgangspunkt nehmen.

Metaphysik, Moral und Religion haben denselben Gegenstand: das Universum und das Verhältnis des Menschen zu ihm. Aber sie unterscheiden sich durch ihr Verfahren. Die Religion deduziert nicht: weder Erscheinungen wie die Metaphysik noch Pflichten wie die Moral. Demgemäß muß der gemeine Begriff dieses Zeitalters von ihr verworfen werden, vermöge dessen sie (da untunlich scheint, sie einfach als Metaphysik oder Moral aufzufassen) als ein Gemisch von beiden betrachtet wird. „Die Idee des Guten nehmt Ihr und tragt sie in die Metaphysik als Naturgesetz eines unbeschränkten und unbedürftigen Wesens, und die Idee eines Urwesens nehmt Ihr und tragt sie in die Moral, damit dieses große Werk nicht anonym bleibe." Auch ist die Religion keine Kompilation, sondern ein Individuum eigenen Ursprungs und eigener Kraft. Gehörten auch alle Elemente dieses Individuums der Metaphysik und Moral an, die Kraft, die ihnen Einheit gibt, bestünde alsdann doch, ein Höheres als die Elemente [11]).

Mit ebensowenig Recht versucht man aus den Urkunden des religiösen Lebens jenes Ergebnis über seine Natur zu gewinnen. Es ist wahr, daß in den Urkunden überall metaphysische und moralische Elemente erscheinen. Aber diese Elemente sind nicht die Religion. Diese vielmehr erscheint nirgends rein; es ist erst die Aufgabe der analytischen Kunst, sie aus der Mischung zu lösen, welche die Urkunden zeigen. Und zwar ist dies nicht nur ihr unvermeidliches Schicksal, es ist die hohe Absicht, die von dem, wofür der Sinn schon da ist, leise hinleitet zu dem höheren, für das er erweckt werden soll [12]).

2. Die Religion ist Anschauung und Gefühl des Universums.

So hat die Religion ihr eigenes Reich, geschieden von denen der Moral und Metaphysik. Im endlichen Wesen des Menschen haben jene beiden ihren Mittelpunkt; Religion dagegen sieht in allem Endlichen das Unendliche, seinen Abdruck, seine Darstellungen und Handlungen. Von der endlichen Natur des Menschen aus bestimmt die Metaphysik, wie er das Universum erblicken muß und was es sein kann; die Religion aber hat ihr Leben in der unendlichen Natur des Ganzen und erblickt das Individuum nur in

[11]) S. 38—47. [12]) S. 47—50.

ihr. Von dem Bewußtsein der Freiheit geht die Moral aus, diesem alles zu unterwerfen; die Religion erfaßt den Menschen jenseit seiner Personalität, wo die Freiheit wieder Natur geworden ist, also aus einem Gesichtspunkt, dem gemäß er sein muß, was er ist [13]).

Und zwar ist die Religion für dies ganze höhere Leben des Geistes, auch für die Vollendung der Praxis wie der Metaphysik notwendig, unentbehrlich. „Spekulation und Praxis haben zu wollen ohne Religion, ist verwegener Übermut." Das Gefühl der Unendlichkeit und Gottähnlichkeit, wo es nicht aus der Religion begründet wird, ist ihr in unfrommer Abneigung entlehnt und entstellt; denn es fehlt ihm dann seine Ergänzung in dem Gefühl unserer Beschränktheit, der Zufälligkeit unserer Form, des geräuschlosen Verschwindens unseres Daseins im Unermeßlichen. Die von der Religion geschiedene Praxis und Metaphysik verloren ihre Freiheit und ihren Realismus. Eine Praxis, die den Menschen nicht als ein Heiliges aus der Hand der Religion empfing, mußte damit das Grundgefühl der unendlichen lebendigen Natur verlieren; daher sank sie zur armseligen Einförmigkeit eines abstrakten Ideals herab und mußte darauf verzichten, den Menschen wahrhaft zu bilden. Eine Spekulation, die nicht von der Sehnsucht nach der realen Unendlichkeit beseelt war, hat nur immer neue leere Formeln hervorgebracht und mit der Anschauung den Prüfstein des Denkens verloren; ja selbst der Triumph der Spekulation, der vollendete Idealismus, wenn nicht Religion ihn einen höheren Realismus ahnen läßt, muß das Universum vernichten, zu einer bloßen Allegorie, einem nichtigen Schattenbild unserer eigenen Beschränktheit es herabwürdigen. Als die höhere Wahrheit steht der Vollendung des Idealismus in Fichte (er vermeidet seinen Namen zu nennen) die Weltanschauung jenes Denkers gegenüber, welcher vom Universum ausging, Spinoza [14]).

3. Die Anschauung, vermöge deren in dem einzelnen Vorgang ein Handeln des Universums auf uns ergriffen wird, ist wahrhaft unendlich, für sich vollkommen, in sich befriedigt, und setzt daher das Gemüt in unbeschränkte Freiheit.

Aus einem Einfluß des Angeschauten, aus einem ursprünglichen und unabhängigen Handeln desselben auf den Auffassenden entspringt jede Anschauung selber. So sind Licht, Schall, Druck sämtlich Wirkungen, Handeln einer Außenwelt auf uns; Überzeugungen über ihre Natur liegen jenseits dieses Gebiets der Anschauung. Die religiöse Anschauung oder die Anschauung des Universums entspringt aus einem Handeln des Universums auf uns. Und zwar ist ein solches Handeln desselben jede Form, die von

[13]) S. 50—52. [14]) S. 52—55.

ihm hervorgebracht wird, jedes Wesen, dem es Dasein gibt, jede Begebenheit, die es hervorgehen läßt. Indem wir das Einzelne so hinnehmen, d. h. als einen Teil des Ganzen, als eine Darstellung des Unendlichen, schauen wir es religiös an [15]).

Diese religiöse Anschauung sagt also nichts aus über die Substanz und die Natur des Ganzen. Wo sie diesem falschen Streben verfällt, entspringt eine leere Mythologie. So war es einst Religion, wenn die Alten jede eigentümliche Art des Lebens, Zeit und Raum vernichtend, durch die ganze Welt hin als das Reich eines allgegenwärtigen Wesens anschauten; aber ihre Chronik von der Abstammung dieser Götter war leere Mythologie. So ist es heute Religion, alle Begebenheiten in der Welt als Handlungen eines Gottes darzustellen; aber wenn die Religion über das Sein dieses Gottes vor der Welt und außer der Welt zu grübeln anfängt, so ist das leere Mythologie [16]).

Ja schon der Versuch, die einzelnen Anschauungen zu einem Ganzen zusammenzustellen, ist eine Arbeit des abstrakten Denkens, nicht religiöses Tun. Denn für die Religion ist jede einzelne Anschauung unmittelbar, jede für sich wahr; keine die erste, keine abgeleitet; von jedem Standpunkt aus ist die Anschauung neu, sie ist es für jeden einzelnen; immer neue Ordnungen, immer neue Welten von Gegenständen treten hervor. Jeder scheinbare Zusammenhang ist dem einzelnen tief unterzuordnen. Eben dieser selbständigen Einzelheit wegen ist das Gebiet der Anschauung so unendlich. Der Blick zum Sternenhimmel, der in immer neuen Umrissen das Chaos dieser Welten auffaßt und ordnet, ist das schicklichste und höchste Sinnbild der religiösen Anschauung [17]).

Die Religion ist also wahrhaft unendlich. Die Spekulation ist nur unendlich, sofern Handeln und Leiden zwischen demselben beschränkten Stoff ohne Ende wechselt. Die Moral nur sofern, was sie erstrebt, nach innen zu unvollendbar ist. Die Religion aber ist nach allen Seiten eine Unendlichkeit: des Stoffs und der Form, des Seins und des Wissens [18]).

Die Religion ist wahrhaft duldsam. Die Anklage gegen ihre Verfolgungssucht muß denen zugeschoben werden, die sie mit Philosophie vermischt haben. Denn in dem systematischen Geiste entspringt der Wille, alle einer Gedankenordnung zu unterwerfen. In der Unendlichkeit der Religion aber stehen alle Anschauungen ursprünglich nebeneinander, alles ist eins und alles ist wahr. „Die wahren Beschauer des Ewigen waren immer ruhige Seelen, entweder allein mit sich und dem Unendlichen, oder

[15]) S. 55—57. [16]) S. 57, 58. [17]) S. 58—61. [18]) S. 61, 62.

wenn sie sich umsahen, jedem, der das große Wort nur verstand, seine eigene Art gern vergönnend." [19])

Die Religion, und sie allein, setzt das Gemüt in unbeschränkte Freiheit, sie rettet es von den schimpflichen Fesseln der Meinungen und Begierden, sie erhebt es zur unbeschränktesten Vielseitigkeit der Betrachtung. Jeder andere geistige Inhalt, selbst Sittlichkeit, selbst Philosophie zieht einen engen Kreis um den Menschen, in welchem sein Höchstes beschlossen ist. Nur der auf das Unendliche gerichtete Trieb anzuschauen sieht die Notwendigkeit in allem, selbst in dem Unheiligen und Gemeinen [20]).

4. Die religiöse Anschauung ist stetig mit einer Gefühlserregung verbunden; wie aber die Anschauung nicht die Natur des Universums aussprechen soll, so soll die Gefühlserregung nicht zum Beweggrunde des handelnden Lebens werden.

Ihrer Natur nach ist jede Handlung mit einer Gefühlserregung verbunden. Derselbe Einfluß auf unsere Organe, der Dasein offenbart, muß sie mannigfach erregen und so im inneren Bewußtsein eine Veränderung hervorbringen. Ebenso erregen die Handlungen des Universums unser Gemüt. Nur findet in der Religion ein anderes und festeres Verhältnis zwischen Anschauung und Gefühl statt als bei unseren Berührungen mit einzelnen Gegenständen als solchen. Nie überwiegt in der Religion die Anschauung dergestalt über das Gefühl, daß dieses beinahe verlöscht würde [21]).

Wenn die besondere Art, wie sich das Universum in der Anschauung darstellt, das Eigentümliche der individuellen Religion ausmacht, so bestimmt nun die Stärke der Gefühle den Grad der Religiosität [22]).

Aber diese Erregung, so gewaltig sie auch sei, soll nie unsere Handlungen bestimmen. Es ist eine verhängnisvolle Verirrung, wenn ihre heftigen und leidenschaftlichen Gefühle die Leitung der menschlichen Handlungen übernehmen. Auch kann dies nur gegen die Natur geschehen. Die religiösen Gefühle laden den Menschen zu stillem, hingegebenem Genuß ein und lähmen seine Tatkraft. So haben gerade ausschließlich religiöse Naturen, die also gar nicht von andern Antrieben bestimmt waren, die Welt verlassen und sich ganz der müßigen Beschauung ergeben. Demgemäß sollen die religiösen Gefühle nur wie eine heilige Musik das Tun des Menschen begleiten. Er soll alles mit Religion tun, nichts aus Religion. Denn dadurch verlöre er seine Würde nach dem Gesichtspunkte der Moral, weil er fremden Beweggründen folgte, nach dem der Religion, weil er aufhörte zu sein, was allein ihm in ihren Augen einen eigentümlichen Wert gibt, ein freier und durch eigene Kraft tätiger Teil des Ganzen. „Nur böse Geister, nicht gute, besitzen

[19]) S. 63, 64. [20]) S. 65, 66 [21]) S. 66, 67. [22]) S. 68.

den Menschen und treiben ihn, und die Legion von Engeln, womit der himmlische Vater seinen Sohn ausgestattet hatte, waren nicht in ihm, sondern um ihn her; sie halfen ihm auch nicht in seinem Tun und Lassen, und sollten es auch nicht, aber sie flößten Heiterkeit und Ruhe in die von Denken und Tun ermattete Seele." [23])

5. Das Verständnis dringt zu dem tiefsten faßbaren Punkte in der Religion vor. Der Vorgang, in dem die Religion entspringt, die Berührung des Gemüts mit dem Unendlichen, vermöge einer Handlung des Universums auf uns, ist ursprünglich einfach. Alle Berührungen unseres Gemüts mit der Außenwelt sind solche einfache Vorgänge. Erst bei der Steigerung zu deutlicherem Bewußtsein findet eine Zerlegung des einfachen Stoffes in zwei entgegengesetzte Elemente statt. Die einen treten zum Bilde eines Objekts zusammen, die andern dringen zum Mittelpunkt unseres Wesens, werden dort auf unsere ursprünglichen Triebe bezogen und entwickeln so ein Gefühl. Derselbe Vorgang bringt in der Religion Anschauung und Gefühl des Universums hervor.

Anschauung und Gefühl: das war gemäß der bisherigen Darlegung die Religion. Nicht anders als in dieser doppelten Gestalt können wir die innere Handlung des Gemüts, welche Religion ihrem Wesen nach ist, in uns selber anschauen. Die innere Handlung selber ist einfach; erst eine Reflexion zerlegt sie. Alsdann tritt der in dem einfachen Vorgange entstandene Stoff mit der doppelten Funktion unserer Seele zusammen. Die eine gestaltet aus diesem Stoff eine einzelne Anschauung des Universums. Indem die andere ihn in Beziehung zu den ursprünglichen Trieben setzt, entwickelt sie aus ihm ein Gefühl des Unendlichen. „Jener erste geheimnisvolle Augenblick, der bei jeder sinnlichen Wahrnehmung vorkommt, ehe noch Anschauung und Gefühl sich trennen, wo der Sinn und sein Gegenstand gleichsam ineinandergeflossen und eins geworden sind, ehe noch beide an ihren ursprünglichen Platz zurückkehrten — ich weiß, wie unbeschreiblich er ist und wie schnell er vorübergeht, ich wollte aber, Ihr könntet ihn festhalten und auch in der höheren und göttlichen religiösen Tätigkeit des Gemüts ihn wieder erkennen. Flüchtig ist er und durchsichtig, wie der erste Duft, womit der Tau die erwachenden Blumen anhaucht, schamhaft und zart wie ein jungfräulicher Kuß, heilig und fruchtbar wie eine bräutliche Umarmung; ja nicht wie dies, er ist alles dieses selbst. Schnell und zauberisch entwickelt sich eine Erscheinung, eine Begebenheit zu einem Bilde des Universums. So wie sie sich geformt,

[23]) S. 68—71.

die geliebte und immer gesuchte Gestalt, flieht ihr meine Seele entgegen, ich umfange sie nicht wie einen Schatten, sondern wie das heilige Wesen selbst. Ich liege am Busen der unendlichen Welt: ich bin in diesem Augenblick ihre Seele, denn ich fühle alle ihre Kräfte, und ihr unendliches Leben wie mein eigenes. Die geringste Erschütterung, und es verweht die heilige Umarmung, und nun erst steht die Anschauung vor mir als eine abgesonderte Gestalt." [24])

Wo die Erinnerung an diese Augenblicke nicht mehr waltet, da sind Anschauungen und Gefühle der Religion nur tote Überlieferung. So wenig man aus den zerlegten Säften wieder Herzblut machen kann, so wenig kann man Religion wieder zusammensetzen aus Begriffen und Rührungen [25]).

6. Wir treten in das Einzelne dieser Anschauungen und Gefühle.

Weder die Furcht vor den Kräften der Natur noch die Schauer vor ihrer quantitativen Unendlichkeit noch der freudige Genuß des Glanzes ihrer Erscheinungen sind eigentlich religiös. Vorbereiten mochten sie einst auf die Religion, aber sie selber waren noch nicht Religion. Die Furcht vor den Kräften der Natur sinkt mit der Herrschaft über sie; soll die Religion so mitverurteilt sein zur Vernichtung? Der Glanz der Farben ist ein zufälliger Schein zwischen den Dingen und unserem Auge; ist er etwas in und für das Universum? Endlich die quantitative Grenzenlosigkeit der Welt ist in der Unfähigkeit unserer Sinne gegründet. Nicht auf die Massen der Außenwelt, sondern auf ihre Gesetze bezieht sich die religiöse Anschauung der Außenwelt. In ihrer umfassenden Herrschaft schauen wir die göttliche Einheit und ewige Unwandelbarkeit der Welt. Und für die religiöse Anschauung offenbart sich im Universum noch mehr als diese Gleichförmigkeit. Wie die Störungen in den Bahnen auf einen höheren Zusammenhang, wie die Anomalien der organischen Welt auf die Willkür, gleichsam die Phantasie der Natur hindeuten, so erweitert überhaupt gerade das Unregelmäßige mitten in der Gleichförmigkeit den Blick der religiösen Anschauung ins Unendliche. Sie erkennt alsdann, wie dieser Zusammenhang überall individuelle Gestaltung hervorbringt und erhält. Tiefer noch dringt die Betrachtung der chemischen Vorgänge, die alles Sonderdasein auf das Spiel derselben entgegengesetzten Kräfte zurückführt: Neigung und Wider-

[24]) S. 72—74. Bemerkenswert ist die Erwähnung eines „ursprünglichen Bewußtseins unserer doppelten Tätigkeit, der herrschenden und nach außen wirkenden und der bloß zeichnenden und nachbildenden". So besaß Schleiermacher schon damals diese für die Gestaltung seiner Ethik wichtige Unterscheidung. [25]) S. 75—78.

ſtreben herrſchen überall. Nirgends ein Einfaches, alles ineinander verſchlungen: das iſt der Geiſt der Welt [26]).

Aber aus dem Innern des Gemüts ſtammen alle jene Begriffe von Liebe und Widerſtreben, von Individualität und Einheit, durch die aus der Natur erſt Anſchauung der Welt ſich erhebt. So wird die äußere Welt erſt verſtändlich durch die innere. Und doch bedarf das Gemüt, um die religiöſe Anſchauung hervorzubringen, einer äußeren Welt. Unſer aller Geſchichte iſt erzählt in der heiligen Sage, wie dem erſten Menſchen die Welt erſt aufging in einem zweiten Gemüt. Nur durch Liebe findet der Menſch die Menſchheit, und erſt, wo er dieſe gefunden, ſchaut er die Welt an. Darum umfängt jeder den am heißeſten, in dem er ſich am klarſten abſpiegelt. So finden wir denn in der Menſchheit erſt den wahren Stoff der Religion, der in der Natur noch nicht war [27]).

Der Religion, und erſt ihr, iſt die wahre Betrachtung der Menſchheit eigen. Unter dem ſittlichen Geſichtspunkt erſcheint der Menſch im Widerſpruch mit dem Ideal, und bis zum Ekel kann dieſer Kontraſt das Gemüt ſittlicher Menſchen erfüllen. Die Religion ergänzt dieſen Geſichtspunkt. Ihr iſt der Genius der Menſchheit gewiſſermaßen der vollendete und univerſelle Künſtler; er kann nichts bilden, was nicht ein eigentümliches Daſein hätte; und daher bringt er eine unendliche Mannigfaltigkeit hervor, in der jede Erſcheinung etwas Eigentümliches hat. So betrachtet die Religion den Menſchen, auch den ärmſten oder gemeinſten; denn in dem Leben eines jeden gibt es einen Moment, dem Silberblick aus edlem Metalle vergleichbar, in dem er auf den Gipfel deſſen geſtellt wird, was er ſein kann; für dieſen war er geſchaffen [28]).

Alsdann ſchaut die Religion das Ineinandergreifen dieſer Individuen an. Gerade auf die ungleiche Verteilung der verſchiedenen Seiten menſchlicher Natur iſt der Fortſchritt des Ganzen gegründet. Die blinde Kraft des großen Haufens muß ſich vom Verſtande leiten laſſen. Der magiſche Kreis herrſchender Meinungen und epidemiſcher Gefühle ſetzt das Entfernteſte untereinander in tätige Berührung; überall eine wunderbare und große Einheit, wie die eines Kunſtwerks [29]).

Von dieſer Wanderung durch das ganze Gebiet der Menſchheit kehrt

[26]) S. 78—86. S. 78: „Alle Ahndungen des Unſichtbaren, die dem Menſchen auf dieſem Wege gekommen ſind“ (Furcht vor den Kräften der Natur und Freude an der Schönheit der Natur), „waren nicht religiös, ſondern philoſophiſch, nicht Anſchauungen der Welt und ihres Geiſtes, ſondern Suchen und Forſchen nach Urſache und erſter Kraft.“ So iſt hier ſchon der für den tranſzendentalen Teil der Dialektik wichtige Gegenſatz des wirklichen Gottesbewußtſeins und der Begriffs- und Urteilsgrenzen des denkenden Geiſtes (höchſte Kraft und höchſte Urſache) angelegt.
[27]) S. 86—89. [28]) S. 89—94. [29]) S. 94—97.

die Religion in das eigene Ich zurück und findet da die Grundzüge des Schönsten und Niedrigsten, des Edelsten und Verächtlichsten, die sie draußen gesondert wahrnahm, ineinander. Der einzelne findet sich als ein Kompendium der Menschheit[30]).

So umfaßt die Religion das ganze Sein der Menschheit. Aber ihr höchster Gegenstand ist das Werden derselben, die große Bahn, welche die Menschheit fortschreitend durchläuft. Von religiösen Ideen ist alle Geschichte ausgegangen. Generationen und Völker erscheinen der Religion wie Individuen. Sie sieht den Weltgeist lächelnd hinwegschreiten über alles Widerstrebende. Vor ihr enthüllt sich der eigentliche Charakter geschichtlicher Wandlungen: alle tote Masse soll in organische Bildung umgestaltet werden, in immer vielfacher verschlungenes Leben[31]).

Hier an der Grenze der Natur und Menschheit angelangt, sind wir doch noch nicht an der Grenze der Religion. Denn die Menschheit selber ist nur eine einzelne Form unter andern, eine Modifikation des Universums. Und so strebt alle Religion nach einer solchen Anschauung von etwas außer und über der Menschheit. Dies ist der Punkt, an dem ihre Umrisse sich dem gemeinen Auge verlieren und Ahnung allein weiterträgt. Die Grenze des Inbegriffs religiöser Anschauung ist erreicht, den freilich die Religion des Zeitalters willkürlich beschränkt. Man will keine andere Religion gelten lassen als die Ideen der Vergeltung, des unendlichen Fortschritts, kurz die moralischen Ideen. Aber man verdirbt nicht nur die Religion, wenn man sie zu einem unbedeutenden Anhang der Moral macht, sondern diese selber. „Es klingt sehr schön, wenn man beim moralischen Handeln untergehe, sei es der Wille des ewigen Wesens, und was nicht durch uns geschehe, werde ein andermal zustande kommen; aber auch dieser erhabene Trost gehört nicht für die Sittlichkeit; kein Tropfen Religion kann unter diese gemischt werden, ohne sie ihrer Reinigkeit zu berauben." [32])

7. In diesem Umkreis der Religion findet nun eine Reihe von Gefühlen ihre wahre Stelle, die der Moral zugeteilt worden, aber mit Recht aus dieser ausgestoßen worden sind.

Von der Anschauung des Unendlichen blicken wir auf unser eigenes Ich zurück; so entspringt die wahre und ungekünstelte Demut in uns. Wir sehen in uns unsere Brüder, sie sind dasselbe, was wir sind, jeder eine Darstellung der Menschheit und sie uns vermittelnd; so erhebt sich innige Liebe und Zuneigung. Wir sehen sie von ihrem eigenen vergänglichen Sein und dem Streben, es zu erweitern, nachlassen, um das unsrige zu erhalten, und

[30]) S. 98, 99. [31]) S. 99—104. [32]) S. 104—108.

müssen sie ehren als solche, die sich mit dem Ganzen schon geeinigt haben; so entsteht die wahre Dankbarkeit. Wir betrachten im Gegensatz dazu die welche ihr partikulares Dasein festhalten möchten mit Gewalt, während der Strom der Welt darüber hinwegschießt; so entspringt das herzliche Mitleid mit dem Schmerz und den Leiden, die dieser ungleiche Streit hervorruft. Und von dem ewigen Gesetz, welches das im Gang der Menschheit zu Erhaltende bestimmt, blicken wir auf unser eigenes Handeln in der Welt; dann überkommt uns die Reue über das, was in uns dem Genius der Menschheit fremd ist, als der demütige Wunsch, die Gottheit zu versöhnen, umzukehren und uns mit allem, was uns angehört, in ihr heiliges Gebiet zu retten [33]).

Alle diese Gefühle sind Religion; die Alten nannten sie Frömmigkeit und ehrten sie als den edelsten Teil des religiösen Lebens. Die Moral dagegen hat für diese Gefühle keinen Platz. Sie will keine Liebe, sondern Tätigkeit, keine Ehrfurcht als die vor dem Gesetz; sie verachtet die Demut, betrachtet die Reue als verlorene Zeit und verdammt als unrein und selbstsüchtig, was aus Mitleid und Dankbarkeit geschehen kann. „Auch muß Euer innerstes Gefühl ihr darin beipflichten, daß es mit allen diesen Empfindungen nicht auf Handeln abgesehen ist; sie kommen für sich selbst und endigen in sich selbst, als Funktionen Eures innersten und höchsten Lebens." „Der Religion allein gehört dieser Schatz, und als Besitzerin derselben ist sie der Sittlichkeit nicht Dienerin, aber unentbehrliche Freundin und ihre vollgültige Fürsprecherin bei der Menschheit." [34])

An diesem Punkte kann überhaupt erklärt werden, wie die Religion allein dem Menschen Universalität gibt. Alles handelnde Wirken des Menschen ist auf ein Besonderes gerichtet. Die Religion, als Instinkt für das Universum, ergänzt das besondere Tun durch die Anschauung des Ganzen und eignet durch solche Anschauung uns an, was außerhalb der besonderen Richtung unserer Tätigkeit liegt [35]).

8. Die Dogmen sind nicht Religion, sondern Abstraktion aus ihr, Reflexion über sie. „Einige sind abstrakte Ausdrücke der religiösen Anschauungen, andere freie Reflexion über die ursprünglichen Verrichtungen des religiösen Sinnes, Resultate einer Vergleichung der religiösen Ansicht mit der gemeinen." Als solche sind sie notwendig, unvermeidlich; aber sie sind nicht die Religion.

Die Moralisten und Metaphysiker der Religion bemühen sich, zu bestimmen, was ein Wunder sei, wieviel von der Offenbarung angenommen

[33]) S. 108—111 [34]) S. 111—112. [35]) S. 113—115.

werden dürfe, worauf der Glaube an beide beruhe. Sie vermeinen der Vernunft einen Dienst zu leisten, wenn sie, so viel sich mit Anstand und Rücksicht tun läßt, von beiden auf die Seite schaffen. In Wirklichkeit verwirren sie ganz verschiedene Gesichtspunkte und bringen so die Religion unter die Anklage, der Summe der wissenschaftlichen Urteile und der Naturkenntnis zu widersprechen. Die Religion aber fordert diese verschrienen Begriffe nun zurück und wird dennoch die Ergebnisse der Wissenschaft unangetastet lassen[36]).

Was ist denn ein Wunder? Eine Begebenheit, die in unmittelbarer Beziehung zu dem Unendlichen als eine Handlungsweise des Universums angeschaut werden kann. Je religiöser also jemand ist, desto mehr Wunder wird er sehen. „Mir ist alles Wunder." Was heißt Offenbarung? Eine jede ursprüngliche und neue Anschauung des Universums ist eine solche. Was bedeutet Eingebung? Freie Handlung, die eine religiöse Tat wird, Ausdruck eines religiösen Gefühles, der sich mitteilt. Was ist Weissagung? Jedes Antizipieren der andern Hälfte einer religiösen Begebenheit, wenn die eine gegeben ist. Was sind Gnadenwirkungen? Alle religiösen Gefühle sind übernatürlich, weil sie durch das Unendliche unmittelbar gewirkt sind, alle also Gnadenwirkungen[37]).

Diese Begriffe bezeichnen daher nicht einmalige Begebenheiten, sondern das Bewußtsein des religiösen Menschen von dem, was in ihm geschieht, wofern er nur wirklich religiös ist. Wer nicht eigene Wunder sieht, in wessen Innern nicht eigene Offenbarungen aufsteigen, wer nicht hier und da mit der lebendigsten Überzeugung fühlt, daß ein göttlicher Geist ihn treibt und daß er aus heiliger Eingebung redet und handelt, der hat keine Religion. Nachdenken und nachfühlen wollen ist ein harter und knechtischer Dienst. Das Bedürfnis eines Mittlers soll nur ein vorübergehender Zustand sein. Jede heilige Schrift ist nur ein Denkmal, daß ein großer Geist da war, der nicht mehr da ist[38]).

9. Der Glaube an Gott und eine persönliche Fortdauer nach dem Tode wird gegenwärtig in der Regel als das Wesen der Religion ausmachend angesehen; er ist aber in Wirklichkeit überhaupt gar kein notwendiger Bestandteil derselben.

„Religion haben heißt das Universum anschauen, und auf der Art, wie Ihr es anschauet, auf dem Prinzip, welches Ihr in seinen Handlungen findet, beruht der Wert Eurer Religion." Auf jeder Stufe dieser Anschauung kann der Gedanke Gottes sich bilden; auf der höchsten kann er fehlen; so ergibt sich, daß eine Religion ohne den Gedanken Gottes gedacht werden

[36]) S. 116, 117. [37]) S. 117—119. [38]) S. 119—122.

kann, die höher steht als eine andere mit diesem. Die Anschauung des Universums als eines Chaos im Fetischismus, seine Anschauung als einer Vielheit ohne Einheit im Polytheismus stehen niedriger als die einer Totalität, mag diese letztere nun den Gedanken Gottes bilden oder nicht. Ob sie ihn aber bildet, das wird allein durch die Richtung der Phantasie bestimmt. Nun kann jede von diesen Betrachtungsweisen des Universums sich in sich genügen lassen oder sie kann zu einer Personifikation des Geistes des Universums voranschreiten, gemäß der Weise, wie das Universum ihr erscheint. Die Richtung der Phantasie, dieses Höchsten und Ursprünglichsten im Menschen, das uns die Welt wie die Gottheit schafft, entscheidet, ob dieser weitere Schritt vollzogen wird. „Hängt Eure Phantasie an dem Bewußtsein Eurer Freiheit, so daß sie es nicht überwinden kann, dasjenige, was sie als ursprünglich wirkend denken soll, anders als in der Form eines freien Wesens zu denken, wohl, so wird sie den Geist des Universums personifizieren, und Ihr werdet einen Gott haben; hängt sie am Verstande, so daß es Euch immer klar vor Augen steht, Freiheit habe nur Sinn im einzelnen und fürs einzelne, wohl, so werdet Ihr eine Welt haben und keinen Gott." [39]) Die Anschauung von freiem, bewußtem, göttlichem Wesen und die Anschauung des Universums sind auf jeder Stufe der Religion nebeneinander; und der Wert einer religiösen Anschauungsweise wird durch die Stufe bestimmt, nicht durch diese Richtung der Phantasie innerhalb derselben. „Sollte nicht Spinoza ebensoweit über einem frommen Römer stehen, als Lukrez über einem Götzendiener?" So haben denn auch die wahrhaft religiösen Menschen mit großer Gelassenheit das, was man Atheismus nennt, neben sich gesehen, und es hat immer etwas gegeben, was ihnen irreligiöser erschien als dieses. Göttliches Leben und Handeln bleibt uns ja gewiß, und auch der handelnde Gott der Religion kann uns weder die Glückseligkeit verbürgen noch zur Sittlichkeit reizen [40]).

Geradezu irreligiös aber ist die Sehnsucht der meisten Menschen nach Unsterblichkeit. Wer Religion hat, möchte aufgehen in das Unendliche; sie aber sträuben sich dagegen, wollen nichts sein als sie selber. Die Religion ist auf ein Universum jenseits und über der Menschheit gerichtet; sie aber möchten ihre Menschheit über diese Welt hinaus mitnehmen, und streben höchstens nach schärferen Augen und besseren Gliedmaßen. Über der Sucht nach einer Unsterblichkeit, die keine ist, verlieren sie die, welche sie haben könnten, und das sterbliche Leben dazu mit Gedanken, die sie vergeblich ängstigen und quälen. „Wenn Ihr mit dem Universum, so viel Ihr hier davon findet, zusammengeflossen seid, und eine größere und heiligere Sehn-

[39]) Ich hebe hier die polemische Beziehung auf Jacobis Theorie hervor.
[40]) S. 123—130.

sucht in Euch entstanden ist, dann wollen wir weiter reden über die Hoffnungen, die uns der Tod gibt, und über die Unendlichkeit, zu der wir uns durch ihn unfehlbar emporschwingen." „Mitten in der Endlichkeit eins werden mit dem Unendlichen und ewig sein in einem Augenblick, das ist die Unsterblichkeit der Religion." [41])

3. Die Bildung zur Religion.

1. Das gegenwärtige Zeitalter hemmt gewaltsam die Ausbildung der religiösen Anlage. Es unterdrückt den Sinn, d. h. das Erblicken des Ganzen, des Eigentümlichen, des Was und Wie in den Erscheinungen. Aus der Berührung des Sinns mit dem Universum entsteht Religion. Und das Zeitalter sperrt den Sinn von den großen Durchblicken zum Unendlichen ab, dergleichen die materielle Grenzenlosigkeit, Geburt und Tod sind.

Die Ausbildung der religiösen Anlage, durch die gegenwärtige Erschütterung aller Weltverhältnisse zurückgehalten, ist ohnehin auch in den glücklichsten Zeiten schwer und selten. Denn Vorstellungen kann man wohl mitteilen; aber man kann nicht bewirken, daß jemand die hervorbringe, welche man will. Auf den Mechanismus des Geistes kann man wohl wirken; aber in seine Organisation, diese geheiligte Werkstätte des Universums kann man nicht eingreifen. Und doch muß aus dieser entspringen, was als ein beständiger Trieb im menschlichen Geiste walten soll. So ist Religion so wenig lehrbar als Kunstgefühl oder Sittlichkeit [42]).

Die religiöse Anlage ist angeboren. Die beiden Elemente der Religion sind Sinn und alsdann Berührung desselben mit dem Universum. Beiden Elementen hemmt das Zeitalter die Entwicklung. Der Sinn strebt den ungeteilten Eindruck von etwas Ganzem zu erfassen; er will das Was und Wie anschauen, jedes in seinem eigentümlichen Charakter erkennen. Nun stört überall die lärmende Frage nach Ursachen und Zwecken die Entfaltung der sinnvollen Anschauung. An einem Endlichen, an einem kleinen Punkte desselben wird das Auge festgehalten. Und so kommt es, daß das

[41]) S. 130—133. Deutlicher als in dieser Stelle wird die Fortdauer der gegebenen Einzelindividualität verneint S. 52: „Geraubt hat der Mensch das Gefühl seiner Unendlichkeit und Gottähnlichkeit, wenn er nicht auch seiner Beschränktheit sich bewußt wird, der Zufälligkeit seiner ganzen Form, des geräuschlosen Verschwindens seines ganzen Daseins im Unermeßlichen." Und Monologen 66: „Es schlägt die Stunde, der Unendlichkeit sich wieder zu geben und in ihren Schoß zurückzukehren aus der Welt" (Welt aber heißt in der ersten Ausgabe der Monologen die Sphäre der Wechselwirkungen, des Handelns und Leidens der Individualgeister). [42]) S. 134—143.

Gegengewicht gegen die Religion in dem gegenwärtigen Zustande nicht die Zweifler, die Spötter, die Sittenlosen sind — vielmehr die verständigen und praktischen Menschen [43]).

Der Sinn erscheint als Sehnsucht nach dem Wunderbaren und Übernatürlichen in jugendlichen Gemütern; sie suchen etwas, was über die äußeren Erscheinungen und ihre Gesetze hinausreicht. „Wie sehr auch ihre Sinne mit irdischen Gegenständen angefüllt werden: es ist immer, als hätten sie außer diesen noch andere, welche ohne Nahrung vergehen müßten." Sie suchen dies über die sinnliche Erscheinung Hinausreichende in Dichtungen von überirdischen Wesen und unerklärbaren Begebenheiten. Hier liegt eine Täuschung, die natürlich ist, die ganze Völker und Schulen der Weisheit teilen; das Unendliche wird jenseits des Endlichen gesucht. Diese Täuschung fand ehedem ruhige Duldung, ja Nahrung. Die Religion wuchs mit einem metaphysischen Irrtum groß, der leicht verbessert werden konnte. Jetzt wird dieser Hang gewaltsam unterdrückt. Moralische Erzählungen, Begriffe jener gemeinen Dinge, die dem Kinde längst bekannt genug sind, werden an die Stelle jener Dichtungen geschoben. Keine ruhige, hingegebene Beschauung wird mehr an ihnen geduldet. Jeder Moment soll von einer zweckmäßigen Beschäftigung erfüllt sein [44]).

Die Religion entsteht in der Berührung des Sinns mit dem Universum. Soweit sich nun der Sinn trotz aller Mißhandlungen erhält, wird er von der Anschauung des Universums abgelenkt, in den Schranken des bürgerlichen Lebens festgehalten. Es gibt in dem Verhältnisse des Menschen zu dieser Welt gewisse Übergänge in das Unendliche, Durchblicke, an denen jeder vorübergeführt wird, damit sein Sinn den Weg zum Unendlichen finde. Geborenwerden und Sterben sind solche Momente, bei deren Wahrnehmung es uns nicht entgehen kann, wie unser eigenes Ich überall vom Unendlichen umgeben ist, und die in uns eine stille Sehnsucht und eine heilige Ehrfurcht erregen. Das Unermeßliche der sinnlichen Anschauung ist eine Hindeutung wenigstens auf eine andere und höhere Unendlichkeit. Diese Durchblicke verdecken sie durch ihre schlechten philosophischen Karikaturen. Selbst der Tod gibt ihnen eine Gelegenheit, einige junge Leute für den Hufeland zu gewinnen [45]).

2. Aus dieser Lage erklärt sich die Gestalt des gegenwärtigen religiösen Lebens, die Tatsache, daß es keine großen Repräsentanten der Religion mehr unter uns gibt.

In der väterlichen eudämonistischen Politik, wie sie dem rohen Despotismus folgte, sind wir alle aufgewachsen. Die Anlage der Religion blieb

[43]) S. 144, 145, 148, 149. [44]) S. 145—148. [45]) S. 148—154.

in ihrer Entwicklung bei uns allen hinter den andern Anlagen zurück, und aus der sklavischen Verehrung des Nützlichen ist eine neue Barbarei erwachsen; das nach den utilistischen Grundsätzen erzogene Geschlecht hat im Staate den leitenden Einfluß erlangt, und durch den falschen Schein des Philanthropismus auch in der öffentlichen Meinung [46]).

So konnte sich die Religion nirgend mit voller Kraft, sie mußte sich überall im stärksten Oppositionsgeist gegen die herrschende Richtung herausarbeiten. Demgemäß zeigt das Zeitalter zwei Gestalten des religiösen Sinnes. Phantastische Naturen erkannten in der Religion eine Verbündete ihres Hasses gegen die Verstandesaufklärung, aber sie suchten in ihr nur die Unendlichkeit und Allgemeinheit des schönen Scheins, und ihre Leichtfertigkeit hatte nur Anfälle von Religion wie von Kunst und Philosophie. Der tiefere religiöse Sinn aber wandte sich der inneren Welt zu, in der zuerst die Verstandeserklärung und ihr Ergebnis, die rationale Psychologie, der Anschauung wieder weichen mußten, und erschien ganz in sich selber gekehrt. So ist seine Mystik nicht jene große, kräftige, von heroischer Einfalt und stolzer Weltverachtung, die aus freiem Entschluß die Augen gegen die Welt verschließt, weil sie in sich selber den Grundriß des Ganzen entdeckt. Diese jetzige Mystik verschließt sich vielmehr gegen die Welt aus Unbekanntschaft mit ihr, aus Unvermögen, diese alte Finsternis zu durchdringen; sie zürnt mit dem Zeitalter. Oder wenn sie sich in größerer Kraft der Welt zuwendet, muß sie, durch ihre Beschränkung unfähig, den großen Sinn derselben aufzufassen, zügellosen Phantasien hingegeben sich selber vernichten. Daher ist auch dieser höchste religiöse Charakter inmitten unserer religiösen Zustände nur ein Opfer, aber kein Held [47]).

So ist die Religion wie zerstückt, zerstreut. Es gibt viele, die den frischesten Duft des jungen Lebens in Sehnsucht nach dem Ewigen ausatmen, spät erst, vielleicht nie ganz von der Welt überwunden werden. Es gibt keinen, dem nicht einmal wenigstens der hohe Weltgeist einen jener tiefdringenden Blicke zugeworfen hätte, die das niedergesenkte Auge fühlt, ohne sie zu sehen. Aber die Heroen der Religion sind verschwunden, die heiligen Seelen, die man ehedem sah, denen sie alles ist [48]).

3. Und doch wird dieselbe Lage der gegenwärtigen Kultur, die diese tiefe Zerrüttung hervorbrachte, auch eine Wiederherstellung des religiösen Geistes möglich machen.

Die verständige und praktische Erziehung, die der mechanischen gefolgt war, ist selber wieder mechanisch geworden, und so wird sie einer reineren Idee von der Heiligkeit des kindlichen Alters Platz machen; die anschauende

[46]) S. 155, 156. [47]) S. 156—161. [48]) S. 161, 162.

Kraft wird wieder von ihrem ganzen Reich Besitz nehmen; und dann wird das Ergebnis der früheren Richtung heilsam mit dem neu Erstrebten zusammenwirken. Denn wenn jene, des fruchtlosen enzyklopädischen Umherfahrens müde, darauf drang, daß jeder etwas Bestimmtes mit ganzer Seele wolle, so muß dies gerade, falls nur die anschauende Kraft nicht zerstört wird, das Bedürfnis freier Anschauung und die liberale Anerkennung aller übrigen Richtungen fördern und die Religion so vorbereiten [49]).

Die Anschauung wendet sich in sich selber oder auf die Außenwelt; wo sie beides verknüpft, wird sie künstlerisch schaffend. Von jeder dieser Richtungen aus gibt es einen eigenen Weg zur Religion. Es erscheint als das Schwerste, zu erkennen, wie der künstlerische Sinn für sich allein in Religion übergeht. Auch die Vergangenheit gibt keine Aufklärung über diese Frage. Auf dem Wege der abgezogensten Selbstanschauung suchte der uralte morgenländische Mystizismus das Universum. Von der Anschauung der Welt ging dann jede Religion aus, deren Schematismus der Himmel oder die organische Natur war. Aber von einer herrschenden Kunstreligion gibt es keine Kunde. Wann dagegen der Kunstsinn jenen beiden Arten der Religion sich näherte, überschüttete er sie jedesmal mit neuer Schönheit und Heiligkeit. So ward durch die älteren Dichter und Weisen der Griechen die Naturreligion in eine fröhlichere Gestalt umgewandelt. So erhob der göttliche Plato die heilige Mystik auf den höchsten Gipfel der Göttlichkeit und der Menschlichkeit. Heute stehen Religion und Kunst nebeneinander wie zwei befreundete Seelen, denen ein freundlicher Austausch immer auf den Lippen schwebt und die doch ihre innere Verwandtschaft noch nicht verstehen. Und zugleich erscheinen die Selbstanschauung und die Anschauung des Universums, die zwei großen Ausgangspunkte aller Religion, durch die Verstandesaufklärung verwirrt. Die Aufgabe ist, beide miteinander zu verknüpfen; dann wird eine neue Zeit für die Religion beginnen; auf sie deutet der Fortschritt der Wissenschaften, der Philosophie wie der Physik. „Schon sehe ich einige bedeutende Gestalten eingeweiht in diese Geheimnisse aus dem Heiligtum zurückkehren, die sich nur noch reinigen und schmücken, um im priesterlichen Gewande hervorzugehen." [50])

4. Kirche und Priestertum.

Der verborgene Mittelpunkt dieser Rede ist in Schleiermachers Erinnerungen an die Brüdergemeinde: diese liegen seinem Kirchenideal zugrunde. Und damit tritt in die Reden ein neues Element. Man könnte aus dem von ihm entwickelten Wesen der Religion auch den Gedanken jenes

[49]) S. 162—165. [50]) S. 166—173.

allgemeinen Priestertums der Dichter und Seher, der Redner und Künstler folgern, dessen Ideal am Eingang der Reden steht [51]). Sein tiefes religiöses Leben, sein Beruf, sein praktischer Genius, seine Erinnerungen an die Brüdergemeinde bestimmen das andere Ideal von Priestertum und Kirche, das hier entwickelt wird. Es ist auch so noch höchst spiritualistisch, die Natur geschichtlicher Mächte verkennend, das Ideal eines Mystikers. Eine lange Bahn kirchlicher Erfahrungen lag noch vor ihm und sollte es umgestalten. Aber der Grundzug blieb.

1. Aus dem Wesen der religiösen Anschauungen und Gefühle folgt das Bedürfnis der religiösen Geselligkeit und eine Gemeinschaft, welche die ganze religiöse Welt als ein unteilbares Ganzes umfaßt: die triumphierende Kirche, deren Genossen nur in kleinen, verstoßenen Gemeinden auf bestimmtem Raum verbunden sind, sonst aber in unsichtbarer Gemeinschaft leben.

Die Abneigung der Aufklärer gegen die Religion gipfelt in ihrem Haß gegen die Kirche. In dieser wird der religiöse Krankheitsstoff, den sie fürchten, verbreitet, in ihr werden die Sonderbarkeiten der Religion, die sie verachten, zu einem geistlosen Mechanismus fixiert. So lieben sie, den Kirchen einen großen Teil von den traurigen Schicksalen der Menschheit schuld zu geben. Wir lassen alle ihre Beschuldigungen dahingestellt; aus dem Wesen der Religion schaffen wir ganz neu den Begriff der religiösen Gemeinschaft [52]).

Was der Mensch in sich hervorgebracht hat, muß er mitteilen, sich vor sich selber zu legitimieren, daß ihm nichts als Menschliches begegnet sei. Dies Bedürfnis ist streng zu unterscheiden von der Begierde, jeden sich ähnlich machen, die eigenen Ergebnisse ihm aufdringen zu wollen. Es bezieht sich auf alle unsere Anschauungen und Gefühle. Es ist aber ganz unwiderstehlich gegenüber den mächtigsten aller Empfindungen, den religiösen. Hier möchte jeder die Schwingungen des eigenen Gemüts auf andere fortpflanzen; dem Bedürfnis der Mitteilung begegnet hier ein ebenso gewaltiges, zu vernehmen; denn die Unendlichkeit des Gegenstandes erfüllt jeden mit dem Gefühl der Unfähigkeit, selbst ihn zu erschöpfen, und mit dem Bedürfnis, eine Ergänzung zu suchen [53]).

Aber religiöse Mitteilung kann nicht wie wissenschaftliche in Büchern gesucht werden. Die einförmigen Zeichen fassen nicht das ganze Gefühl in sich. Daher flüchtet die Religion sich in die bloßen Buchstaben nur, wenn sie aus dem Leben vertrieben wird. Und zwar ist es ein richtiger Instinkt, der

[51]) Reden S. 11. [52]) S. 174—176. [53]) S. 177—179.

diese Mitteilungen von Gott und göttlichen Dingen aus dem gewöhnlichen Gespräch, auch dem freundschaftlichen, verbannt. Sie lassen sich nicht mit Scherz und Witz paaren, in kleinen Brosamen einander zuwerfen, in raschem Wechsel von Fragen und Antworten erledigen. Sie bedürfen des großen Stils. Und so entsteht eine Gesellschaft, die dieser Mitteilung besonders gewidmet ist, in der sie erscheint, ausgestattet mit der Fülle und Kraft menschlicher Rede, die ihr ziemt, von allen Künsten begleitet, die der Rede beistehen können [54]).

„Ich wollte, ich könnte Euch ein Bild machen von dem reichen, schwelgerischen Leben in dieser Stadt Gottes, wenn ihre Bürger zusammenkommen, voll eigener Kraft, welche ausströmen will ins Freie. Wenn einer hervortritt vor den übrigen, ist es nicht ein Amt oder eine Verabredung, die ihn berechtigt, nicht Stolz oder Dünkel, der ihm Anmaßung einflößt: es ist eine freie Regung des Geistes, Gefühl der herzlichsten Einigkeit jedes mit allen in der vollkommensten Gleichheit, gemeinschaftliche Vernichtung jedes Zuerst und Zuletzt in aller irdischen Ordnung." „Heilige Mysterien, nicht nur bedeutungsvolle Embleme, sondern recht angesehen natürliche Andeutungen eines bestimmten Bewußtseins und bestimmter Empfindungen werden so erfunden und gefeiert, gleichsam ein höheres Chor, das in seiner eigenen erhabenen Sprache der auffordernden Stimme antwortet." „Eine Musik ist unter den Heiligen, die zur Rede wird ohne Worte, zum bestimmten verständlichsten Ausdrucke des Innersten." „So unterstützen sich und wechseln die Töne des Gedankens und der Empfindung, bis alles gesättigt ist und voll des Heiligen und Unendlichen." [55])

Diese Gemeinschaft wird von keinem der Vorwürfe getroffen, welche man gegen die Kirche zu richten pflegt. In ihr ist kein Gegensatz von Priestern und Laien als Personen, nur ein Unterschied des Zustandes und der Verrichtungen, keine tyrannische Aristokratie, kein Geist der Zwietracht und der Spaltungen. In ihr erwachsen nicht Sekten aus den verschiedenen Graden, Sinnesarten und Richtungen der Religion: denn die Verschiedenheiten religiöser Anschauung gehen hier mit so leisen Übergängen ineinander über, daß nirgend ein eigenes Individuum, eine besondere Gestalt der Religion sich isolieren kann; viele von der niedrigeren Stufe sind durch die Ahnung eines Besseren mit den übrigen verbunden; viele von einer bestimmten Sinnesart verstehen auch die der andern; überall aber erfüllt die Religion mit der unbeschränkten Universalität des Sinnes, der die ganze religiöse Welt als ein unteilbares Ganzes erscheint. Wilde Bekehrungssucht ist hier nicht zu finden; denn diese religiöse Gemeinschaft beruht auf der gegenseitigen Mit-

[54]) S. 179—181. [55]) S. 181—183.

teilung ganz verschiedener Gestalten der Religion, und wahrhafte Religion läßt jede andere Gestalt neben sich gelten. Erst wenn ein einzelner, aus dieser Gemeinschaft herausgerissen, in seiner Umgebung Religion zu erregen sich getrieben fühlt, tritt eine religiöse Geschäftigkeit hervor, die doch nur die fromme Sehnsucht nach der Heimat ist[56]).

Und diese religiöse Gemeinschaft ist nicht ein bloßes Ideal, sondern Wirklichkeit. Freilich besteht sie weder in einer der vorhandenen Kirchen noch überhaupt in sichtbarer Gestalt. Sie ist die triumphierende Kirche. Es sind wenige, die sich durch Bildung und Kraft zu Mitgliedern derselben erhoben haben. Sie sind durch weite Räume getrennt. Sie sind in keiner Kirche versammelt. „Vielleicht ist sogar nur in einzelnen abgesonderten, von der großen Kirche gleichsam ausgeschlossenen Gemeinheiten etwas Ähnliches in einem bestimmten Raume zusammengedrängt zu finden." Aber alle wahrhaft Religiösen lebten in dieser Gemeinschaft, und sie wußten alle, was man gewöhnlich Kirche nennt, sehr nach seinem Wert, das heißt aber nicht sonderlich hoch, zu schätzen[57]).

2. Von dieser Gemeinschaft unterscheiden wir die vorhandene Kirche. Sie entsprang aus dem wahren Bedürfnis, zur Religion zu erziehen. Aber dies Bedürfnis hätte zur Gründung kleiner Gemeinschaften führen müssen. Die Einmischung des Staates hat diese naturgemäße Form der erziehenden religiösen Gemeinschaften verhindert und so die kirchliche Entwicklung gestört.

Die vorhandene Kirche ist eine Vereinigung solcher, welche die Religion erst suchen, und ist demnach jener vollendeten Gemeinschaft in fast allen Stücken entgegengesetzt. Hier wollen alle empfangen, nur einer soll geben. Denn auch die Besten bringen nicht Religion, sondern nur einigen Sinn dafür mit. Wenn das Leben zuweilen auch den schwächsten religiösen Sinn bewegt und nun ein Verlangen nach Religion hervortritt, dann erscheinen diese Bedürftigen, unfähig selber, was sie bewegt, gelassen und genau zu betrachten, da es immer wieder ihren praktischen Trieb mit anregt, in der Kirche und suchen dort Hilfe. Es geschieht in der Regel, daß sie mit dem hier empfangenen Eindruck, der doch auch nur wieder eine flüchtige Erscheinung war, ihr Bedürfnis befriedigt finden. Und würde wirklich eine selbsttätige Religion in ihnen hervorgerufen, dann müßten sie ja diese Kirche, in der sie nur passive Laien sind, verlassen und einen Kreis suchen, in dem sie auf andere wirken könnten. Denn man verharrt darin nur, weil man keine Religion hat und solange man keine hat. Sie würden zugleich gerade die indi-

[56]) S. 183—190. [57]) S. 190—192.

viduelle religiöse Anschauung dessen, der ihnen Religion vermitteln soll, begehren, nicht, wie ihre Gewohnheit ist, gleichförmige Abstraktionen. Sie würden die symbolischen Handlungen der Religion als den vollstimmigen Schlußchor ansehen, in den die kunstreiche Einzeldarstellung zurücktritt, nicht als einen selbständigen Akt[58]).

Und doch ist die Kirche, wie sie eben ist, notwendig. Wie jede menschliche Angelegenheit bedarf die Religion Veranstaltungen für Schüler und Lehrlinge. Es wäre unmöglich, aus dieser Gesellschaft den Sektengeist ganz auszutreiben; wo religiöse Meinungen als Methode gebraucht werden, zur Religion zu gelangen, wo demnach Systeme auf Autorität angenommen werden, da muß er walten und wird gerade in der systematischen Religion am stärksten sein. Es wäre unmöglich, aus ihr einen an der Grenze der Superstition stehenden Glauben, ein Haften an Gebräuchen, den Unterschied von Priestern und Laien ganz zu beseitigen. Ja selbst darin wird das Ideal unerreichbar bleiben, daß Mitglieder der wahren Kirche in jeder äußeren verkündeten und regierten. Hier erscheint aber noch ein besonderes, aus dieser Natur der äußeren Kirche nicht folgendes Übel[59]).

Die Einmischung des Staates hat diese äußere Kirche verderbt. Jede neue Offenbarung gewinnt sich echt religiöse Gemüter, aber das lebendige Feuer teilt Tausenden auch den falschen, oberflächlichen Schein einer inneren Glut mit. Hier beginnt das Verderben. Nach dem ersten Rausch der Begeisterung sinken diese zurück, mitleidig stimmen sich die wahrhaft Ergriffenen zu ihnen herab, und so nimmt Religion und religiöse Gemeinschaft eine unvollkommene Gestalt an. Sich selber überlassen, hätte dieser Zustand zu einer Ausscheidung der wahren Kirche geführt; deren Glieder würden alsdann nach freier Wahl Verstehende um sich gesammelt haben. Eine große Zahl kleiner Gesellschaften von unbestimmten Grenzen wäre entstanden. In ihnen wäre das goldene Zeitalter der Religion angebrochen. Aber die Einmischung des Staates ward das Verderben der Kirche. Die Häupter des Staates und die Politiker brachten ihre Eitelkeit mit in die Versammlungen, und sie nahmen die Ehrfurcht vor den Dienern der Heiligtümer mit in ihre Paläste zurück. „Ihr habt Recht, zu wünschen, daß nie der Saum eines priesterlichen Gewandes den Fußboden eines königlichen Zimmers möchte berührt haben; aber laßt uns nur wünschen, daß nie der Purpur den Staub am Altar geküßt haben möchte; wäre dies nicht geschehen, so würde jenes nicht erfolgt sein." So oft ein Fürst eine Kirche mit Korporationsrechten begabte, war dies die Einleitung zu ihrem Verderben. Diese Taktik verkettete unzertrennlich, was einander fremd war, fixierte Glaubensartikel

[58]) S. 192—198. [59]) S. 199—205.

und Formen und schloß die Mitglieder der wahren Kirche von der Leitung eines Ganzen aus, das nun anderer Gaben bedurfte als des religiösen Gemüts. Unwürdige Menschen traten an die Stelle dieser Begeisterten, und unter ihrer Leitung schlich sich ein, was am meisten dem Geiste der Religion widersprach. Die so umgestaltete Kirche belehnte nun der Staat mit der Aufsicht der Erziehung, mit dem Unterricht in den Gesinnungen, deren er zur Aufrechterhaltung seiner Gesetze bedarf. Und dafür ward sie, als wäre sie eine von ihm erfundene und eingesetzte Anstalt, seiner Leitung untergeordnet, mit seinen Aufträgen bei der Regelung der bürgerlichen Ordnung belastet [60]).

3. Bis die Trennung der Kirche vom Staate herbeigeführt ist, muß der Geistliche wirken durch die Verkörperung des wahren Priestertums in seiner Person, der religiös begabte Laie muß in seiner Häuslichkeit Priester sein; wie denn dies, wenn erst die Sklaverei der materiellen Arbeit endet, das letzte Ziel aller religiösen Entwicklungen ist.

Der gegenwärtige Zustand ist unhaltbar; es gilt, die wahre Gestalt der äußeren Kirche durch ihren Zweck zu bestimmen. Es ist ihr Zweck, allen, die Sinn für die Religion haben, so viel Religion zu zeigen, daß dadurch ihre Anlage für diese entwickelt werde. Damit dies möglich werde, darf der Staat nicht nach seinen Gesichtspunkten die Lehrer der Religion auswählen; diesen dürfen ihre Gemeinden nicht, wie die Häuser nebeneinander stehen und nach Polizeilisten, zugeteilt werden, sondern nach einer gewissen Ähnlichkeit der religiösen Fähigkeit und Sinnesart; der religiöse Beruf und die Aufgabe eines im Dienste des Staates stehenden Moralpredigers müssen gesondert, der Zufall, daß beides in einer Person sich vereinigt, darf nicht zum Gesetz gemacht werden. Alles in allem: die gegenwärtige Verbindung von Staat und Kirche muß gelöst werden. „Hinweg also mit jeder solchen Verbindung zwischen Kirche und Staat! Das bleibt mein catonischer Ratsspruch bis ans Ende oder bis ich es erlebe, sie wirklich zertrümmert zu sehen." Unter den Lehrern soll dann keine Brüderschaft bestehen, keine Organisation, zwischen Lehrer und Gemeinde kein festes Band; die Mission des Geistlichen soll ein Privatgeschäft sein, der Tempel, in dem seine Rede vernommen wird, ein Privatzimmer, vor ihm eine Versammlung und keine Gemeinde [61]).

Dies ist die Lösung. Dagegen führen immer neue Zerteilungen der Kirche eine solche nicht herbei. Ist doch die Kirche eine Polypennatur, und aus jedem ihrer Stücke wächst dasselbe Ganze wieder hervor. Eine größere Anzahl solcher Kirchenindividuen ist um nichts besser als eine kleine; die scharfen Grenzen der Einzelkirchen selber müssen aufgehoben werden.

---

[60]) S. 205—218. [61]) S. 218—225.

Die Mittel, durch welche diese Aufhebung der Staatskirche sich vollziehen wird, sind in der Hand der Zukunft. Vielleicht geschieht es nach einer großen Erschütterung, wie die in Frankreich war, oder durch eine gütliche Übereinkunft; vielleicht wird der Staat einmal andere Gründungen dulden [62]).

Bis das geschieht, sind alle heiligen Seelen unter dem Druck der gegenwärtigen Lage. Sie werden wenig durch Rede zu bewirken vermögen, da man die Erfüllung ihres moralischen Berufs in dieser erwartet. Sie werden vor allem durch ein priesterliches Leben den Geist der Religion verkünden müssen. „Wenn ihr ganzes Leben und jede Bewegung ihrer inneren und äußeren Gestalt ein priesterliches Kunstwerk ist, so wird vielleicht durch diese stumme Sprache manchen der Sinn aufgehen für das, was in ihnen wohnt." „Was soll ich aber denen sagen, welchen Ihr, weil sie einen bestimmten Kreis eitler Wissenschaften nicht durchlaufen haben, das priesterliche Gewand versagt? Sie mögen sich genügen lassen an dem priesterlichen Dienst ihrer Hausgötter. Dies Priestertum war das erste in der heiligen und kindlichen Vorwelt, und es wird das letzte sein, wenn kein anderes mehr nötig ist. Ja, wir warten am Ende unserer künstlichen Bildung einer Zeit, wo es keiner andern vorbereitenden Gesellschaft für die Religion mehr bedürfen wird als der frommen Häuslichkeit. Jetzt seufzen Millionen von Menschen beider Geschlechter und aller Stände unter dem Druck mechanischer und unwürdiger Arbeiten. Das ist die Ursache, warum sie den freien und offenen Blick nicht gewinnen, mit dem allein man das Universum findet. Es gibt kein größeres Hindernis der Religion als dieses, daß wir unsere eigenen Sklaven sein müssen; denn ein Sklave ist jeder, der etwas leisten muß, was durch tote Kräfte sollte bewirkt werden können. Das hoffen wir von der Vollendung der Wissenschaften und Künste. Dann erst wird jeder Mensch ein Freigeborener sein; über keinem hebt sich der Stecken des Treibers, und jeder hat Ruhe und Muße, in sich die Welt zu betrachten. Nur für die Unglücklichen, denen es daran fehlte, deren Organen die Kräfte entzogen waren, welche ihre Muskeln in seinem Dienst unaufhörlich verwenden mußten, war es nötig, daß einzelne Glückliche auftraten und sie um sich her versammelten, um ihr Auge zu sein und ihnen in wenigen flüchtigen Minuten die Anschauungen eines Lebens mitzuteilen." [63])

Alsdann erst wird die erhabene Gemeinschaft wahrhaft religiöser Gemüter sich überallhin ausbreiten. Sie sind untereinander eine Akademie von Priestern, denn die Religion ist ihnen eine Kunst und ein Studium; ein Chor von Freunden, denn jeder weiß, daß auch er ein Teil und Werk des Universums ist; ein Kreis von Brüdern, denn ihr Sinn und Verstehen

[62]) S. 225—227. [63]) S. 227—232.

ist innigst verschmolzen. „Habt Ihr etwas Erhabneres gefunden in einem andern Gebiet des menschlichen Lebens oder in einer andern Schule der Weisheit, so teilt es mir mit; das Meinige habe ich Euch gegeben.“ [64])

5. Die Religionen.

Es gilt, in den Religionen die Religion zu entdecken, die Züge ihrer himmlischen Schönheit in dem, was endlich, irdisch, verderbt, in oft dürftiger Gestalt erscheint.

1. Die unendliche Religion individualisiert sich in den einzelnen religiösen Gestaltungen, den positiven Religionen, gleichwie das unendliche Universum, ihr Gegenstand, in eigentümlichem, verschieden bestimmtem Einzeldasein sich offenbart. Daher muß die Religion in diesen positiven Gestalten angeschaut werden, nicht in der sogenannten natürlichen Religion, in der sie ihrer eigentümlichen echten starken Züge beraubt ist. Diese Einzelgestalten müssen, wie das Universum selber, mit Religion angeschaut werden, damit mitten in der Entartung ihr wahres Wesen erblickt werde.

Gegenwärtig trifft die Sonderung der Kirchen und die Sonderung der Religionen scheinbar zusammen. Ist nun die erstere verurteilt, der Gedanke eines ungeteilten Ganzen der religiösen Gemeinschaft, in dem alle bestimmten Grenzen sich verlieren, gefaßt worden, so soll daraus nicht die bestimmungslose umfassende Einheit der Religionen selber gefolgert werden. Vielmehr soll die wahre Kirche eine alle möglichen Religionen umfassende Gemeinschaft sein, damit in ihr jeder die ihm fremden Gestalten der Religion anschaue, die ihm entsprechende Gestalt der Religion finde. Religion ist unendlich. Sie ist daher, wie jede unendliche Kraft, nur in der Mannigfaltigkeit eigentümlicher, geschiedener Gestalten. Als ein Unendliches hat sie nur in der Individualisation Dasein. Niemand besitzt sie ganz, auch kann nicht die des einen wie eine Fortsetzung der des andern gedacht werden. Nicht seine eigene Form derselben wollen, sondern die wechselnden Gestalten anschauen, das heißt die Religion religiös betrachten [65]).

Diese Individualgestalten, als positive Religionen, werden gehaßt; dagegen findet die sogenannte natürliche Religion Duldung. Es ist begreiflich, daß diejenigen, denen die Religion überhaupt zuwider ist, etwas lieben was eben nicht mehr Religion ist, nicht mehr ihre eigenartigen Züge trägt. Wenn sie die positiven Religionen mit Vorwürfen überhäufen, daß sie voll sind von dem, was nicht Religion ist, daß jede ihr Eigentümliches für das

[64]) S. 232—234. [65]) S. 235—242.

Höchste erklären möchte, daß sie im Gegensatz zur Natur der wahren Religion beweisen, widerlegen, streiten, so kommt der größte Teil dieses Verderbens auf deren Rechnung, welche die Religion aus dem Innern des Herzens hervorgezogen haben in die bürgerliche Welt; der religiöse Blick ergreift das Ewige selbst inmitten der Verderbnis; hier zeigt sich, daß auch die toten Schlacken einst glühende Ergießungen des inneren Feuers waren[66]).

2. Demgemäß ist jede wahrhafte Religion ein Individuum. Als ein solches kann sie nicht aus dem Begriff der Religion vermöge einer Aufstellung von Arten derselben oder von Vorstellungsweisen abgeleitet werden. Sie entspringt, indem der Wille eine Einzelanschauung des Universums als Mittelpunkt aus der Unendlichkeit der Anschauungen heraushebt. Sie besondert sich in dem einzelnen Religiösen. Im Gegensatz zu dieser ihrer individuellen Natur möchte die natürliche Religion als ein Allgemeines existieren: in sich ein Widerspruch.

Eine bestimmte Gestalt der Religion entspringt, indem eine Einzelanschauung des Unendlichen aus freier Willkür zum Mittelpunkt der ganzen Religion gemacht wird. Sie ist daher ein wahrhaftes Individuum[67]).

Der Einzelcharakter einer Religion wird nicht durch eine bestimmte Summe religiösen Stoffes oder eine bestimmte Summe religiöser Anschauungen und Gefühle bestimmt. Denn es sind von jeder Anschauung der Religion verschiedene Ansichten möglich, über deren Auswahl durch die Ausscheidung des Stoffs noch nichts festgestellt wird. Überhaupt können individuelle Erscheinungen nicht negativ durch bloße Ausscheidungen erfaßt werden. Gerade die bestimmte Summe des religiösen Stoffes ist schon in jedem Individuum zufällig und kann so unmöglich das bleibende Wesen der großen religiösen Individualgestaltungen bezeichnen. Dies wird durch den ewigen Streit darüber, was einer Religion wesentlich gehöre, bestätigt. Denken wir uns einen Ausschnitt aus der Unendlichkeit religiöser Anschauung einen Zusammenhang, der gerade diese Anschauungen und Gefühle verbände und die andern ausschlösse, so wäre dieser nicht eine Religion, sondern eine Sekte, „der irreligiöseste Begriff, den man im Gebiet der Religion kann realisieren wollen."

Der Einzelcharakter einer Religion kann ebensowenig durch die drei einzelnen Klassen von Weisen (Arten oder Grade), das Universum anzuschauen, als Chaos oder als elementare Vielheit oder als System, bestimmt werden. Diese Klassen des religiösen Anschauens bestimmen noch nicht die einzelne Gestalt. Auch der Gegensatz der Vorstellungsarten, des Pantheis-

[66]) S. 242—249. [67]) S. 249.

mus und Personalismus, schließt die in einer religiösen Individualgestalt gegebene bestimmte Beziehung der Anschauungen zueinander nicht auf. Man gelangt eben durch Gliederung eines Begriffes in seine Arten nicht zu dem Individuum [68]).

Eine Individualgestalt der Religion entspringt, indem alles in ihr auf eine einzelne Anschauung des Universums bezogen wird. Sie ist dann nur in der Totalität, also der Sukzession der Formen ganz vorhanden, die von diesem Mittelpunkt aus entworfen werden können. Sie bringt von ihrer Fundamentalanschauung aus alle Betrachtungsweisen des Universums zu sich in Beziehung. Sie ist eine Häresie im eigentlichen Sinne des Wortes, d. h. es ist die Ursache ihrer Entstehung, daß der Wille eine Anschauung als Mittelpunkt seiner Religion ergreift [69]).

So bildet sich ein Universum von Religionen. Bleibt auch die erste religiöse Ansicht, die einen Menschen ergriff, seine Fundamentalanschauung, so kann er doch innerhalb derselben, von ihr fortschreitend, sein religiöses Leben zu einem eigenen Individuum gestalten. Es ist ein Vorgang, ähnlich dem, wenn ein Teil des unendlichen Bewußtseins sich losreißt und ein neuer Mensch entsteht. In jedem, der die Geburtsstunde seiner Religion angeben, ihren Ursprung auf eine unmittelbare Einwirkung der Gottheit zurückführen kann, ist auch eine eigene und echte Religion. Und der Beobachter des religiösen Lebens wird überrascht durch die unerschöpfliche Mannigfaltigkeit dieser Formen, durch die abgesonderte Entwicklung des Religiösen im Menschen, durch den mächtigen Affekt, der sich hier zuweilen in einem sonst ruhigen Gemüte erhebt [70]).

Wie eintönig, ohne eigenen Pulsschlag und reale Organisation, doch auch ohne Sinn für Freiheit erscheint hiergegen die natürliche Religion! So oft man einen kräftigen religiösen Charakter für einen ihrer Anhänger ausgibt, erkennt tiefere Betrachtung in seiner angeblichen Vernunftreligion eigenartige, willkürliche und positive Züge. Die wirkliche natürliche Religion geht von keiner lebendigen Anschauung aus; sie möchte selbst den Glauben an Gott lieber vermöge einer Beweisführung besitzen; alles in ihr ist abstrakt, sie hat eine Vorsehung überhaupt, eine Gerechtigkeit überhaupt, eine göttliche Erziehung überhaupt. So gleicht sie jener Masse, die dünn und zerstreut zwischen den Weltsystemen schweben soll. Sie wartet auf ihre Existenz. Daher hat sie ihre Stärke in der Verneinung alles Positiven und Charakteristischen und somit des in ihr Wirklichen selber. Sie ist wie eine Seele, die sich gewaltsam wehren wollte, in die Welt zu kommen, weil sie eben nicht dieser und jener sein möchte, sondern ein Mensch überhaupt [71]).

---

[68]) S. 250—259. [69]) S. 259—261. [70]) S. 261—272. [71]) 272—279.

3. Die Grundanschauung des Christentums ist der Gegensatz zwischen dem Unendlichen und dem Endlichen und seine Vermittlung. Der Bestand des Christentums ist daher geknüpft an das ewige Bedürfnis dieser Vermittlung. Andrerseits liegt gerade in dieser Religion vermöge ihres Blickes auf die Reihe der Vermittlungen das Interesse, immer neue Formen der Religion neben sich hervorgehen zu sehen.

So richten wir unseren Blick auf die Einzelreligionen. Nicht die größeren geschichtlichen allein muß hier der religiöse Beobachter betrachten; die, welche nur von wenigen geteilt wurden, waren oft nicht weniger merkwürdig. Er muß das Göttliche in allen erfassen, unangesehen das unter den Bedingungen der Welt an sie gebrachte Verderben. Er sucht nach ihren Grundanschauungen. Zwei Verwechselungen sind, dem bisher Entwickelten gemäß, zu vermeiden. Die Grundanschauung darf nicht mit dem geheimnisvollen Vorgang selber verwechselt werden, in dem die Religion entsprang. Die beständige Erwähnung dieses Vorganges begleitet alle Äußerungen der Religion und gibt ihnen eine eigene Farbe; die wahrhaft Religiösen suchen ihn auf alle Weise zu verherrlichen, als die wohltätigste Wunderwirkung des Allerhöchsten. Aber das Wesen der Religion liegt nicht in ihm. Alsdann darf nicht allein für Religion gehalten werden, was sich in den religiösen Urkunden findet; diese enthalten ebensoviel Weltklugheit und Moral, Metaphysik und Poesie. Und endlich darf nicht, bei der Bestimmung des wahren Gehalts der Religion, was sich in bestimmte Lehrsätze einzwängen läßt, als ausschließlich religiöser Gehalt angesehen, gerade das ihr Eigentümliche als religiöser Buchstabe verschrien werden [72]).

Wenn so das wahre Wesen der religiösen Gestaltungen in ihm zum wahren Bewußtsein gelangt ist, mag der Religiöse (denn Religion kann nur durch sich selber verstanden werden) diese Gestalten zu erforschen unternehmen. Dies ist die Aufgabe eines Lebens. Für den vorliegenden Zweck scheint allein notwendig, für das Verständnis die leitenden Gesichtspunkte der systematischen Religionen, des „Allerheiligsten der Religion" aufzustellen [73]).

Der Judaismus ist lange eine tote Religion. Auch liegt seine Bedeutung nicht darin, daß er der Vorläufer des Christentums gewesen wäre. „Ich hasse in der Religion diese Art von historischen Beziehungen; ihre Notwendigkeit ist eine weit höhere und ewige, und jedes Anfangen in ihr ist ursprünglich." Aber er war ein Individuum von eigener, schöner Kindlichkeit des Charakters, die nun ganz in Korruption untergegangen ist. Seine

[72]) S. 281—285. [73]) S. 285, 6.

Grundidee war: „eine allgemeine, unmittelbare Vergeltung, eine eigene Reaktion des Unendlichen gegen jedes einzelne Endliche, das aus der Willkür hervorgeht, durch ein anderes Endliche, das nicht als aus der Willkür hervorgehend angesehen wird". Demnach wird die Gottheit als belohnend, strafend, züchtigend angesehen, die Geschichte als ein unmittelbares Gespräch zwischen Gott und Menschen in Wort und Tat. Und da diese ganze kindliche Idee nur auf einen kleinen Schauplatz ohne Verwicklungen berechnet war, so mußte bei der wachsenden Verbindung mit andern Völkern die Weissagung zu Hilfe genommen werden, um die Verwirklichung dieser Vorsehungsgedanken mitten in tausend Hindernissen vorzustellen. Hier entsprang dann auch die letzte große Vorstellung dieser Religion, der Glaube an den Messias. Ihr eingeschränkter Gesichtskreis bestimmte ihre kurze Dauer. Sie starb, als ihre heiligen Bücher geschlossen wurden; da wurde das Gespräch Jehovas mit seinem Volke als beendet angesehen [74]).

Die ursprüngliche Anschauung des Christentums ist „die des allgemeinen Entgegenstrebens alles Endlichen gegen die Einheit des Ganzen und der Art, wie die Gottheit dieses Entgegenstreben behandelt, wie sie die Kindschaft gegen sie vermittelt, und der größer werdenden Entfernung Grenzen setzt durch einzelne Punkte, über das Ganze ausgestreut, welche zugleich Endliches und Unendliches, zugleich Menschliches und Göttliches sind." Die beiden unzertrennlich verbundenen Seiten dieser Anschauung sind das Verderben und die Erlösung. Durch diesen Gegensatz wird die Gestaltung alles religiösen Stoffes im Christentum bestimmt: die physische wie moralische Welt zu immer Schlimmerem voranschreitend; aus dem selbstsüchtigen Streben der individuellen Natur, die etwas Ganzes für sich sein will, der Tod und alle Übel entsprungen; die Vorsehung bestrebt, durch Zeichen und Wunder, durch Gnade und göttliche Kräfte dem Verderben zu steuern; immer erhabenere Mittler zwischen ihr und den Menschen von ihr gesandt. Daher wird in dieser Anschauung fortschreitender religiöser Einwirkung die Religion sich selber Gegenstand, so daß das Christentum gleichsam die höhere Potenz der Religion ist. So erklärt sich, daß es polemisch ist, denn es deutet überall auf die Entfernung vom Göttlichen, die eines Mittlers bedarf. So erklärt sich seine Geschichte; denn es wird in seinen eigenen Gestaltungen das irreligiöse Prinzip verfolgen müssen; das ist der heilige Krieg, den zu bringen es gekommen ist; es wird verlangen müssen, das ganze Leben zu durchdringen und zu beherrschen, allen Handlungen religiöse Gefühle und Ansichten beizugesellen [75]).

Das Grundgefühl einer solchen Religion muß die unbefriedigte Sehn-

[74]) S. 286—290. [75]) S. 291—299.

sucht sein, die auf einen großen Gegenstand gerichtet und ihrer Unendlichkeit sich bewußt ist. Sie ist erregt davon, wie das Heilige mit dem Profanen, das Erhabene mit dem Nichtigen auf das innigste gemischt ist. Nicht bisweilen ergreift sie den Christen, sondern sie ist der Grundton aller seiner religiösen Gefühle, diese heilige Wehmut. „Wenn Euch ein Schriftsteller, der nur wenige Blätter in einer einfachen Sprache hinterlassen hat, nicht zu gering ist, um Eure Aufmerksamkeit auf ihn zu wenden, so wird Euch aus jedem Worte, was uns von seinem" (Christi) „Busenfreund übrig ist" (nämlich vom Evangelisten Johannes), „dieser Ton ansprechen; und wenn je ein Christ Euch in das Heiligste seines Gemüts hineinblicken ließ: gewiß, es ist dieser gewesen." [76])

Und betrachtet man das heilige Bild dessen in den verstümmelten Schilderungen dieses Lebens, der der erhabene Urheber des Herrlichsten ist, was es bis jetzt gibt in der Religion, so tritt über die Reinigkeit seiner Sittenlehre hinaus, über die eigenartige Vermählung hoher Kraft mit rührender Sanftmut in seinem Charakter hinaus, eines hervor: „das wahrhaft Göttliche in ihm ist die herrliche Klarheit, zu welcher die große Idee, welche darzustellen er gekommen war, die Idee, daß alles Endliche höherer Vermittlungen bedarf, um mit der Gottheit zusammenzuhängen, sich in seiner Seele ausbildete. Vergebliche Verwegenheit ist es, den Schleier hinwegnehmen zu wollen, der ihre Entstehung in ihm verhüllt und verhüllen soll, weil aller Anfang in der Religion geheimnisvoll ist. Der vorwitzige Frevel, der es gewagt hat, konnte nur das Göttliche entstellen, als wäre er ausgegangen von der alten Idee seines Volkes, deren Vernichtung er nur aussprechen wollte und in der Tat in einer zu glorreichen Form ausgesprochen hat, indem er behauptete, der zu sein, dessen sie warteten" [77]).

Das Vermittelnde muß der göttlichen wie der endlichen Natur zugleich teilhaftig sein. Das Bewußtsein von der Einzigkeit seiner Religiosität, der Ursprünglichkeit seiner Ansicht und ihrer Kraft war daher in ihm zugleich Bewußtsein seines Mittleramtes und seiner Gottheit. „Als er, ich will nicht sagen, der rohen Gewalt seiner Feinde ohne Hoffnung, länger leben zu können, gegenübergestellt ward — das ist unaussprechlich gering; aber er verlassen, im Begriff auf immer zu verstummen, ohne irgendeine Anstalt zur Gemeinschaft unter den Seinigen wirklich errichtet zu sehen, gegenüber der feierlichen Pracht der alten verderbten Religion, die stark und mächtig erschien, umgeben mit allem, was Ehrfurcht einflößte und Unterwerfung heischen kann, mit allem, was er selbst zu ehren von Kindheit an war gelehrt worden, er allein von nichts als diesem Gefühl unterstützt, und er,

[76]) S. 299, 300. [77]) S. 300—302.

ohne zu warten, jenes Ja aussprach, das größte Wort, was je ein Sterblicher gesagt hat: so war dies die herrlichste Apotheose, und keine Gottheit kann gewisser sein als die, welche so sich selbst setzt." [78])

Aber nie behauptete er, der einzige Mittler zu sein, und nie hat er seine Schule verwechselt mit seiner Religion. Darum ist, wer seiner Religion dieselbe Anschauung zum Grunde legt, ein Christ, mag er seine Religion historisch aus sich selbst oder von irgendeinem andern ableiten. Nie glaubte er den ganzen Umfang der Religion, der von seiner Grundanschauung ausgehen sollte, in den Anschauungen und Gefühlen erschöpft zu haben, die er selbst mitteilen konnte; er hat immer auf die Wahrheit hingewiesen, die nach ihm kommen würde. So auch seine Schüler. Erst die, welche den Schlummer des Geistes für seinen Tod hielten, schlossen unbefugt in den heiligen Schriften einen Kodex der Religion ab. Diese aber sind Bibel geworden aus eigener Kraft und verwehren keinem andern Buch, auch Bibel zu sein oder zu werden [79]).

Aus dem Wesen des Christentums folgt seine Geschichte. Die Hauptidee des Christentums von göttlich vermittelnden Kräften hat sich auf mancherlei Art ausgebildet, und alle Anschauungen und Gefühle von Einwohnungen der göttlichen Natur in der endlichen sind innerhalb desselben zur Vollkommenheit gebracht worden. „So ist sehr bald die heilige Schrift, in der auch die göttliche Natur auf eine eigene Art wohnte, für einen logischen Mittler gehalten worden, um die Erkenntnis der Gottheit zu vermitteln für die endliche und verderbte Natur des Verstandes, und der heilige Geist, in einer späteren Bedeutung des Wortes, für einen ethischen, um sich ihr graduell anzunähern; und eine zahlreiche Partei der Christen erklärt noch jetzt bereitwillig jeden für ein vermittelndes und göttliches Wesen, der erweisen kann, durch ein göttliches Leben oder irgendeinen andern Eindruck der Göttlichkeit auch nur für einen kleinen Kreis der Beziehungspunkt aufs Unendliche gewesen zu sein. Andern ist Christus eins und alles gewesen, und andere haben sich selbst oder dies und jenes für sich zu Mittlern erklärt." So sind Anschauungen und Gefühle hervorgetreten, „von denen in Christo und in den heiligen Büchern nichts steht". Noch sind große Gegenden in der Religion für das Christentum nicht bearbeitet worden. Andere Anschauungen werden daher noch hervortreten [80]).

Das Christentum wird noch eine lange Geschichte haben. Wie sollte es auch untergehen? Die Grundanschauung jeder positiven Religion an sich ist ewig; daß aber diese Grundanschauung gerade als Mittelpunkt der Religion angesehen werde, dies gehört einer bestimmten Lage der Menschheit an.

[78]) S. 302, 303. [79]) S. 303—305. [80]) S. 305—307.

Und wie sie vorübergeht, kann die Religion in dieser Gestalt nicht mehr existieren. So ist eine lange Reihe von Religionen vorübergegangen. Wird nun auch für das Christentum der Untergang kommen wie für jene? „Das Christentum, über sie alle erhaben und historischer und demütiger in seiner Herrlichkeit, hat diese Vergänglichkeit seiner Natur ausdrücklich anerkannt: es wird eine Zeit kommen, spricht es, wo von keinem Mittler mehr die Rede sein wird, sondern der Vater alles in allem. Aber wann soll diese Zeit kommen? Ich fürchte, sie liegt außer aller Zeit. Die Verderblichkeit alles Großen und Göttlichen in den menschlichen und endlichen Dingen ist die eine Hälfte von der ursprünglichen Anschauung des Christentums; sollte wirklich eine Zeit kommen, wo diese sich nicht mehr aufdrängte?" „Ich wollte es, und gerne stände ich auf den Ruinen der Religion, die ich verehre." Es ist die andere Hälfte dieser Grundanschauung des Christentums, daß von einzelnen göttlichen Punkten die Rettung aus dem Verderben ausgehet. Und wohl nie wird die religiöse Kraft so gleich unter die große Masse der Menschheit verteilt sein, daß sie des Mittlers nicht mehr bedürfte. Jede andere Gleichheit ist eher möglich als diese. Und so wird es immer Christen geben [81]).

Aber das Christentum will nicht als die einzige Gestalt der Religion in der Menschheit alleinherrschend sein. Es sähe gern andere und jüngere Gestalten der Religion neben sich hervorgehen. Als die Religion der Religionen kann es nicht Stoff genug sammeln für seine Anschauung der religiösen Entwicklung. So werde denn das Unendliche auf alle Weise angeschaut und angebetet. Die großen Momente müssen selten sein, in denen alles zusammentrifft, um einer solchen Anschauung ein weit verbreitetes und dauerndes Leben zu sichern. Aber alles darf von einer Zeit erwartet werden, die so offenbar die Grenze ist zwischen zwei verschiedenen Ordnungen der Dinge. „Eine ahnende Seele, auf den schaffenden Genius gerichtet, könnte jetzt schon den Punkt angeben, der künftigen Geschlechtern der Mittelpunkt werden muß für die Anschauung des Universums." Inzwischen müssen, wenn auch nur zu flüchtiger Erscheinung, neue Bildungen der Religion hervorgehen. „Nur daß die Zeit der Zurückhaltung vorüber sei und der Scheu. Die Religion haßt die Einsamkeit, und in ihrer Jugend am meisten, die für alles die Stunde der Liebe ist, vergeht sie in zehrender Sehnsucht. Wenn sie sich in Euch entwickelt, wenn Ihr die ersten Spuren ihres Lebens innewerdet, so tretet gleich ein in die eine und unteilbare Gemeinschaft der Heiligen, die alle Religionen aufnimmt, und in der allein jede gedeihen kann. Ihr meint, weil diese zerstreut ist und fern, müßtet Ihr denn auch unheiligen Ohren reden? Ihr fragt, welche Sprache geheim genug sei, die

[81]) S. 307—309.

Rede, die Tat, die stille Mimik des Geistes? Jede, antworte ich, und Ihr seht, ich habe die lauteste nicht gescheut. In jeder bleibt das Heilige geheim und vor den Profanen verborgen. Laßt sie an der Schale nagen, wie sie mögen; aber weigert uns nicht, den Gott anzubeten, der in Euch sein wird." [82])

Geschichtliche Würdigung.

Wir halten an die früher dargelegte Welt- und Lebensansicht Schleiermachers diese Reden, die seinen Standpunkt in die Probleme der Religion, der religiösen Gemeinschaft, des Christentums hineinführen, und wir fragen, wie weit ihn seine Erkenntnisse trugen.

Wir unterscheiden die Verneinung, welche die Reden enthielten, und ihren positiven Gehalt. Die Verneinung ist jedesmal verständlicher, durchgreifender; aber sie hat in dem schöpferischen Gedanken, der sie hervortreibt, ihren Grund und das Maß der Tragweite.

1. Durch alle Blätter der Reden geht ein Kampf, leidenschaftlich und siegesgewiß geführt, der Kampf gegen den Intellektualismus in der Religion, d. h. eine Geistesrichtung, der diese ein Zusammenhang von Wahrheiten ist, nach der Weise wissenschaftlicher Wahrheiten begründet. Seit der ersten Entwicklung des Christentums in der griechischen Kirche war diese Richtung tief in dasselbe eingedrungen. Gleich damals war ein Zusammenhang von Dogmen entwickelt und in Lehrgebäuden begründet worden. Der tiefe religiöse Geist der germanischen Völker hatte von Anfang mit dieser Richtung im Kampfe gelegen.

Der Intellektualismus hatte das Grundwesentliche des religiösen Glaubens zurückgedrängt, einen wie es schien unversöhnlichen Streit zwischen der Religion und der neueren Kultur hervorgerufen. Der Zusammenhang der christlichen Lehre, als ein Ganzes in strenger Gliederung überliefert, widersprach dem neuen Weltbilde, das seit der Begründung der Naturwissenschaft sich gestaltet hatte. Wohl war in dem reformatorischen Gedanken von der Rechtfertigung allein durch den Glauben der tiefe Grund zu einer Versöhnung gelegt. Wohl hatte Luthers großer Sinn bereits gewagt, den Wert der biblischen Bücher einer Prüfung an diesem Gedanken zu unterwerfen. Aber nach seinem Tode blieb die hohe Aufgabe der Theologie, aus den Überlieferungen die christliche Religion herzustellen, ungelöst. Die biblische Kritik vermochte ihre herstellende Aufgabe nur halb zu erfüllen, wenn ihr nicht ein anderer Vorgang zu Hilfe kam. Im Nachlaß Lessings fand sich eine Forderung an Semler, den Begründer der deutschen Bibelkritik: er möge sich über das Zufällige und das zur Erbauung des Christen

[82]) S. 309—312.

Wesentliche, was er in der Bibel unterschieden hatte, deutlich erklären. Dieser Punkt bezeichnet die Schranken der historische Bibelkritik. Ihre notwendige Ergänzung lag in dem positiven Verständnis der Religion und des Christentums.

Kant hat den Grund zur Beantwortung dieser Frage gelegt, an der die geschichtliche Kritik stehen bleiben mußte. Er zuerst wies nach, daß die Welt der Wissenschaft und ihre Evidenz nur so weit reicht, als die Erscheinung, daß demgemäß die ewige Welt, in der unser Leben gegründet ist, von keiner Forschung erreicht wird, daß sie nur gegenwärtig für uns ist in dem Unbedingten, das den Kern unserer Person ausmacht. Es ist oben gezeigt worden, wie er dies Unbedingte einseitig im sittlichen Willen sah und wie infolge davon auch ihm wieder die Religion zu einem in Schlüssen sich bewegenden Zusammenhang abgeleiteter Wahrheiten wurde. Schleiermacher erst begründete in den Reden über Religion die Einsicht, die jene Erkenntnis Kants von den Grenzen der Wissenschaft ergänzte: alle echten religiösen Überzeugungen sind unmittelbar; sie sind innere Anschauung des im Gemüt gegenwärtigen Göttlichen; sie gehören dem Innersten unserer Person, und in dieser ruht ihre Evidenz.

So schied Schleiermacher zuerst streng die Wissenschaft aus der Religion aus. Er legte damit den Grund zu einer künftigen Versöhnung der Religion mit der intellektuellen Kultur des Abendlandes. Und er bewirkte damit zugleich eine Vertiefung der Religion in das ihr Wesentliche. Die Linie der Sonderung, die er zog, war bedingt durch seine positive Ansicht von der Religion; sie hat Veränderungen mit dieser erfahren; sie unterliegt derselben Kritik. Die Sonderung selber aber ist die bleibende Aufgabe der in Schleiermacher anhebenden tieferen Theologie.

Unsicherer, bedenklicher, von noch größeren Schwierigkeiten umgeben war eine zweite Sonderung. Es mußte in die innere Beziehung von Religion und Sittlichkeit Licht gebracht werden. Denn das religiöse Leben erscheint nicht nur als eine Denk-, sondern auch als eine Handlungsweise.

Die Sittlichkeit des Abendlandes war von der christlichen Kirche großgezogen worden. Eine geheiligte Sitte umgrenzte die Lebensweise der neueren Völker. Gegenüber der Tatsache der Emanzipation der Wissenschaft würdigt man selten die andere hinlänglich, daß durch die ganze neuere Geschichte, neben jener, das Ringen nach einer selbständigen Sittlichkeit geht, vornehmlich gestützt auf das klassische Ideal und seine Bedeutung in unserem Kulturleben. Die Philosophie des 18. Jahrhunderts war ganz erfüllt von diesem Streben. Kant gab ihm den schärfsten Ausdruck in seiner Lehre von der Autonomie des sittlichen Willens. Fichtes stolzes Selbständigkeitsgefühl beruhte hierauf. Diese Richtung der Philosophie gründete sich auf die Tat-

sache, daß eine weltliche Sitte und Sittlichkeit sich herausgebildet hatte, die man anerkennen, die man erklären mußte. Aber die Erklärung Kants und seiner Schule verwickelte auch hier in unlösbare Schwierigkeiten. Ich habe gezeigt, wie Schleiermacher diese früh erkannte. Die Reden über Religion stellen sie in das schärfste Licht. Durch die Stellung, die bei Kant die Religion gegenüber der Sittlichkeit erhält, wird zugleich die Unabhängigkeit der Sittlichkeit und der selbständige Wert der Religion zerstört.

Auch hier ist der Ausgangspunkt, von dem aus Schleiermacher seine kritische Linie zieht, der bleibend richtige. Sowohl jene Unabhängigkeit der Sittlichkeit, als dieser selbständige Wert der Religion müssen aufrechterhalten werden. Es gibt eine Sittlichkeit, die als rechtschaffener Wille unantastbar ist und doch zugleich unabhängig von aller Religion. Aber die Religion allein ist imstande, der Sittlichkeit die höchste Begründung, Vollendung, Freiheit und Harmonie zu verleihen.

Doch ist Schleiermachers Ausführung weder reif noch folgerichtig. Ich habe darauf hingewiesen, wie ganz unsicher er hier noch war, als er den Plan des Werkes entwarf. In bezug auf die Unabhängigkeit der Sittlichkeit erscheint er noch zu sehr unter dem Einfluß Kants und Fichtes; es ist dann nur die Kehrseite hiervon, wenn seine Anschauung der Religion, übereinstimmend mit dem Kultus der Stimmungen bei seinen Genossen, die aktiven Elemente noch nicht würdigt, die in jeder wahren Religion liegen. So entsprang seine sonderbare Anschauung, daß die Religion nur unser sittliches Handeln mit ihrer ewigen Harmonie begleiten solle, daß wir demnach alles tun sollen mit Religion, nicht aus Religion. Erst unsere spätere Darstellung kann zeigen, worin die Wahrheit, worin das Irrtümliche dieser Anschauung lag. Aber schon in den Reden über Religion ist sie nicht ausgeglichen mit der viel tieferen Anschauung, daß alle Praxis den Menschen als ein Heiliges aus der Hand der Religion empfangen muß, um ihre wahre Aufgabe zu erfassen, die Aufgabe, den Menschen selber zu bilden und seine Individualität zu achten[83]). Schleiermacher spricht in dieser Anschauung die innere Beziehung von Religion und Sittlichkeit aus, die in seinem damaligen religiösen Leben lag. Sie ist in Wirklichkeit nur ein kleiner Teil der umfassenden inneren Beziehungen, die hier walten. Aber seine gleichzeitigen Predigten zeigen, wie er auch damals sich einen freien Blick für sie erhalten hatte, und die Entwicklung seiner Ideen sollte ihn später in die Tiefe der Sache führen. Dennoch war in diesem Ansatz Eingreifendes vorbereitet: das Verständnis des Unabhängigen in der sittlichen Willensbildung und in ihrer Betätigung inmitten der Welt; die Befreiung der Religion von

[83]) Reden S. 53 (verändert Th. I, 189). Sein Ideal der auf Religion gegründeten Moral S. 171, Th. I, 310.

dem Widerstreit zwischen dem sittlichen Unabhängigkeitsgefühl der modernen Welt und den Ansprüchen einer Kirche, die keine andere als die in ihr großgezogene Sittlichkeit anerkannte, und zugleich doch eine Ausgleichung zwischen dem selbständigen Lebensideal und der Tatsache, daß auf dem Grunde der Religion alle nationale, alle das Ganze durchdringende Gesittung ruht.

2. So gewann er durch die Ausscheidung des der Religion Fremdartigen nach beiden Seiten ein befreiendes und versöhnendes Ergebnis. In den Reden begann die klar sondernde Abwägung der Rechtsansprüche so vielfach miteinander verwickelter Faktoren der Kultur und damit die Schlichtung eines fast zweitausendjährigen Haders. Die Geschichte des Christentums zeigt wechselnd die Herrschaft der Religion über Philosophie und weltliches Handeln und ihre Knechtschaft. Wie Kant in der Analyse der Erkenntnis den richtigen Gesichtspunkt für die Schlichtung des philosophischen Streites entdeckte, so fand Schleiermacher, auch darin Kants echter Schüler, in dem Wiederverständnis der Religion, in ihrem wissenschaftlichen Bewußtsein von sich den festen Punkt, von dem aus der Kampf der religiösen Parteien und der für die Religion noch gefährlichere Kampf zwischen ihr und der Wissenschaft, zwischen ihr und den sittlichen Lebensidealen einst geendigt werden kann.

Diese Aufgabe zu lösen, bedurfte es des religiösen Genius. Als ein solcher fand er sich in geschichtlicher Gemeinschaft mit all den religiösen Menschen, die der ausschließenden Herrschaft wissenschaftlicher Abstraktionen die Unmittelbarkeit ihrer religiösen Erfahrung gegenüberstellten. Aber war er hierin Hamann, Jacobi, Claudius, Wizenmann verwandt, so konnte er doch das lösende Wort durch solche Naturen nicht empfangen, deren einige sich in den unauflöslichen Streit zwischen Religion und Wissenschaft als gleichwiegenden Faktoren ergaben, andere nur durch den völligen Bruch mit der Wissenschaft selber ihre Religion retteten. Er hat das Schicksal der Mystik, die sich im Gegensatz gegen die berechtigten Mächte der Kultur verzehrte, in einer hinreißenden Darlegung der Reden ausgesprochen [84]). Diese Schranken hielten ihn nicht auf.

Er verknüpfte in seiner Person, was einander feindlich erschien. Es ergriff die Zeitgenossen, daß eine vom ersten bis zum letzten Wort vom lebendigen Atem der Religion durchwehte Schrift das Recht der Wissenschaft und der selbständigen Sittlichkeit anerkannte, daß andrerseits ein von diesem Recht erfüllter, von originaler Sittlichkeit und schöpferischer wissenschaftlicher Tätigkeit bewegter Geist stolz darauf war, ein Verkündiger der Religion zu sein.

[84]) Reden S. 156 ff., Th. I, 300 ff.

Er bahnte die Versöhnung im wissenschaftlichen Gedanken an. Und zwar tat er dies nicht durch induktive Forschung, sondern durch die lebendige Vergegenwärtigung des religiösen Vorgangs selber. Er erklärte ausdrücklich, wie das induktive Studium der einzelnen Religionen für sich ein Leben erfordern würde. Und damals, da wir weder die Veden noch das Zend-Avesta oder das Tripitaka wirklich besaßen, die Grundschriften der brahmanischen, parsischen und buddhistischen Religion, die uns glückliche und unvorhergesehene Ereignisse der folgenden 50 Jahre erst zugänglich gemacht haben, da selbst für das Studium der mythologischen Anschauungen der europäischen Nationen noch keine wissenschaftliche Grundlage bestand, hätte auch die Arbeit eines Lebens keine sicheren Ergebnisse zu schaffen vermocht. So schlug er einen andern Weg ein, den Weg einer religiösen Natur, die sich einen eigenen Umkreis religiöser Anschauungen gebildet hat und vermöge dieser überall Religion ahnt, versteht, nachempfindet. Er hat die wenigen religiösen Menschen fleißig betrachtet, er suchte sie mühsam auf und beobachtete sie mit aller der heiligen Sorgfalt, die andere den Seltenheiten der Natur widmen [85]). Er beschrieb, was er in sich erlebt und in andern wiedererkannt hatte. Wo man vordem nur Philosophie und Sittlichkeit, weltliche Mächte tätig gesehen hatte, da erblickte er die Wirkungen der Religion. Und zwar leiteten ihn die Bedingungen der Zeit, in der er lebte, dahin, den elementaren religiösen Vorgang sich zum Bewußtsein zu bringen. Diese Zeit wies die Dogmen, die geschichtliche Überlieferung, die Bibel ab. Daher mußte eine religiöse Natur, die sich der damaligen Wissenschaft mit ganzer Seele hingab, die Religion in ihre allerersten, unangreifbaren, allgemeinen Elemente zurückführen, in ein heiliges Innenleben des Gemüts, in dem noch nichts harte geschichtliche Gestalt, geschlossener Glaube, herrschende Überlieferung ist.

Die Stärke und die Grenze seines Verfahrens lagen an diesem Punkte beieinander. Er regte alles religiöse Leben, nicht das Verstehen und Forschen allein in seinen Tiefen auf. Aber er vermochte das Subjektive in seinem Verständnis der Religion nicht auszuscheiden. Er vermochte, den Grenzen der eigenen Religiosität gemäß, die ausschließende Selbstgewißheit der ethischen geschichtlichen Religionen nicht zu würdigen.

Seine Metaphysik begründete das Verständnis der Religion durch eine tiefere Fassung des Verhältnisses des Unendlichen zum Endlichen, Gottes zur Welt. Seinem religiösen Tiefsinn erschloß sich der elementare Vorgang der Religion im wesentlichen richtig.

Hiervon war das hervorragendste Ergebnis, daß Religion auch in ihrem

[85]) Reden, 1. Aufl., S. 269, Th. I, 410.

positiven Verhältnis zur Philosophie und zur selbständigen Sittlichkeit erfaßt wurde. In dieser unmittelbaren Sicherheit der ewigen Harmonie des Universums ist alle wahre Philosophie gegründet, ohne daß dadurch die Selbständigkeit der Wissenschaft aufgehoben würde; alle vollendete Sittlichkeit, ohne daß der selbständige Ursprung des Moralischen in Frage gestellt werden dürfte. Gerade die Reden von 1799 heben dies positive Verhältnis am stärksten und klarsten heraus. Aber auch die Dialektik sieht nicht nur lebendige Anschauung und vollen Besitz der Idee Gottes in der Religion allein, während die Philosophie nur ein abstraktes, wirkungsloses Schema bietet; nein, im Gang der philosophischen Forschung hebt die Dialektik ausdrücklich den Punkt hervor, an dem die Gesinnung, das Verlangen nach Harmonie des Universums, der Wille, sich selber festzuhalten, allein weiterführen, und dieser Punkt ist es, an dem die richtige Fassung der Idee Gottes gegründet ist [86]).

In der bestimmten, Schleiermacher ausschließend eigenen Gestalt seiner Welt- und Lebensansicht waren tiefe Blicke in die Religion und die religiöse Gemeinschaft gegründet, zugleich aber sehr bestimmte Schranken. Wir deuten hier nur an, was an späterer Stelle ganz entwickelt werden kann. Die Idee der Individualität steht ihm in der Mitte des religiösen Vorgangs. Der schönste Ausdruck dieses Eigentümlichen in seiner Religionsansicht ist das von ihm entworfene Bild des Priesters, seines Lebens als eines religiösen Kunstwerks. Das Wesen der Religion soll er darstellen in jeder Bewegung: in seiner Selbstverleugnung; in dem Geiste ruhiger Heiterkeit, mit der er an jeder Spur der Vergänglichkeit vorübergeht, soll sich jedem offenbaren, wie er über der Zeit und über der Welt lebt; der heiligen Verleumdung aber soll er nicht achten [87]). Dies Ideal des Priesters war auf viele edle Gemüter von gewaltigem Einfluß. Alsdann entsprangen aus der eigentümlichen Gestalt der Weltansicht Schleiermachers auch einige wichtige theoretische Einsichten. Die Individualbestimmtheit der religiösen Anschauung erklärt den positiven, geschichtlichen Charakter aller höheren Religion; von ihr aus werden Grundlinien einer tieferen Anschauung des Christentums entworfen, und das Bedürfnis der Gemeinschaft wird aus ihr verstanden. Aber sie hebt freilich zugleich jeden Willen der Religion auf, in objektiver, unmittelbarer Erkenntnis Gottes dessen Wesen zu ergreifen. In ihr ist der Erklärungsgrund für das objektive Bewußtsein der ethischen Religionen nicht zu finden, die gewiß sind, den Willen Gottes ergriffen zu haben und daraus den Impuls empfangen, die Welt diesem Willen zu unterwerfen. In dem Gründer einer Weltreligion ist noch ein anderes, als was Schleiermacher, vermöge der Anschauung seiner persönlichen Mystik sowie der Frömmigkeit ihm verwandter Gemüter, entdeckt hat.

[86]) Dialektik § 134, S. 76. [87]) Reden S. 227 f., Th. I, 351 f.

Zu dem Vermögen, in der Tiefe der Individualität das Göttliche zu schauen, hätte es innerhalb der Anschauung des Lebens der Einsicht in die Macht der Leidenschaften und ihre Bändigung, darüber hinaus des geschichtlichen Verstandes bedurft, um das Problem zu lösen, das die Reden stellen. Erst allmählich sollte die harte Wirklichkeit des Lebens und der Geschäfte ihm näher treten, und zu dieser späteren Zeit waren die Schranken seiner Person, seiner Welt- und Lebensansicht bereits festgestellt. Mit diesem Gesichtspunkt gehen wir seiner Arbeit entgegen, das Ergebnis der Reden zu vertiefen und zu bewahrheiten. In der Erkenntnis dieser Arbeit wird uns erst die volle geschichtliche Würdigung seines Grundgedankens und der Ergebnisse desselben aufgehen können.

Wie Schleiermacher voranschreitet, sieht man sein Werk mit ihm wachsen und wirken. Als Luther auftrat, besaß Deutschland noch keine selbständige geistige Kultur. An Tiefe des religiösen Charakters, an Versenkung in die geschichtliche Macht der Religion war der Reformator der deutschen Kirche Schleiermacher unvergleichlich überlegen. Aber das Verhältnis der Religion zu den Mächten der geistigen Kultur lag noch nicht im Horizonte seiner Zeit. Dies Verhältnis erfüllte die folgenden Jahrhunderte mit leidenschaftlichen Kämpfen, mit einem tiefen, inneren Zwiespalt der religiösen Gemüter. In Schleiermacher trat, als unsere geistige Kultur ihren Höhepunkt erreicht hatte, eine religiöse Natur großen Stils hervor, erfüllt von allen Ergebnissen der neuen Bildung, und stellte sich vermöge einer inneren Notwendigkeit die Aufgabe, diese Bildung mit der Religion zu versöhnen. So geschah, daß die Reden sich an die Gebildeten unter den Verächtern der Religion wandten. Man hat ihm zum Vorwurf gemacht, daß er damit der Aristokratie des Geistes huldige. Angesichts der Reden ist dieser Vorwurf beinahe böswillig. Sie sind voll von dem Gefühl, daß die göttliche Idee in einer jeden, auch der ärmsten und am meisten verkrüppelten Seele zu ehren, zu befreien, zu gestalten sei. Sie sind voll von dem Gedanken des allgemeinen Priestertums, dem Gedanken, daß in der Religion ein Reich sich auftut, innerhalb dessen, ganz unabhängig von aller wissenschaftlichen Einsicht, der Tiefe des Gemüts die Wahrheit zu schauen vergönnt ist. Sie sind voll von der echt religiösen Sehnsucht nach der Zeit, in der die Sklaverei der niederen Klasse ende, über keinem der Stecken des Treibers sich mehr hebe, jeder, auch der Ärmste, jene religiöse Anschauung einer ewigen Welt in sich auszubilden vermöge, welche die Seele befreit und dem Leben Wert gibt. Inzwischen unternahm er selber die Versöhnung der religiösen Anschauung mit den Mächten der geistigen Kultur zu vollziehen, die alsdann auch für die Armen an Geist mitvollzogen sein wird.

Inneres Verhältnis zu gleichzeitigen verwandten Arbeiten.

Denselben Gegenstand, dem die Reden gelten, behandeln gleichzeitig die ersten Predigten Schleiermachers und seine Briefe über das Sendschreiben jüdischer Hausväter. Von ihnen aus fällt ein nachträgliches Licht auf die Reden, und zwar von der Predigtsammlung auf ihren Religionsbegriff derselben, vom Sendschreiben auf die Ergebnisse seiner Anschauung der Kirche für die praktischen Fragen.

Predigten. Erste Sammlung 1801.

Es scheint, daß gerade die mannigfachen Mißverhältnisse, welche die Reden hervorriefen, Schleiermacher bestimmten, zwölf in Landsberg, in verschiedenen Kirchen Berlins und in Potsdam gehaltene Predigten zu veröffentlichen. Wenigstens bezeichnet er der Schwester als die Ursache der Herausgabe verschiedene über ihn verbreitete Meinungen[88]). Und zwar wählte er solche Predigten, die vor einem gebildeten Zuhörerkreis gehalten waren. Er schloß also die in der Kirche der Charité gehaltenen aus; denn es war seine Ansicht, wie er sie schon in den Reden entwickelt hatte, daß die wahre Predigt eine gleichartige Bildungsstufe des Zuhörerkreises voraussetze. So schrieb er denn, seit er im Herbst 1800 den Entschluß gefaßt hatte, nach den ausführlichen Entwürfen, die er von seinen Predigten besaß, sie nieder und widmete sie dem Oheim in Landsberg, der einen so entscheidenden Einfluß auf seine Bildung zum Predigtamt geübt hatte, in der „liebevollen Ehrerbietung des Sohnes". Es waren gewissermaßen Predigten an die gebildeten Christen.

Es handelt sich an dieser Stelle nur um das Verhältnis des Inhaltes dieser Predigten zu den Reden. Und zwar bieten sie in dieser Beziehung ein merkwürdiges Rätsel dar. Obgleich die meisten unter ihnen den Reden ganz gleichzeitig sind, erscheint ihre religiöse Anschauung doch von der in den Reden wesentlich abweichend. Gerade die Verbindung der sittlichen mit der religiösen Gesinnung macht ihren Mittelpunkt aus. Es durchdringt sie ganz die Begeisterung für den ernsten, in festen Grenzen unermüdet tätigen sittlichen Willen. In dieser Beziehung ist die Predigt, daß Vorzüge des Geistes ohne sittlichen Willen keinen Wert haben, besonders bezeichnend. Wilhelm Schlegel erklärte die andere über den Text: Der Faule stirbt über seinen Wünschen, für eine offenbare Persönlichkeit gegen Tieck und sehnte sich darnach, sie ihm vorzulesen; wirklich erscheint sie wie eine Erklärung gegen seine Genossen überhaupt. Sie zeigt, wie Menschen von mäßigen Gaben und gutem Willen zur Erhaltung eines wahrhaft befriedigenden Weltzu-

[88]) Br. I, 249.

standes mehr beitragen, als hervorragende Köpfe, die nicht von sittlichem Streben geleitet sind. Sie hebt hervor, wie die Erhaltung des sittlichen Ganzen in erster Linie auf dieser ruhigen moralischen Zuverlässigkeit beruhe. Und im Zusammenhang dieser Gesinnung entwickeln nun zwei dieser Predigten eine Ansicht von der Religion, die den Reden geradezu zu widersprechen scheint.

Die Predigt über die Gemeinschaft des Menschen mit Gott kann als eine Darlegung der Religionsansicht Kants, wie Schleiermacher sie in seiner früheren Epoche umgestaltet hatte, gelten. Die Frömmigkeit entspringt, wo ein reines Herz und ein zum Nachdenken aufgelegtes Gemüt sich vereinigen, d. h. wo der sittliche Wille das Bedürfnis hat, sich eine Weltordnung zu bilden. Alsdann erhebt sich aus dem Gewissen das Verständnis des göttlichen Willens. Der Fromme glaubt nicht, besondere Kenntnisse über die Natur Gottes ergrübeln zu können; zwischen dem eingeschränkten Verstande und einem unendlichen Gegenstande ist eine ewige und unübersteigliche Kluft. Aber in dem Willen Gottes eröffnen sich ihm die göttlichen Ratschlüsse, die Gewißheit, daß der Glaube die Welt besiegen und Wahrheit und Gerechtigkeit herrschen werde, die Gewißheit eines Gesetzes, daß nur durch pflichtmäßige Handlungen dies Ziel erreicht werde, die Zuversicht des Reiches Gottes, d. h. der Zusammenstimmung alles Guten zu einer Wirkung. Alsdann legt die andere Predigt über die Gerechtigkeit Gottes, eine Erneuerung der Grundgedanken jener Schrift über den Wert des Lebens, im einzelnen dar, wie der Glaube den göttlichen Weltplan zu denken habe. Allen ist dieselbe Möglichkeit des Glückes gegeben; sie ruht in jeder Lage, und so bestimmt unser Charakter unser Schicksal. Er spricht dies in der tiefsinnigen Formel aus: „Der Glaube an die göttliche Gerechtigkeit und der Glaube an die Kraft und Unabhängigkeit des menschlichen Willens hängen so genau miteinander zusammen, daß das Eine gleichsam nur die andere Seite des Andern ist.“[89]) Die Gerechtigkeit Gottes ist aber nicht die abmessende Vergeltung, wie sie das Recht übt, sondern die Austeilung des ihm Besten an einen jeden.

Aber wenn wir durch diesen von der Aufklärung beeinflußten Predigtstil hindurchblicken auf das Innere der Gemütsverfassung, so finden wir auch auf dieser Stufe der Predigt Schleiermachers jene Grundform religiösen Erlebens, die sich in den „Reden“ und „Monologen“ einen neuen Ausdruck in der philosophischen Sprache der Zeit sucht. Hier wie dort quillt ihm Religion aus den Tiefen der Gesinnung, sie ist ihm eine Kraft, die Ruhe, Gleichmütigkeit und Zuversicht über das Dasein ausbreitet. Wer den Herrn gefunden hat, der besitzt diese stille Festigkeit[90]). Von dieser Auffassung der

[89]) Pr. I, 106. [90]) Pr. I 158.

Religion als einer höheren Daseinsform aus bildet sich nun für Schleiermacher der Sinn des dogmatischen Christentums um, und alles darin wird nur in dem Maße wertgehalten, als es zur Erbauung beiträgt [91]).

So fühlt man denn, wenn man sich tiefer in diese Predigten versenkt, sich von derselben Gottesauffassung berührt, die in den Reden als offener Pantheismus erscheint. „Wir können nicht anders als menschlicher Weise von Gott reden und denken." Aber die Gleichnisse dieses unvermeidlichen Anthropomorphismus sind doch im Grunde getragen von dem „unmittelbaren Gefühl von Gott", das ihn überall sucht und alles in ihm sieht. Der Alleinweise und Alleingütige ist in Wahrheit doch der Unerforschliche, und nur in seinen Werken drückt sich der Unveränderliche für uns aus. In ihm kann kein neuer Gedanke, kein neuer Entschluß entstehen, sondern das Ganze ist durch einen Ratschluß von Ewigkeit her geordnet. Religion haben heißt alles auf Gott beziehen, es verstehen aus dem Ganzen des göttlichen Entwurfes und überzeugt sein, daß es für den, der auf das Innere der irdischen Begebenheiten sieht, nichts Neues unter der Sonne gibt [92]). So wird die Vorsehung zu einer höheren Ordnung der Dinge, die sich in den unwandelbaren Gesetzen der Natur und der Sittlichkeit auswirkt, und unser Gebet kann nichts anderes bezwecken, als unsern Willen mit dieser höheren Ordnung des Ganzen in Übereinstimmung zu bringen. Nur das unruhige Gemüt sucht die Erscheinung des Göttlichen in außergewöhnlichen Wundern, die den Weltlauf magisch durchbrechen; dem Frommen ist die stille Wirkung der ordentlichen Gnadenmittel mehr wert als das Äußere, Unerwartete, Große. „So hoch hat es Gott nicht mit uns angelegt, daß unsere Wünsche Weissagungen sein sollen." Sondern das ist der höchste Erweis seiner Gnade und Gebetserhörung, daß wir uns leidenschaftslos in das unveränderliche Wesen ergeben und freiwillig mit dem Vater übereinstimmen. Dieser Glaube richtet sich nicht nur auf die Zukunft, sondern er findet den Herrn jeden Augenblick in dem, was bereits da ist, und gelangt zu einer felsenfesten Ruhe, die über die äußere Gestalt der Dinge und jede Art der Schwärmerei erhaben ist. „So entsteht Vertrauen, daß auch auf uns, ein wie kleiner Teil wir auch sind, Rücksicht genommen worden sei im Ganzen; so entsteht Ruhe, denn was uns auch begegne, es muß Gutes herauskommen; und so ruft endlich das still gemachte und besänftigte Herz: Vater, es geschehe dein Wille!" [93])

Erst von diesem höheren Zusammenhang aus läßt sich der moralische Inhalt der Predigten ganz verstehen, der sich für eine oberflächliche Be-

[91]) Predigtentwürfe Schleiermachers aus dem Jahre 1800, herausgegeben von Zimmer (1887) S. 67. [92]) Pr. I 165, 30 ff., 13 ff. [93]) 24 ff., bes. 29, 31, Zimmer S. 72.

trachtung so entschieden vordrängt. Gewiß ist Moral ohne Religion möglich, und Schleiermacher versagt den so gerichteten Gemütern seine Achtung nicht. Aber eine Verklärung des sittlichen Handelns und ein höheres moralisches Bewußtsein entsteht doch erst dann, wenn man lernt, mit dem Gewissen eine religiöse Anschauung des Universums zu verbinden. Peinliche Ungewißheit und unruhiges Hin- und Hertreiben sind das Los dessen, der durch bloß moralisches Nachdenken seinen besonderen Beruf, seine besonderen Pflichten sucht. „Sehet dagegen auf den, welcher sein Gewissen durchaus als die Stimme Gottes behandelt! Anstatt es hin und her zu handhaben, wird er es heilig halten; anstatt es klügelnd zu meistern, wird er es andächtig befragen; anstatt es zu zerlegen, wird er es nur beobachten und üben; auf das Ähnliche in seinen Aussprüchen, auf das Innere, worauf sie sich beziehen, wird er merken, und weil dies Suchen und Finden seine beständige Beschäftigung ist, wird er sich ein leises und vielumfassendes Gefühl erwerben.“ [94]) Hier erfassen wir den tiefsten Punkt, an dem Reden, Monologen und Predigten trotz ihrer scheinbar verschiedenen Richtung in Schleiermacher zusammengewachsen sind; erst in der religiösen Anschauung vollendet sich die Moral, und so erzeugt umgekehrt auch allein die andächtige Gemütsverfassung wieder die echte Sittlichkeit und die höhere Seligkeit aus sich: „Der Täter des Worts ist selig in seiner Tat.“ Noch immer klingt jene herrnhutische Freudigkeit des Frommen mitten in der Welt durch diese Predigten hindurch. „Wir sollen uns mit den Fröhlichen freuen.“ Denn die Religion läßt das Vergnügen nicht nur zu, sondern es ist „ein notwendiger Teil des Lebens nach ihren Grundsätzen.“ Und in der Tugend des Religiösen liegt noch mehr Leben und Freude als in der der Moralisten [95]).

So nimmt denn die Religiosität alles in sich auf, was die „Monologen“ als Wesen der sittlichen Selbstanschauung entwickeln: Totalität jeder sittlichen Handlung, Individualität und innere Freiheit als Inhalt des tiefsten Selbst, Unmöglichkeit eines moralisch indifferenten Tuns — alle diese Gedanken klingen auch in den Predigten vernehmlich an. Nur rücken sie hier in die Beleuchtung, daß sie alle mitwirken zur Förderung des Reiches Gottes, das von dem Frommen immer tiefer und umfassender in allen Verhältnissen des Lebens erfahren wird und den Frieden seines Herzens immer tiefer gründet.

Dieses Reich Gottes aber entfaltet sich nur durch Gemeinschaft des religiösen Lebens in jenem innigen Sinne der Brüdergemeinden. Die Gemeinschaft stärkt Lust und Eifer zur Religion, sie dient zur Belebung und Erhöhung unserer frommen Gefühle, und dies, nicht das Belehren und Er-

[94]) S. 157. [95]) ebd. S. 62, 17, 19, 66.

muntern, ist ihre höchste Bestimmung [96]). Durch diese Übung schlingt sich ein Band der Liebe und des Wohlwollens um die Vereinigten, ihr Bund wird eine Veranlassung zum Guten, eine Pflanzschule aufrichtiger und treuer Freunde, die ständig bereit sind zur Verantwortung gegen jedermann. In diesem freien und reichen Wirken des göttlichen Geistes liegt das umschlossen, was in den „Reden" die unsichtbare Kirche heißt. „Was bedarf es einer absichtlichen Vereinigung für die Kinder Gottes? Sie sind vereinigt durch den Geist, welcher in ihnen wohnt, sie haben alle denselben Zweck, und sie sind einig über die Mittel, ihn zu erreichen, wenn sie sich auch nicht dazu verbrüdert haben. Was also der Fromme tut, das, weiß er, ist in dieser Gemeinschaft getan; es wirkt in ihr, wenn er es auch nicht wahrnimmt; es wirkt mit ihr, um diejenigen herbeizuziehen, welche berufen sind. Jede Wahrheit, welche zutage gefördert wird, findet Gemüter, in denen sie gedeiht; jede weise Rede wirkt zugleich als Lehre und findet ihre Schüler; jede gute Tat, welche ausgeübt wird, gereicht zugleich als Beispiel irgendeinem zum Segen; jede Äußerung des göttlichen Geistes wird von irgend jemandem verstanden und benutzt und Gott deshalb gepriesen."

Aber das ist nun das auf allen Entwicklungsstufen in Schleiermachers Religiosität geheimnisvoll Wirksame, daß ihm diese Gemeinschaft der Heiligen gestiftet ist durch Christus, und daß er die Schilderung dieser Gemeinschaft des Geistes, welche alle wahren Verehrer Gottes zu einem Ganzen verbindet, mit den Worten beschließen kann: „Diese gefunden haben, das heißt Christum gefunden haben, der sie gestiftet hat, das heißt den Geist Gottes gefunden haben, der sie unterhält und beseelt" [97]). Und so ruhen denn all diese Predigten, wie schon die Vorrede sagt, auf der Voraussetzung, daß es noch Gemeinen der Gläubigen und eine christliche Kirche gäbe, daß die Religion noch ein Band wäre, welches die Christen auf eine eigentümliche Weise vereinigt [98]). Mit einer gewissen Selbstverständlichkeit fallen für ihn schon damals Religiosität und Christentum zusammen, noch ehe sich in ihm die historische Anschauung ausgebildet hatte, mit der er dann den allgemein christlichen Charakter der abendländischen Religionsgemeinschaft zu begründen imstande war. Schleiermachers Predigt setzt schon in jenen Jahren die religiösen Anschauungen in all' jene Verbindungen mit dem sittlichen und geschichtlichen Leben, die in den Reden absichtlich ausgeschlossen werden, um das Wesen der Religion so rein als möglich zu erfassen. Sie bewegen sich frei in jener Geselligkeit unserer höchsten Kräfte, von deren Zerlegung die Reden ausgehen. „Ich halte", erklärte er an Sack, „unsere kirchliche Anstalt für ein doppeltes, teils

[96]) Pr. I S. 177 ff. [97]) S. 160. [98]) S. 6 f.

der Religion, teils der Moral gewidmetes Institut, und so glaube ich also, weder etwas meiner Überzeugung Zuwiderlaufendes noch etwas Geringes zu tun, wenn ich von der Religion zu den Menschen rede als zu solchen, die zugleich moralisch sein sollen, und von der Moral als zu solchen, die zugleich religiös zu sein behaupten" [99]). Schleiermachers eigene Religion war in dieser innigen Gemeinschaft mit der Sittlichkeit heraufgewachsen; diese Predigten bilden nur fort, was seine früheren Predigten, seine früheren wissenschaftlichen Arbeiten schon enthalten haben; sie bereiten nur vor, was uns in seinem System in der Vollendung erscheinen wird. Indem er sprach, stand sein praktischer Genius in lebendigster Wechselwirkung mit dem, was in seinen Zuhörern lebte. Und das war die Gesinnung der christlichen Religion, nicht wie sie die Reden zwar eigen, aber mit einer künstlichen Abstraktion entwickelten, sondern wie sie in der späteren Bezeichnung des Christentums als ethischer oder teleologischer Religion lag [100]). Und so sind die religiösen Anschauungen der Predigten allerdings die höheren; denn sie sind nicht religiöse Anschauungen und Gefühle in ihrem allgemeinsten und von allem andern Höheren isolierten Charakter; sie sind christliche Gesinnung [101]).

Briefe bei Gelegenheit der politisch-theologischen Aufgabe und des Sendschreibens jüdischer Hausväter. 1799.

Indem Schleiermacher das eigentümliche Wesen der Religion tiefer erkannte und klarer abgrenzte, entspringen daraus auch für die praktische Gestaltung ihres Lebens in den kirchlichen Gemeinschaften Ergebnisse von unberechenbarer Tragweite. Auf seinen Bestimmungen ruhen heute alle Versuche, das Leben der Kirche zu gestalten und mit dem Staat auseinanderzusetzen.

Die Ergebnisse der Reden für die Stellung der Kirche erhalten eine merkwürdige Erläuterung durch die „Briefe bei Gelegenheit der politisch-theologischen Aufgabe und des Sendschreibens jüdischer Hausväter. Von einem Prediger außerhalb Berlins", die im Juli 1799 erschienen. Sie sind eine Schutzschrift für das Christentum gegen die falschen Ansprüche des Staates und der aufgeklärten Juden.

Gleichzeitig mit dem Erscheinen der Reden über Religion war ein neuer Vorschlag, die Stellung des Judentums zu Staat und Kirche im Geiste der neueren Kultur zu regeln, hervorgetreten. Er ging von der

[99]) Br. III, 284. [100]) Glaubenslehre 1. Aufl., I, S. 69 ff, 2. Aufl. § 9 u. 11. [101]) *Über das Verhältnis der Reden zu den gleichzeitigen Predigten hat sich eingehender Otto Ritschl geäußert: Schleiermachers Stellung zum Christentum in den Reden über die Religion (1888), vgl. Diltheys Anzeige im Archiv f. Gesch. der Philos. III (1890) S. 141.*

Schule Mendelssohns aus. Das größte Verdienst dieses edlen Mannes war nicht sein Phädon oder seine Morgenstunden, der nachträgliche Abschluß der dogmatischen Philosophie im Angesichte Kants, sondern sein unermüdliches Bestreben, den Glauben seiner Väter und die Bildung seiner Glaubens- und Leidensgenossen in Einklang mit den Forderungen des modernen Staates und der modernen Bildung zu setzen. So begann die Reform des Judentums. Und Mendelssohn selber verfolgte beharrlich den Weg, durch die Umbildung desselben seinen Glaubensgenossen den Eintritt in die bürgerliche Gesellschaft und ihre Rechte zu sichern. Inzwischen hatten die Verhältnisse sich verändert. Die Juden hatten eine bedeutende Stellung in der Berliner Geselligkeit gewonnen. Andrerseits schien die Aufklärung alles, was das Christentum von einer abstrakten Vernunftreligion unterschied, beseitigen zu wollen. So konnte in den jüdischen Kreisen selber der Gedanke entstehen, ob nicht jede Schranke fallen könnte, die sie von denen trennte, mit denen sie lebten. Friedländer, der bedeutendste Schüler Mendelssohns, wandte sich mit seinem Sendschreiben von einigen Hausvätern jüdischer Nation an den Probst Teller, das Haupt der Berliner Aufklärungstheologie; die Hausväter verlangten, auf Grund der moralischen und Vernunftwahrheiten in die Gemeinschaft des Christentums als einer Religion der Vollkommenen und zu allen an dasselbe geknüpften Rechte aufgenommen zu werden, ohne Taufe und Glaubensbekenntnis, also ohne Eintritt in die christliche Kirche mit ihren positiven Dogmen. Es handelte sich somit geradezu um die Begründung einer Gemeinschaft des reinen Vernunftglaubens innerhalb des Christentums. Die Sache machte ungeheures Aufsehen. Die Kreise des alten Berlin, wie ich sie geschildert habe, fanden sich hier auf ihrem Lieblingsgebiet. Nicolais allgemeine Bibliothek zählte 19 Broschüren über die Frage auf.

Tellers Antwort war ausweichend. Wenn die Hausväter den jüdischen Zeremonienkultus aufgeben wollten, ohne das christliche Bekenntnis anzunehmen, so wies er darauf hin, daß dies und jenes „nicht so ganz verschiedene Dinge" seien; wenn sie sich zu der „ganz unumwundenen, unverschleierten Religion" bekennen wollten, so bemerkte er, wie diese doch genötigt sein würde, an verschiedenen Orten eine verschiedene positive Gestalt anzunehmen. Er forderte im Grunde zum Eintritt in die Kirche auf, die so bereit sei, ihre Dogmen auf das freisinnigste auszulegen. Die Frage nach der Verknüpfung der bürgerlichen Rechte mit dem religiösen Bekenntnis umging er. Was er mit vornehmer Feinheit ausdrückte, sagte eine andere geistliche Broschüre unumwunden heraus. Ihr erschien es als eine Ziererei, wenn die Juden aus vorgeblicher Gewissenhaftigkeit entweder gar nicht oder nur auf gewisse Weise Christen werden wollten, da die Religion doch überall

dieselbe, alles Positive „nur Kultus" sei. Es mußte einen wahren Geistlichen schamrot machen, so von dem Christentum, von der Wahrhaftigkeit, von dem Eid reden zu hören. In dieser Lage trat Schleiermacher mit seinen Briefen hervor. Sie erschienen im Juli 1799 [102]).

Die Stimmung, in welcher er die Frage aufnahm, ersieht man aus dem, was er damals in sein wissenschaftliches Tagebuch darüber niederschrieb [103]). Alles verletzte ihn in diesem Lärm, das Sendschreiben, das Benehmen der Aufklärungstheologie, die Gleichgültigkeit des Staates in der ganzen Sache. Er befürchtete nicht, daß das sonderbare Anerbieten einer „Quasibekehrung" — „die Fabel des Drama" nannte er sie — angenommen werden würde. Ja, er meinte, daß der eigentliche Sinn sei, recht deutlich zu machen, wie „ein solcher halber Übergang das Höchste sei, was einem verständigen und gebildeten Manne zugemutet werden dürfe," und wie der Staat darum „lieber nichts dergleichen verlangen solle". Aber ihn entrüstete die „verhaltene Bitterkeit", mit welcher hier vom Christentum gesprochen ward, und die Weise, in der hier die Dogmen behandelt wurden. „Sagen Sie mir doch, wissen denn alle aufgeklärten und gelehrten Juden — die uns zumuten, vom Judentum etwas zu wissen, und an chaldäischer Weisheit und Schönheit, so sehr sie auch unserem europäischen Geiste zuwider ist, Geschmack zu finden — wissen sie alle so blutwenig vom Christentum? Dann kommen sie mir nur — freilich in einem viel größeren Stil — recht vor wie die Franzosen, die nun schon zehn Jahre unter uns leben und immer noch kein ordentliches Wort Deutsch lernen wollen" [104]). Und er befürchtete, daß so eine Bewegung ergebnislos verlaufen werde, welche gegen einen in Wirklichkeit unerträglichen Zustand gerichtet war.

Denn die Ausschließung der Juden von den bürgerlichen Rechten erscheint ihm nicht nur verwerflich vom Standpunkte des Staates aus, sondern auch unheilvoll für die Kirche selber, in deren Namen er wirkt. Diese darf die verderbliche Artigkeit der Regierungen, die das Bürgerrecht an das christliche Bekenntnis knüpfen, nicht länger ertragen; sie bezahlt diese Höflichkeit mit ihrem gänzlichen Ruin in der Tat zu teuer. Sie muß sich von dem Verdacht einer solchen Proselytenmacherei befreien. Sie muß den Staat bitten, dieser für sie so drückenden Handlungsweise ein Ende zu machen. Sie muß sich schützen vor

---

[102]) Schon im März hatte Herz gewünscht, daß Schleiermacher im Archiv der Zeit seine Überzeugung ausspreche. Nach Beendigung der Reden schrieb Schleiermacher die Broschüre. Die Briefe sind (in sehr durchsichtiger Anonymität) datiert aus P..., vom 17. April 1799 ab. [103]) Denkm. S. 110, Nr. 200 ff., teils auf das Sendschreiben bezüglich, teils auf die von Friedländer veröffentlichten Aktenstücke, die Reform betreffend. [104]) Th. V, 17, 18.

dem Eintritt solcher, die aus unreinen Motiven, ohne religiösen Glauben herantreten. Er erinnert sich der Klagen seines Oheims und seines Vaters über die Gesellschaft, die sich zum Übertritt meldete. „Es waren — außer den Verliebten, wenn ich die ausnehmen soll — lauter schlechte Subjekte, deren sich die jüdischen Gemeinden gar zu gern entledigten; ruinierte und zur Verzweiflung gebrachte Menschen. Die meisten fielen sogleich unseren Armenkassen anheim oder der Privatwohltätigkeit ihrer neuen Glaubensgenossen, indem sie, welches ihre eigene Spekulation gewesen war, auf ihren Taufschein als auf einen wohlerworbenen Brandbrief betteln gingen. Andere haben es auf den Vorwitz gutmütiger Seelen angelegt, die um Gottes willen gern ein wohlfeiles und schlechtes Hebräisch lernen wollten." Das war indes ein Unglück, das sich noch tragen ließ. Nun aber steht anderes bevor. „Ganz andere Menschen sind es, die jetzt mit dem Übergang zum Christentum umgehen, gebildete, wohlhabende, in allen weltlichen Dingen wohlangetane Leute, die Rechte erwerben und sich einbürgern wollen; für sie ist dasjenige, was ihnen als Lohn ihrer Bekehrung von weitem gezeigt wird, ein wichtiges und lange erwünschtes Objekt." Ihr Übergang ist dem Staat kein Schaden, „desto mehr schadet er der Kirche und dem Christentum." Es gibt unter den alten Christen leider solche genug, die „nur um der nötigen Taufscheine, Aufgebote und dergleichen und um des Westfälischen Friedens willen sich zu irgendeiner Kirche bekennen und übrigens ganz unschuldig sind in Absicht auf die Religion." Er wünschte, man könne sie alle auf gute Art loswerden, manchen seiner Freunde mit darunter. Und nun treibt noch der Staat Widerwillige in die christliche Gemeinschaft. „Von einem kostbaren und geistigen Stoff pflegt man nicht gern eine kleine Quantität in einem ungeheuer großen Gefäß zu verwahren, weil er da seine Kraft ganz verliert und von der umgebenden Luft aufgezehrt wird. Ebenso ist es höchst gefährlich, wenn in einer ungeheuer großen Religionsgesellschaft nur eine kleine Masse von Religion ruht oder zirkuliert." [105]) Wie in einem leeren Raum zerstreut, können alsdann die wahrhaft Frommen einander weder wahrnehmen noch aufeinander wirken.

Im Namen der Kirche verlangt er daher die Unabhängigkeit der bürgerlichen Rechte vom christlichen Bekenntnis. Erscheint dem Staate das Zeremonialgesetz und der Glaube an den kommenden Messias als unvereinbar mit den bürgerlichen Pflichten, so sieht er darin eine Angelegenheit zwischen dem Staate und seinen jüdischen Bürgern, in welche das Christentum sich nicht zu mischen nötig hat.

---

[105]) Th. V, 20 ff.

Diesem ersten Versuch, seiner Anschauung der christlichen Gemeinschaft Einfluß auf die Reform der bestehenden kirchlichen Einrichtungen zu verschaffen, folgten bald umfassendere Vorschläge, wie der ersterbende religiöse Sinn neu zu beleben sei. Mit ihnen hob sein kirchlicher Einfluß an.

Zehntes Kapitel.

Erste geschichtliche Wirkung der Reden.

Die Lebenskraft bedeutender Werke kann an den Epochen ihrer Wirkung, an dem Umfang und der Tiefe derselben gemessen werden. Daher die Geschichte zwar nicht über den Wert geistiger Leistungen, aber über ihre Fähigkeit, inmitten der ringenden Elemente der geistigen Welt sich zu erhalten, das endgültige Urteil spricht. Es ist nun in der Regel, daß ein Werk zunächst von den mitstrebenden Zeitgenossen noch nicht unbefangen, in seinem eigenen Sinn aufgenommen wird; sie verschmelzen schon ausgebildete Ideen damit oder sie finden sich abgestoßen; erst ein nachwachsendes Geschlecht bringt ihm dann reine Empfänglichkeit entgegen.

So verursachten die Reden unter Schleiermachers Genossen lebendige Bewegung, Umgestaltung der Denkart wie der Dichtung; aber diese ersten Wirkungen waren sehr wenig im Geiste ihres Urhebers; und über den nächsten Kreis hinaus begegneten ihnen damals fast überall Gleichgültigkeit oder Abneigung. Es ist bezeichnend, daß ihre beiden ersten Leser Friedrich Schlegel und Sack waren, und daß sie in jenem eine krankhafte religiöse Gärung hervorriefen, in diesem eine beinahe feindliche Abneigung gegen den jungen Freund.

Dichterische und ästhetische Interessen beschäftigten vor allen andern den engeren Kreis der Genossen; so wirkte das neue Werk auf diese zunächst zurück. Es hatte die Frage einer religiösen Kunst aufgeworfen. Der Schluß der dritten Rede hatte auf einen Weg hingewiesen, der von der Kunst zur Religion führen müsse, dem entsprechend, durch den die Selbstbetrachtung und die Anschauung der Welt zu ihr leiten. Doch hatte dieselbe Stelle auch hervorgehoben, daß nie aus dem künstlerischen Geist eine geschichtliche Gestalt der Religion entsprungen sei, daß dessen Wirkungen sich stets darauf beschränkten, „die Religion mit neuer Schönheit und Heiligkeit zu überschütten und ihre ursprüngliche Beschränktheit freundlich zu mildern." Seiner unkünstlerischen Natur sich klar bewußt, hatte Schleiermacher sich beschieden, die Lösung des Rätsels in der kommenden Entwicklung der Kunst vorauszuschauen.

Ich zweifle nicht, daß er hier die wahre Grenze der Beziehungen von Kunst und Religion hervorhob. Die Selbstbetrachtung, die Anschauung der Welt führen notwendig, wo sie nicht zu früh abgebrochen werden, zur Religion. Dagegen genügt die künstlerische Anschauung sich selber, sie gibt wohl dem religiösen Stoff die vollendete Gestalt, aber sie selber wird nicht religiös schöpferisch. Es war daher ein Irrtum, als die Kunst nunmehr begann, in tiefem Bedürfnis des religiösen Gehalts eine Religion schaffen zu wollen. Doch entsprang freilich dieser Irrtum notwendig aus der neu erregten religiösen Begeisterung inmitten eines Zeitalters, das allen Gehalt der Religion verloren hatte.

Indem Friedrich Schlegel den Gedankenkreis der Reden in seinem Sinne umbildete, ward er Träger dieses Irrtums. Der Eindruck, den die Handschrift der Reden auf ihn machte, erscheint in seinen Briefen an Karoline Schlegel ganz anders als in denen an Schleiermacher selber. Eben damals war sowohl die Wendung, die sein Verhältnis zu Dorothea Veit genommen hatte, als der Inhalt der Luzinde Ursache einer ersten Spannung zwischen ihm und Schleiermacher. Die Bitterkeit über Schleiermachers Beurteilung der Luzinde macht sich offenbar in seinem Urteil über die Reden Luft. Man wird hier an ein Wort Karolinens über ihn erinnert, er verleumde seine Freunde [1]). Aber über diese persönliche Empfindung hinaus zeigen gleich die ersten Urteile den sachlichen Gegensatz. Er findet außer dem Gedanken von der Vernichtung des Todes und dem von dem Ebenbilde Gottes in jedem Menschen wenig Religion in den Reden. In Hülsens schwächlichen Aufsätzen will er mehr Nerv und Nachdruck der Religion wahrnehmen, als „wenn Schleiermacher so umherschleiche wie ein Dachs, um in allen Subjekten das Universum zu riechen". Seine Ausfälle über die Subjektivität des Buches werden immer bitterer [2]). Und zwar trifft die einzige Einwendung, auf die er diesen Vorwurf stützt, die religiöse Kunst; er hebt besonders die „große gediegene Masse von Religion" in der alten Tragödie, den Mysterien, der Dichtung von Dante bis Cervantes hervor. Er ist eben anerkennend genug, die Reden mit seiner Schrift über das Studium der griechischen Poesie zu vergleichen: „revolutionär und der erste Blick in eine neue Welt".

Während die letzten Bogen der Rede noch unter der Presse waren, schrieb nun Schlegel seine Anzeige derselben im Athenäum. Gerade sie

---

[1]) Dorothea Veit an Karoline Schlegel den 26. März 1799, Waitz I, 531.
[2]) 501 ff., 516: Es sei nötig, daß er wieder einmal „recht loslege und Objektivitätslärm schlage. Die Bönhasen machen es zu arg". Vgl. Br. III, 108 f. und Reden S. 166, Th. I, 306.

ward die Ursache der ersten leidenschaftlichen Erörterung, die zwischen den beiden Freunden vorfiel. Man empfindet an dem zu lauten Ton des Lobes, daß es nicht ganz von Herzen kommt, an den gewundenen Andeutungen des Tadels, daß hier vieles zurückbehalten wird. Die Reden werden verherrlicht als ein unerwartetes Zeichen „des fernher nahenden Orients", die ersten wahren Reden unter uns, im Stil der Alten; ihr Mittelpunkt das Zeugnis für die Religion gegen das Zeitalter; das Größte in ihnen die Darlegung des Ewigen im Christentum. Ihre Bedeutung wird mit Recht an den verwandten Gedanken Jacobis gemessen. Und zwar bestätigt diese aus dem innigsten Verkehr mit dem Freunde hervorgegangene Kritik unsere Darlegung der Stellung, die sich Schleiermacher selber Jacobi gegenüber gab. Auch Jacobi wollte nach dieser Auseinandersetzung Friedrichs das Dasein der Religion offenbaren; aber er isolierte sie ganz von der Philosophie, die ihm ihrer Natur nach irreligiös erschien. Und alle Winke über dies sein Eigenstes, seine Religion lassen doch nur auf eine dürftige und mittelmäßige Mystik schließen, von dem schwächlichen Gepräge dieses schwächlichen Zeitalters. Die Grenze der Reden über Religion liegt in ihrem durchaus subjektiven Charakter. Schleiermacher gibt sich eine ganz subjektive Stellung zu den übrigen Mächten der geistigen Welt. Hier, wo Schlegels eigene Stärke lag, entdeckt er die Schwäche des Freundes. Die Reden erfassen nicht die lebendige Harmonie der verschiedenen Teile der Bildung, der Anlagen der Menschheit. In ihnen begrenzt sich die Religion willkürlich, wie sonst wohl Dichtung oder Philosophie tun; sie saugt aus Poesie, Philosophie, Moral ihren innersten Geist und muß dann freilich das, was übrig bleibt, entwertet finden. Ebenso ist der Gehalt der Religion selber, den sie darlegen, subjektiv und darum willkürlich begrenzt. So schließt sie sich willkürlich ab gegen die Natur und ihre Anschauungen; so zieht sie zwischen sich und der Moral willkürliche Schranken. Diese Grenze der Reden ist in einem Mangel an geschichtlichem Studium gegründet, das erst die subjektive religiöse Energie Schleiermachers mit dem religiösen Leben der Menschheit vermittelt haben würde.

So fein die kritischen Ausstellungen sind, so unreif und verworren ist die eigene Grundansicht Friedrichs von der Religion, die dieser nunmehr in den „Ideen" Schleiermacher gegenüberstellte. Es war ein alter Plan der Freunde gewesen, neue Fragmente gemeinsam zu schreiben, und Schleiermacher hatte schon im Sommer 1798 jene geistvollen Bemerkungen über sittliche und gesellschaftliche Fragen dafür gesammelt. Nun erschienen neue Fragmente von Friedrichs Hand allein, von Jena aus, in einer Zeit fortdauernder Spannung zwischen den beiden, ein halber Angriff gegen den Freund. Sie sind Novalis

gewidmet. „Dein Geist stand mir am nächsten bei diesen Bildern der unbegriffenen Wahrheit." Sie führen die Ansicht aus, daß Religion „die allgegenwärtige Weltseele der Bildung überhaupt" sei; unsichtbar, so daß sie Gestalt erst in der Dichtung, der Philosophie, dem Handeln gewinnt. Daher kann vor allem nur der ein Künstler sein, der seine eigene Religion, seine eigene Ansicht des Unendlichen hat. Eine grenzenlose Verworrenheit herrscht in diesen Darlegungen; der Gegensatz gegen Schleiermacher kann zuweilen nur auf einem Mißverständnis der Reden zu beruhen scheinen; dann wieder sieht man wirklich die dichterische Phantasie und das religiöse Gemüt die Rollen tauschen, man sieht die poetische Einbildungskraft Anstalt machen, einen neuen religiösen Gehalt hervorzubringen. Schleiermacher bezeichnete die Ideen Friedrichs mit Recht als das „hoffentlich letzte Produkt seiner sich immer mehr verlierenden inneren Unfertigkeit und ungeordneten Fülle von Gedanken und Anregungen." [3])

Seine Begeisterung und seine Kritik sprach Friedrich, nach der Sitte dieses Kreises, in einem Sonett aus, das die Reden verherrlicht:

Es sieht der Musen Freund die offne Pforte
Des großen Tempels sich auf Säulen heben.
Und wo Pilaster ruhn und Kuppeln streben,
Naht er getrost dem kunstgeweihten Orte.

Drin tönt Musik dem Frager Zauberworte,
Daß er geheiligt fühlt unendlich Leben,
Und muß im schönen Kreise ewig schweben,
Vergißt der Fragen leicht und armer Worte.

Doch plötzlich scheint's, als wollten Geister gerne
Den schon Geweihten höhre Weihe zeigen,
Getäuscht die Fremden lassen in der Blöße;

Der Vorhang reißt und die Musik muß schweigen,
Der Tempel auch verschwand und in der Ferne
Zeigt sich die alte Sphinx in Riesengröße.

Schon drang aber der Geist der Reden über Religion in die Dichtung selber ein. Es geschah das in jener merkwürdigen Epoche, dem Sommer des Jahres 1799, der die kurze schöne Blüte dieser Dichtergeneration zeitigte. Zwei neue Anschauungskreise wirkten damals auf die Dichtung. Naturphilosophie war der eine. Ihre Grundanschauung war dichterisch. Sie war die spekulative Konstruktion dessen, was Goethe als umfassende Natur-

[3]) Br. IV, 61.

anschauung in seiner Seele trug [4]). Es erfüllte Steffens mit Begeisterung, als er 1798 einige Tage bei Goethe zubrachte, hier jene einheitliche, lebendige Naturanschauung bewußt, theoretisch behandelt, als die Grundlage der echten Dichtkunst zu finden, die auch ihn und seine Freunde in ihren philosophischen Arbeiten trug. Als er dann voll Begeisterung in Jena Schelling mitteilte, was er entdeckt zu haben glaubte, fand er diesen schon mit allem bekannter, als er selber war. Wie oft vermag man den Aufzeichnungen von Novalis gegenüber nicht zu entscheiden, ob sie als Einfälle für seine Dichtungen oder als Möglichkeiten wissenschaftlicher Wahrheit aufgezeichnet wurden! Der andere Anschauungskreis, der hier umgestaltend wirkte, war der religiöse. Die junge dichterische Generation ward auch in ihrer Sehnsucht nach der Religion, in ihrer Versenkung in christliche Stimmungen von jener Herrschaft der Phantasie, der gestaltlosen Stimmung, des künstlerischen Nachempfindens geleitet, die ihren Grundzug ausmachte. Schon bevor die Reden erschienen, hatte sie in diesem Sinne auf die Religion hingewiesen. Von der Sehnsucht nach einer tieferen Kunst ergriffen, hatte Wackenroder die Macht der christlichen Gesinnung in der alten Zeit gefeiert, obwohl in ihm auch ernstere Saiten bisweilen klingen. Tiecks Sternbald, in dem leicht und phantastisch nachtönt, was Wackenroder so innerlich bewegte, preist die Religion des katholischen Christentums, „die wie ein wunderbares Gedicht vor uns daliegt". Die Dresdener Kunstgespräche Wilhelm Schlegels verherrlichen das Christentum der ehrwürdigen Vorzeit, „dessen Priester Raphael ist", das „als schöne freie Dichtung" die Grundlage unserer neueren Kunst ist. Auch der frivole Ton fehlt hier nicht, dem das rein ästhetische Interesse an der Religion notwendig verfällt. Novalis allein, dessen herrnhutische Erziehung, dessen tiefe Natur, dessen Schicksal ihm ein anderes Gepräge gaben, wird in diesem Kreise durch andere als künstlerische Motive auf die Religion hingeleitet. Ihm war, wie er 1798 einem Freunde aussprach, die Religion „durch herzliche Phantasie" nahe gekommen, in der er sehr wahr „vielleicht den hervorstechendsten Zug seines eigentümlichen Wesens" erkannte [5]). Sein Glaubensbekenntnis erscheint schon damals Schleiermacher verwandter, wie denn auch er von den Brüdern herkam. „Alle Theologien ruhen auf mehr und minder glücklich begriffenen Offenbarungen"; „in der Geschichte und den Lehren der christlichen Religion ist die symbolische Vorzeichnung einer allgemeinen, jeder Gestalt fähigen Weltreligion, — das reinste Muster der Religion als historischer Erscheinung überhaupt" [6]). Aber welch ein Gegensatz bleibt

[4]) Goethe, Annalen 1799: „bei diesem allem lag ein großes Naturgedicht, das mir vor der Seele schwebte, durchaus im Hintergrund". [5]) 26. Dezember 1798 Novalis an Just. Werke III (1846), S. 37 (in Minors Ausg. Bd. I S. LXXIX). [6]) Ebendas. S. 39.

auch zwischen ihm und der männlichen, auf dem klaren Gedanken ruhenden Energie der Reden, die nun hervortraten [7]).

So brachte die junge Generation den Reden über Religion wie der Naturphilosophie schon eine aus ihrer dichterischen Begeisterung stammende Sympathie entgegen. Alles war für eine zwar einseitige, aber rasche und bewegliche Aneignung dieses Werkes vorbereitet. In Jena hatte sich eben, im Sommer 1799, ein Kreis von Menschen gesammelt, die in der ersten Kraft der Reife standen, deren eben anhebende Gemeinschaft eine unendliche Entwicklung zu versprechen schien, deren geselliger Austausch, deren einsame Arbeit durch neue Freundschaften, anhebende leidenschaftlichere Beziehungen getragen wurden. Jena war neben Weimar wie die zweite Hauptstadt des deutschen Geistes. Hier herrschte die Philosophie. Mehrmals im Jahre suchte hier auf dem stillen Schlosse Goethe eine arbeitsame Einsamkeit, fern vom Hofleben und von häuslichen Verwirrungen. Hier begegnete sich, auf einem neutralen Boden, ohne sich mit dem Weimarer Kreise Goethes zu berühren, die neue Schule mit diesem ihrem Haupte, dem „Statthalter der Poesie auf Erden". Wilhelm Schlegel und seine Frau bildeten den Mittelpunkt der neuen Jenaer Gesellschaft, Karoline machte die Wirtin mit dem leichten Anstand, dem Sinn für den Augenblick und seinen Genuß, die so bezaubernd an ihr wirkten. Schelling, „der mit Karolinen sehr gut zusammenstimmte", ward ein täglicher Gast im Hause und teilte den Tisch. Hardenberg, der damals in Weißenfels sich aufhielt, war viel in Jena. In der Mitte des Sommers kam Tieck, seit dem Berliner Zusammentreffen mit Wilhelm befreundet, von Giebichenstein herüber, einen Blick in diese Welt zu tun. Friedrich Schlegel hatte ihm ein Jahr zuvor gemeldet, wie ihm die Volksmärchen zwei neue Freunde gewonnen hätten, Novalis und Schelling. Jetzt traten ihm beide entgegen. Schelling, eine leidenschaftliche, höchst ausschließliche Natur, fand wenig Behagen an Tieck. Dagegen ward für diesen und Novalis die Begegnung um so wichtiger. Hatte Novalis sich in seinen Ideen mit Friedrich Schlegel berührt, so fühlte er sich Tieck wahlverwandt durch dichterische Phantasie. Gleich am ersten Abend schlossen sie sich gegeneinander auf, bei dem Klange der Gläser tranken sie Brüderschaft. Mitternacht war herangekommen; die Freunde traten hinaus. Wieder ruhte der Vollmond, des Dichters alter Freund, in magischem Glanz über den Höhen von Jena. Sie erstiegen den benachbarten Hausberg und wanderten in die Sommernacht hinein. In solchen Stunden muß sich in ihnen beiden der Geist der romantischen Poesie, wie er ihnen von da ab gemeinsam vor der

[7]) Friedrich an Schleiermacher undatiert (Nov. 1799) Br. III, S. 136: „Schelling hat bei Gelegenheit von Hardenbergs freilich etwas laxem Wesen einen großen Anfall von Respekt für die Energie in Deinen Reden bekommen."

Seele stand, zu vollem Bewußtsein erhoben haben. Als man bei dem nahenden Morgen Abschied nahm, sagte Tieck: „Jetzt werde ich den Getreuen Eckart vollenden", und noch an demselben Tage teilte er ihn den Freunden mit. Ich glaube, daß einige Zeilen des Phantasus, die viele Jahre danach geschrieben wurden, dem Andenken an diesen Abend gewidmet sind. In der ruhigen Einsamkeit des Gartens, da ein glänzender Stern am Himmel über der Landschaft steht, lustwandeln die Freunde, und Ernst sagt: „Diese heilige ernste Ruhe weckt im Herzen alle entschlafenen Schmerzen, die zu stillen Freuden werden, und so schaut mich jetzt groß und milde, mit seinem menschlichen Blick der edle Novalis an und erinnert mich jener Nacht, als ich nach einem fröhlichen Feste in schöner Gegend mit ihm durch die Berge schweifte und wir, keine so nahe Trennung ahnend, von der Natur und ihrer Schönheit und dem Göttlichen der Freundschaft sprachen. Vielleicht, da ich so innig seiner gedenke, umfängt mich sein Herz so liebend wie dieser glühende Sternenhimmel." [8]) Vom Herbst dieses Jahres bis zum Sommer 1800 nahm dann Tieck seinen dauernden Aufenthalt in Jena. Und nun kamen im August oder beginnenden September Friedrich, bald darauf Dorothea Veit, Friedrichs spätere Frau, zum Bruder auf einen längeren Besuch. Wie wünschten die Freunde auch Schleiermacher in dies Treiben, „wenn es so recht kunterbunt herging mit Witz und Philosophie und Kunstgesprächen und Herunterreißen" [9]). Er erschien wenigstens in seinen Reden.

Man begreift, wie gewaltig, aber einseitig diese Reden hier wirken mußten. Die Bedeutung der Religion für die gestaltende künstlerische Phantasie ward damals für das geschichtliche Verständnis und für das dichterische Schaffen unter dem Eindruck der Reden in diesem Kreise wieder entdeckt. Als empirische Tatsache hatte sie niemand entgehen können; hier ward sie nacherlebt, innerlich verstanden und damit erst für die Geschichte wiedergewonnen. Gleich allen andern Einsichten dieser jungen Generation in die geistigen Zusammenhänge war auch diese freilich ungenau und mit Übertreibungen vermischt. Aber um so mächtiger bewegte sie die Gemüter.

Friedrich Schlegel brachte die Reden mit nach Jena. Vor allen ergriffen sie Hardenberg. Durch einen Expressen hatte er sie sich nach Weißenfels kommen lassen und war „ganz eingenommen, durchdrungen, begeistert und entzückt". Durch ihn und Friedrich kam in dem Kreise „das Christentum auf die Tagesordnung". Von Tieck, der mitschwärmte, meinte Dorothea witzig, er treibe die Religion, wie Schiller das Schicksal. Seine späteren Arbeiten zeigen doch, wie die Geheimnisse des religiösen Lebens und der religiösen Charaktere ihn nächst den Wundern der künstlerischen Phantasie

[8]) 2. Aufl. I (1844), S. 126. [9]) Br. III, 129.

am tiefsten beschäftigt haben. Mit ihm gemeinsam faßte Novalis den Plan zu christlichen Liedern und Predigten, einer neuen heiligen Schrift in jenem Sinne, in dem die Reden solche verlangt hatten; die Sammlung sollte dann Schleiermacher gewidmet werden.

Diesen Plan von Predigten und Liedern im Geiste der Reden erhellen noch einige Aufzeichnungen von Novalis [10]). Selbst Lavaters Lieder schienen ihm noch zu viel Moral und erbauliche Tendenz zu enthalten; „die Lieder müßten weit lebendiger, inniger, allgemeiner und mystischer sein". Die Predigten dachte er sich schlechthin nicht dogmatisch, sondern unmittelbar den heiligen Intuitionssinn erregend, die Herzenstätigkeit belebend. Es ist ein Ideal, wie es sich Zug für Zug aus den Reden Schleiermachers ergab, und auch die „echten Legenden", die Novalis in Lieder und Predigten einweben wollte, sind im Geiste der Reden. Dieser ganze Gedanke erscheint dem der Visionen verwandt, den Schleiermacher nach den Reden faßte. Es war kein Zufall, sondern lag in der innersten Natur der Sache, daß alle Pläne dieser Art, dem innersten religiösen Leben einen ganz freien, man möchte sagen literarischen Ausdruck zu geben, wieder niedersanken. Aus ihnen allen traten die Predigten von Schleiermacher, die geistlichen Lieder von Novalis als allein lebenskräftig hervor; sie ruhten auf dem inneren Zusammenhang mit der christlichen Gemeinde.

So entsprang die Reihenfolge von Hardenbergs geistlichen Liedern. Was sie von denen der großen geistlichen Liederdichter des 16. und 17. Jahrhunderts unterscheidet, ist eine Vereinfachung und lyrische Verinnerlichung des Stoffs, die auf dem veränderten Verhältnis zu demselben beruht. Jene alten geistlichen Lieder, wie denn die ersten in dem Drang reformatorischen Glaubenseifers, als Bekenntnisse, hervortraten, standen der Predigt ganz nahe: Ermahnung, Geschichte, Bekenntnis begegneten sich in ihnen; sie waren der Ausdruck eines Gemeindebewußtseins. Die Lieder Hardenbergs sprechen das religiöse Gemütsleben eines Einsamen aus, und ihr Inhalt ist nicht der reiche und feste jener vergangenen Zeiten, sondern eine von der Phantasie in dunklen Umrissen verzeichnete Anschauung, so verschwimmend, als ob die Stimmung sie emporgetragen hätte und sie dann wieder mit ihr versinken müßten, einer Vision zu vergleichen. Bald ist es der süßeste Frieden in der Anschauung des Erlösers, „endlich kommt zur Erde nieder aller Himmel selges Kind"; bald ein wehmütig heimliches Gefühl, wie der Dichter ihm auf einsamen Pfaden, fern von der Menge, folgt: „von Liebe nur durch-

[10]) Bülows wichtige Nachsammlung in einem dritten Bande von Novalis Werken (1846) S. 171, 194, 195, 267, 317; vgl. W. W. 3. Aufl. (1815) II, 261 ff.; vgl. zu den andern Analogien Reden S. 100: „Geschichte im eigentlichsten Sinn ist der höchste Gegenstand der Religion", verändert Th. I, 238.

drungen, hast du so viel getan, und doch bist du verklungen, und keiner denkt daran"; dann wieder die rührendste Empfindung des Mitleids mit ihm, wie sie in alten Bildern so wundersam ausgedrückt ist, in denen man Maria über ihn gebeugt sieht; ihre Tränen rinnen, unwillkürlich dringen sie uns in die Augen, da wir in dies gramzerstörte Gesicht blicken: „Ewig seh ich ihn nur leiden, ewig bittend ihn verscheiden. O! daß dieses Herz nicht bricht!" Und was für ein Zauber einfachsten, reinsten Empfindens ist über die Lieder an Maria gebreitet: wie er sie anfleht, nur einmal ihm ein frohes Zeichen zu geben; oft, in Träumen, sei sie ihm erschienen, in Kinderzeiten:

„Unzähligmal standst du bei mir,
Mit Kindeslust sah ich nach dir,
Dein Kindlein gab mir seine Hände,
Daß es dereinst mich wiederfände!
Du lächeltest voll Zärtlichkeit
Und küßtest mich: o himmelsüße Zeit.

Fern steht nun diese sel'ge Welt —."

Es scheint, daß auch die Hymnen an die Nacht damals oder etwas später eine Umarbeitung erfuhren, welche die pantheistische Versenkung in eine tiefe christliche Mystik umdeutete. Und nun gestaltete sich der Plan des Ofterdingen. Dieser Roman unternimmt, nicht bloß das Fragment des Weltzusammenhanges, das die Lebenserscheinungen darbieten, ästhetisch zu beleuchten, sondern eine metaphysische Weltordnung aufzustellen, die das einzelne Dasein erklärt. Der äußerste Punkt in der Richtung unserer Poesie auf eine Weltanschauung ist in ihm erreicht. Denn Mythologie, das Sinnbild einer Weltansicht, bildet seinen Hintergrund. Dieses Wagnis von Novalis hat dann auf Goethe zurückgewirkt [11]).

Der Roman von Novalis zeigt eine doppelte Absicht: die Entwicklung des wahren Dichters darzustellen und den Schleier zu heben, der uns den metaphysischen Zusammenhang unseres Daseins verbirgt. Die Entwicklung des Dichters führt aus der jugendlichen Fülle des Lebens durch Schmerz, Tod und einsame Einkehr in das eigene Innere zu einer Höhe, auf der sich der Blick in die metaphysische Welt öffnet, deren fragmentarische Erscheinung die Wirklichkeit ist: so verknüpfen sich die beiden Aufgaben des Romans. Religiöse Intuition, die das Schicksal des Individuums im Universum erfaßt, ist daher der Mittelpunkt des Romans, und zwar ist in die Vorstellung dieses Schicksals eine Hypothese eingewebt, an der auch

[11]) Eine Wiederherstellung des Zusammenhangs dieses Romans habe ich in meinem Aufsatz über Novalis versucht *(neu gedruckt in Das Erlebnis und die Dichtung, 7. Aufl., 1921).*

Lessings nüchterner Geist mit besonderer Vorliebe hing, die Schleiermacher in den Reden als bildlichen Ausdruck für eine der höchsten religiösen Wahrheiten bezeichnet hat [12]): Glaube an bestimmte, sich von neuem im Kreislauf der Zeit und ihres Gesetzes von Geburt und Tod entfaltende Individualität, an eine durch die Vergangenheit bestimmte Ordnung in den Beziehungen der Seelen zueinander, an immer neue Formen ihres Daseins, was mit uraltem, doch unzutreffendem Ausdruck als Seelenwanderung bezeichnet wird. Früh war dieser Gedanke Novalis nahegetreten. Er hatte einst von Mathilden sich aufgezeichnet, daß sie an Seelenwanderung glaube, und in den Gesprächen mit ihr hatte ihn dieser Gedanke beschäftigt. So mag es ihn mit geheimem Zauber gelockt haben, ihr Schicksal und das seine in diesem Bilde zu deuten. Mystische Versenkung in eine ewige Welt und Erhaltung der Individualität: zwischen diesen beiden Endpunkten oszilliert auch sein Gemütsleben beständig, einer tönenden Saite zu vergleichen. Eine zauberische Melodie der Sprache umgibt in seinem Werke mit unsäglichem Reiz den Tiefsinn einer einsamen, vornehmen, dem Größten ernsthaft zugewandten Seele.

Schleiermacher liebte den Ofterdingen, dessen Entstehung mit den Wirkungen seines eigenen Werkes verknüpft war, wie kaum ein zweites Werk der neueren Dichtung. Seine Verehrung „geht nicht allein auf die Liebe und auf die Mystik, sondern auch auf die dem Ganzen zugrunde liegende große Fülle des Wissens, auf die bei solchen Menschen so seltene Ehrfurcht vor dem Wissen und auf die unmittelbare Beziehung desselben auf das Höchste, auf die Anschauung der Welt und der Gottheit. Gewiß, Hardenberg wäre neben allem andern ein sehr großer Künstler geworden, wenn er uns länger gegönnt worden wäre". [13])

So haben die Reden über Religion ein inniges Band zwischen diesen beiden Männern geknüpft, die sich persönlich nicht begegnen sollten, und nach dem frühen Tode des Dichters fügte Schleiermacher dem Totenopfer für Spinoza in den Reden die schönen Worte hinzu: „Warum soll ich Euch erst zeigen, wie dasselbe gilt auch von der Kunst? Wie Ihr auch hier tausend Schatten und Blendwerke und Irrtümer habt aus derselben Ursache? Nur schweigend, denn der neue und tiefe Schmerz hat keine Worte, will ich Euch statt alles andern hinweisen auf ein herrliches Beispiel, das Ihr alle kennen solltet, ebensogut als jenes, auf den zu früh entschlafenen göttlichen Jüngling, dem alles Kunst ward, was sein Geist berührte, seine ganze Weltbetrachtung unmittelbar zu einem großen Gedicht, den Ihr, wiewohl er kaum mehr als

[12]) Reden S. 100. Über Lessings Theorie meine Abhandlung über Lessing *(gleichfalls neu gedruckt in Das Erlebnis und die Dichtung)*. [13]) Br. I, 309, den 29. Juli 1802.

die ersten Laute wirklich ausgesprochen hat, den reichsten Dichtern beigesellen müßt, jenen seltenen, die ebenso tiefsinnig sind als klar und lebendig. An ihm schauet die Kraft der Begeisterung und der Besonnenheit eines frommen Gemütes und bekennt, wenn die Philosophen werden religiös sein und Gott suchen wie Spinoza, und die Künstler fromm sein und Christum lieben wie Novalis, dann wird die große Auferstehung gefeiert werden für beide Welten." [14])

Zugleich versuchte Novalis aus dem neu gewonnenen religiösen Gesichtspunkte für ein tieferes Verständnis des Mittelalters Grundlinien zu entwerfen; er schrieb unmittelbar unter dem Eindruck der Reden den Aufsatz: „Die Christenheit oder Europa". An einer Stelle deutet derselbe ausdrücklich auf Schleiermachers Werk als den Beginn eines neuen Verständnisses hin [15]). Hier trat zuerst die vielberufene „romantische" Anschauung des Mittelalters hervor, die dann nicht wenigen geschichtlichen und dichterischen Werken dieser Epoche zugrunde lag. Die geschichtlichen Wahlverwandtschaften eines Zeitalters eröffnen den Blick in sein inneres Wesen. Denn das Lebensideal desselben sucht sich aufzuklären an vollendeten Gestalten der Vergangenheit, in welchen es den ähnlichen Inhalt nachfühlt. Die Verklärung des Altertums begleitete unsere großen Dichter; nun erhob sich in der jüngeren Generation die des Mittelalters.

Den theoretischen Ausdruck dessen, was den Kreis bewegte, fand wieder zuerst Friedrich Schlegel, in dem während der letzten Monate des Jahres 1799 geschriebenen Gespräch über Poesie. Es erschien Schleiermacher „voll sehr schöner Ideen und gewiß das Klarste, was er noch geschrieben hat". Nun hoffte er, daß die gärende Unfertigkeit des Freundes sich klären werde [16]). Die bildende Kraft der Phantasie in der Dichtung, ihre Epochen, leider auch Erwägungen über die Mittel, künstlich die in Goethe begonnene Blüte der deutschen Poesie zu steigern, sind der Gegenstand dieser geistvollen Gespräche. Das Bedeutendste in ihnen war das hier ganz eigen und tief hervortretende Verständnis für das Walten der Phantasie in den romantischen Dichtungen; das Auffallendste war der Gedanke, daß die neuere Dichtung die Grundlage einer stetigen Entwicklung, eines inneren Zusammenhangs

[14]) Zweite Rede, von der 2. Aufl. ab, Th. I, 190. [15]) Der Aufsatz kam nur in die 4. Ausgabe, durch Friedrich Schlegel; von Tieck wurde er dann wieder weggelassen; in Minors Ausgabe steht er Bd. II (1907), S. 22 ff.; die Stelle: „Zu einem Bruder will ich Euch führen, der soll mit Euch reden, daß Euch die Herzen aufgehen. Dieser Bruder ist der Herzschlag der neuen Zeit, wer ihn gefühlt hat, tritt zu der neuen Schar der Jünger. Er hat einen neuen Schleier für die Heilige gemacht, der ihren himmlischen Gliederbau anschmiegend verrät" (in Minors Ausgabe der Werke von Novalis Bd. II S. 40 f.). [16]) Br. IV, 61.

erst in einer Mythologie finden könne, wie sie die alte Poesie besessen. Es ist nur das Ergebnis unserer ganzen bisherigen dichterischen Entwicklung, wenn das Symbolische in aller Dichtung, die Tatsache, daß durch Einzelanschauungen ein Allgemeines ausgesprochen wird, herausgehoben wurde. „Alle Schönheit ist Allegorie. Das Höchste kann man, eben weil es unaussprechlich ist, nur allegorisch sagen." „Das Wesen der Poesie ist die höhere idealische Ansicht der Dinge"[17]). Drängte doch unsere ganze Dichtung dahin, eine Art Metaphysik des Lebens auszusprechen. Der Irrtum lag aber darin, daß absichtliches, bewußtes Aussprechen eines vorher besessenen Allgemeinen, Allegorie, an die Stelle der unbewußt das Besondere und Allgemeine in eins bildenden Kraft trat. Es ist alsdann ein tiefer Blick, der große Vorgänge der Kulturgeschichte aufklärte, wenn die Macht des religiösen Geistes, im Anschaulichen das höchste Ideelle zusammenzufassen, der Dichtung unvergängliche Typen zu schaffen, erkannt wurde. Schon Herder hatte ausgesprochen: „Wollet ihr also ein neues Griechenland in Götterbildern hervorbringen, so gebet einem Volke diesen dichterisch mythologischen Aberglauben nebst allem, was dazu gehört, in seiner ganzen Natureinfalt wieder"[18]). Aber gerade die Blüte der romantischen Dichtung in Cervantes und Shakespeare zeigt, daß dies Allgemeine in der Anschauung, diese typischen Gestalten auch auf anderem Boden erwachsen konnten, als dem der Religion. Und Schlegel fand sich schlecht mit dieser auch von ihm anerkannten Tatsache ab, wenn er nur die Ähnlichkeit zwischen der Mythologie und „jenem großen Witz der romantischen Poesie, der nicht in einzelnen Einfällen, sondern in der Konstruktion des Ganzen sich zeige", hervorhob. Die sonderbarste Verirrung war jedoch, daß eine solche Mythologie willkürlich geschaffen werden sollte. Sie entsprang aus jenem idealistischen Übermut der neuen Schule, die durch die philosophierende Phantasie alle höchsten Prozesse der Geschichte nicht nur verstehend, sondern produktiv nachschaffen zu können vermeinte[19]). Und sie konnte nur in der Rückkehr zu der durch alle Künste verklärten übersinnlichen Welt des Katholizismus enden.

Schelling, der schweigsam inmitten dieser geistvollen Gesellschaft stand, aber wohl zu hören verstand, zog im Schlußabschnitt seines „Transzendentalen Idealismus" das philosophische Ergebnis. Die im Absoluten gegen-

[17]) Athen. 3, 107. [18]) Herder, Ideen zur Philos. der Gesch. Buch 13, Kap. 3. [19]) Auch hier bemerkt man in der Ausführung Athenäum 3, S. 99 ff. über den neuen Realismus, den Friedrich lange in sich trage und der in einer Mythologie „dem unendlichen Gedicht, welches die Keime aller anderen Gedichte verhüllt", sich darstellen müsse, den Einfluß Schleiermachers, zugleich aber in der Hinweisung auf Spinoza als den Vater dieses Realismus die Ablehnung dieses Einflusses.

wärtige unendliche Harmonie erhält ihren Ausdruck in den Schöpfungen des Künstlers. Sie sind die beständige Arbeit des Geistes, aus dem Gefühl eines scheinbar unauflöslichen Widerspruchs die Harmonie des Weltalls herzustellen. Daher ist „die Kunst die einzige und ewige Offenbarung, die es gibt, und das Wunder, das, wenn es auch nur einmal existiert hätte, uns von der absoluten Realität jenes Höchsten überzeugen müßte." Was in dem Philosophen nur subjektiv, als intellektuale Anschauung gegeben ist, erhält in der Dichtung Gestalt und ein selbständiges Leben. So wird sie Organ des Höchsten, was dem Geiste gegeben ist. In den allgemeinen Ozean der Poesie müssen daher alle Wissenschaften zurückfließen. „Welches aber das Mittelglied der Rückkehr der Wissenschaft zur Poesie sein werde, ist im allgemeinen nicht schwer zu sagen, da ein solches Mittelglied in der Mythologie existiert hat, ehe diese, wie es jetzt scheint, unauflösliche Trennung geschehen ist." Diese Mythologie wird nicht die Erfindung eines einzelnen Dichters sein, sondern „eines neuen, nur einen Dichter gleichsam vorstellenden Geschlechts" [20]).

Wie ein Nüchterner unter Träumenden erscheint inmitten solcher Bestrebungen und Hoffnungen der Mann, der dieser religiösen Begeisterung und der durch sie hervorgebrachten Gärung der Köpfe den ersten, stärksten Impuls gegeben hatte. Er machte Hardenberg gegenüber die kühle historische Wahrheit geltend, daß das Papsttum nicht der Höhepunkt, sondern das Verderben des Katholizismus gewesen sei [21]). Er setzte Friedrich Schlegel und den Gleichgesinnten die andere, ebenso klare ethische Wahrheit entgegen, daß keine Mythologie gemacht, willkürlich hervorgebracht werden könne [22]). Hier in dem ihm eigenen Umkreis religiöser und sittlicher Gedanken blieb er ganz sein eigen.

Eine weit andere Stellung nehmen die Reden zu der damaligen philosophischen Entwicklung ein. Innerhalb dieser zweiten Gruppe, der philosophischen, fand Schleiermacher zuerst nur Widerstand, den Freund und Hülsen ausgenommen; erst da Schelling selber fortschritt, erkannte er den Tiefsinn des Werkes. Keiner aber, und dies hat Schleiermacher stark empfunden, verstand und entwickelte seine originale Grundanschauung. Hiervon lag der Grund in dem Charakter der Reden, welche tiefe philosophische Forschung zu ihrer Voraussetzung hatten, selber aber nur den religiösen Vorgang darstellten. Als man Schleiermacher in diesen Jahren mahnte, in die Philosophie einzugreifen, wies er dies ab, weil bis dahin niemand das, was er in den Reden den Philosophen gegeben, habe aufnehmen wollen.

[20]) Schelling, Ges. Werke 1, III, 615, 617, 618, 629 Eine Anmerkung S. 629 wahrt einer „schon seit mehreren Jahren ausgearbeiteten Abhandlung über Mythologie" die Priorität dieses Gedankens. [21]) Br. III, 139. [22]) Br. IV, 61.

Hier fällt zunächst ein Licht auf Schleiermachers Verhältnis zu dem damaligen Schelling und zu Goethe, als einem naturforschenden Denker. Beide gingen wie Schleiermacher von der Anschauung des Universums aus. Aber diese Anschauung war für sie das Organ der Wissenschaft, und ihr Gegenstand war die Natur. So wurden beide von den Reden abgestoßen. Goethe ließ sich von Friedrich Schlegel dessen prächtiges Exemplar geben und konnte nach dem ersten begierigen Lesen von zwei oder drei Reden Wilhelm Schlegel gegenüber die Bildung und Vielseitigkeit dieser Erscheinung nicht genug rühmen. „Je nachlässiger indes der Stil und je christlicher die Religion wurde, je mehr verwandelte sich dieser Effekt in sein Gegenteil, und zuletzt endigte das Ganze in einer gesunden und fröhlichen Abneigung". Schelling entwarf, als die Reden um ihn her eine so lebhafte Begeisterung hervorriefen, ein „Epikurisch Glaubensbekenntnis Heinz Widerporstens" in der Manier des Hans Sachs. Neben dem Aufsatz von Novalis über die Christenheit sollte es im Athenäum erscheinen. Wilhelm Schlegel war indes bedenklich und verlangte wenigstens eine Anmerkung; da aber Schelling gegen eine solche war, so nahm man Goethe zum Schiedsrichter. Dieser ging dann behaglich in die Sache ein und entschied in einer umständlichen und gründlichen Auseinandersetzung gegen die Aufnahme des Aufsatzes wie des Gedichts. „Ich wollte," schreibt Wilhelm Schlegel an Schleiermacher, „daß Sie die schönen Reden, die er mir bei diesen und andern Gelegenheiten gehalten, mit hätten anhören können, es würde Sie entzückt haben. Überhaupt hat sich Goethe bei diesem ganzen Handel so herzlich und wahrhaft väterlich gegen uns benommen, daß sein Rat alle Rücksicht verdient, besonders da er eine große Erfahrung in diesem Fache hat, indem er, wie er sagt, sich nun, Gott sei gepriesen! an die dreißig Jahre in der Opposition befindet." [23]) Eine Abschrift des Gedichts Schellings wurde damals von den Freunden an Schleiermacher gesandt [24]). Es bezeichnet auf das deutlichste die Verwandtschaft Schellings mit Goethe und seinen Gegensatz zu Schleiermacher. Das Unendliche der Reden ist nur gegenwärtig im religiösen Gemüt; kein Begriff, keine Anschauung umfaßt es. Schleiermacher ist durch diesen Gedanken kritisch und religiös mit Kant verknüpft. Nach Goethes und Schellings Überzeugung wird die göttliche Natur von der Anschauung erfaßt; ihre Geheimnisse sind dem Naturforscher und dem Dichter offenbar. „Weiß auch nicht, wie mir vor der Welt könnt' grausen, da ich sie kenne von innen und außen." Die Worte Schellings sprechen die Empfindungsweise Goethes in seinen früheren Jahren aus, wie sie Jacobi gegenüber und dann in dem

[23]) Br. III, 125—143. [24]) Von Schelling wurde es zum Teil veröffentlicht in Bd. I, Heft 2 seiner Ztschr. f. spekulative Physik (1800) S. 152 ff., vollständig mitgeteilt ist es in: Aus Schellings Leben. In Briefen I (1869) S. 282 ff.

Aufsatz über die Natur hervortrat; die Verse des Naturphilosophen scheinen nur die Prosa des Dichters zu erneuern.

„Steckt zwar ein Riesengeist darinnen,
Ist aber versteinert mit seinen Sinnen,
Kann nicht aus dem engen Panzer heraus,
Noch sprengen das eisern Kerkerhaus,
Ob gleich er oft die Flügel regt,
Sich gewaltig dehnt und bewegt,
In toten und lebend'gen Dingen
Tut nach Bewußtsein mächtig ringen.
Läßt sich die Mühe nicht verdrießen
Tut jetzt in die Höhe schießen,
Sein Glieder und Organe verlängern,
Jetzt wieder verkürzen und verengern.
Lernet im Kleinen Raum gewinnen,
Darin er zuerst kommt zum Besinnen.
In einen Zwergen eingeschlossen,
Heißt in der Sprache Menschenkind,
Der Riesengeist sich selber findt."

„Du siehst nun also," schrieb Schlegel an den Freund, „daß Du mit den eigentlichen Philosophen (denn auch Fichte lehnte die Reden als ihm „schwer verständlich" ab und bezeichnete sie brieflich an Schelling als „verworrenen Spinozismus") [25]) durch die Reden nicht in Rapport kommen kannst. Das tut auch gar nichts; da Du es aber überhaupt wollen wirst, so wäre das ein Motiv, das über Spinoza oder auch das über die Grenzen der Philosophie recht bald zu schreiben." Man bemerkt, Schleiermacher sah die kritischen Punkte seiner Differenz von der falschen idealistischen Schule und gedachte sie zur Sprache zu bringen.

Inzwischen fand sich Schelling, an einem weiteren Punkte seiner paradoxen Bahn angelangt, von den Reden zu seinem eigenen Erstaunen mächtig ergriffen. „Ich muß", schrieb er an Wilhelm Schlegel den 3. Juli 1801, „Ihnen noch schreiben, daß ich ein sehr eifriger Leser und Verehrer der Reden über die Religion geworden bin. Sie wissen, wie es mir aus einer unverzeihlichen Nachlässigkeit oder Trägheit darüber ergangen war. Ich ehre jetzt den Verfasser als einen Geist, den man nur auf der ganz gleichen Linie mit den ersten Originalphilosophen betrachten kann. Ohne diese Originalität ist es nicht möglich, so das Innerste der Spekulation durchdrungen zu haben, ohne auch nur eine Spur der Stufen, die man durchgehen mußte, zurückzulassen. Das Werk, wie es ist, scheint mir bloß aus sich selbst entsprungen,

[25]) Fichtes Leben u. lit. Briefwechsel II² (1862) S. 321; Fichtes u. Schellings philos. Br. (1856) S. 48.

und ist dadurch nicht nur die schönste Darstellung, sondern zugleich selbst ein Bild des Universums, und gleichwohl muß, wer etwas der Art hervorbringen will, die tiefsten philosophischen Studien gemacht haben — oder er hat durch blinde göttliche Inspiration geschrieben." [26]) Zu derselben Zeit, 1801, hob Hegel in seiner Schrift über die Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems die Reden über Religion hervor als eine Erscheinung, welche, gegenüber Fichte, „das Drängen des besseren Geistes besonders in der unbefangeneren, noch jugendlichen Welt" zeige. Sie und ihre Aufnahme deuten „auf das Bedürfnis nach einer Philosophie hin, von welcher die Natur für die Mißhandlungen, die sie in dem Kantischen und Fichteschen System leidet, versöhnt und die Vernunft selbst in Übereinstimmung mit der Natur gesetzt wird" [27]).

Nichts als schroffe Abweisung der Reden finden wir bei einer dritten Gruppe, bei der älteren Schule der Philosophie, an die sich die damalige Theologie anschloß.

Aus Kants unmittelbarer Umgebung drang zu Schleiermacher das Urteil Scheffners. Dieser witterte herrnhutische Ideen in den Reden. Schiller schrieb im September 1799 an Körner über die Reden als ein „Berliner Produkt", „aus der Coterie". Er fand die Schrift „bei allem Anspruch auf Wärme und Innigkeit noch sehr trocken im ganzen und oft prätentioniert geschrieben; auch enthält sie wenig neue Ausbeute". Körner bemerkte bei Gelegenheit der Lieder von Schlegel und Novalis: „Das Universum kann man nicht lieben, nicht darstellen. Darauf geht es aber doch eigentlich bei dieser Sekte hinaus." [28])

Das Urteil der Berliner Philosophie und Theologie lautete nicht besser Friedrich schrieb an seinen Bruder über Schleiermacher: „Seine Reden geben hier ein Ärgernis, das mit dem über die Luzinde fast Schritt hält. Man findet den klarsten Atheismus darin, wie natürlich, da er der Idee der Gottheit teilhaftig ist" [29]).

Sack, der alte Gönner Schleiermachers, hatte die Reden zur Zensur erhalten, denn die Preßfreiheit war damals in diesen Dingen noch sehr eingeschränkt. Schleiermacher hatte ehedem wohl von ihm vernommen. daß er den Druck eines atheistischen Buches verweigern würde, und er selbe, wußte wohl, daß jenem die Reden leicht als ein solches erscheinen konnten. So hatte er allen Grund, über das Schicksal seiner Schrift besorgt zu sein. Als Sack bald den Verfasser ahnte, tat dieser, was zugleich das Ehrlichste und Klügste war, und bekannte sich zu seiner Schrift. Der Zensor erklärte

[26]) Aus Schellings Leben I (1869), 345. [27]) Hegels Werke I, 165. [28]) Br. IV, 61. Br. zwischen Schiller u. Körner IV (1859), 151 f. [29]) Walzel S. 424.

dieselbe für „zu originell", ließ sie aber passieren. Manches geschah damals, was das Verhältnis zwischen beiden Männern störte. Als es endlich zu einer Erklärung kam, sprach sich Sack auch über die Reden aus. Er habe zuerst gehofft, „daß die Schrift eines Mannes von Geist der Religion Freunde und Verehrer unter denen, die sie bloß verkennen, gewinnen würde, und daß sie in keiner Absicht als in dieser geschrieben sei"; in dieser Erwartung habe er sie mit lebhafter Freude begrüßt. Nun er sie bedachtsam durchgelesen, könne er sie leider nur für eine geistvolle Apologie des Pantheismus erklären, für eine rednerische Darstellung des spinozistischen Systems. Und dies System, das in dem Universum die Gottheit erblickt, zwischen Religiosität und Moralität keine Verknüpfung kennt, alle aus der Religion geschöpften Beweggründe zum Gutsein verachtet, scheint ihm mit der Religion selber ein Ende zu machen. Ein Prediger, der dieser Lehre huldigt, ist ihm ohne Heuchelei nicht denkbar. „Lösen Sie mir das Rätsel, wie Ihnen ein Geschäft noch gefallen kann, das Ihnen doch notwendig als Frucht und Beförderung der Albernheit und des Aberglaubens erscheinen muß, wie Sie das Beharren bei diesem Geschäft aus Konvenienz mit Ihrem eigenen Gefühl von Recht in Harmonie bringen können?"

Der Brief Sacks enthält zweifellose Wahrheiten. Insbesondere erkannte er den Grundfehler der religiösen Anschauung der Reden, daß das Band zwischen Religiosität und Moralität in ihnen nicht in seiner Wahrheit und Bedeutung gesehen war. Aber Sack zeigte zugleich ein nur zu begreifliches Unvermögen, in die Wahrheiten der Reden einzugehen. Wie mochte Schleiermacher seines Vaters gedenken, dessen Bild immer vor ihm stand, als er seine Reden schrieb; dieser wäre wohl der wahre Vermittler gewesen zwischen Männern, die er aufs höchste achtete und liebte, und seinem inneren Leben [30]).

Seine Antwort an Sack ist vom edelsten Stolz erfüllt. Sie weist mit Ernst die Insinuationen zurück, die jeden gerechten Leser in Sacks Brief empören müssen, und spricht sich in bedeutender Weise über die Absicht der Reden und ihre Stellung zu seinem geistlichen Beruf, zu seinen Predigten aus. „Mein Endzweck ist gewesen, in dem gegenwärtigen Sturm philosophischer Meinungen die Unabhängigkeit der Religion von jeder Metaphysik recht darzustellen und zu begründen. In mir ist also um irgendeiner philosophischen Vorstellung willen der Gedanke eines Streits meiner Religion mit dem Christentum niemals entstanden, und nie ist mir eingefallen, mich als den Diener einer mir verächtlichen Superstition anzusehen, vielmehr bin ich sehr überzeugt, die Religion wirklich zu haben, die ich verkündigen

[30]) Br. I, 224.

soll, wenn ich auch eine ganz andere Philosophie hätte, als die meisten von denen, welche mir zuhören. Ebensowenig ist in mir eine irgend unwürdige Klugheit oder reservatio mentalis, sondern ich lege den Worten gerade die Bedeutung bei, die ihnen der Mensch, indem er in der religiösen Betrachtung begriffen ist, beilegt, nur nicht außerdem noch irgendeine andere. Eben der Endzweck schwebte mir auch vor, indem ich meine Meinung von dem Verhältnis der Religion zur Moral mitteilte. Deutlich genug habe ich gesagt, um es nicht wiederholen zu dürfen, daß ich die Religion nicht deswegen für etwas Leeres halte, weil ich erkläre, daß sie zum Dienste der Moral nicht notwendig ist; deutlich genug, daß ich unsere kirchliche Anstalt, wie sie jetzt ist, für ein doppeltes, teils der Religion teils der Moral gewidmetes Institut halte, und so glaube ich also weder etwas meiner Überzeugung Zuwiderlaufendes, noch etwas Geringes zu thun, wenn ich von der Religion zu den Menschen rede als zu solchen, die zugleich moralisch sein sollen, und von der Moral als zu solchen, die zugleich religiös zu sein behaupten, von beiden nach dem Verhältnis, welches ich jedesmal schicklich finde. Vielmehr halte ich den Stand des Predigers für den edelsten, den nur ein wahrhaft religiöses, tugendhaftes und ernstes Gemüt ausfüllen kann, und nie werde ich ihn mit meinem Willen gegen einen anderen vertauschen." [31])

So erschien das Werk, das eine Epoche in der Geschichte der Theologie bezeichnet, den Theologen selber zunächst fremdartig. Sacks Ausdruck „zu originell" bezeichnete ganz die abwehrende Haltung eines nur halb Verstehenden, welche die Theologie einnahm und die auch Schleiermacher in den theologischen Rezensionen, mit mannigfacher Anerkennung gemischt, wiederfand. Die Schuld lag auf beiden Seiten. Schleiermachers philosophische Begründung und geschichtliche Ausführung waren noch unzureichend. Andrerseits war der Theologie nicht wenig von der Welt religiöser Gefühle gänzlich verloren gegangen, in denen Schleiermacher von der Brüdergemeinde her heimisch war, und sie hielt an nicht wenigen Vorurteilen der Philosophie fest, die Schleiermacher aufgegeben hatte. Es bedurfte der Zeit, des Fortschritts von beiden Seiten, bis der Verfasser der Reden und die deutsche Theologie zusammentrafen.

Eine neue Generation erst brachte ein reines, unbefangenes Verständnis dem religiösen, philosophischen, theologischen Gehalt der Reden entgegen. Eine Fülle von Zeugnissen wird im Laufe dieser Erzählung von den mächtigen Wirkungen der Reden sprechen. Hier möge nur das überschauende Neanders stehen.

[31]) Der Brief Sacks und Schleiermachers Antwort Br. III 275 ff.

Der sinnvolle Erforscher religiösen Gehalts in den Individualitäten aller Jahrhunderte erzählt: „Wer an die beginnenden religiösen Bewegungen in den Anfängen des 19. Jahrhunderts zurückdenkt und selbst an denselben teilgenommen, wird erkennen, wie eine pantheistische Begeisterung für manches innigere und tiefere Gemüt einen Ausgangspunkt für den Glauben an das Evangelium bilden konnte. Besonders wichtig war in dieser Beziehung, als Übergangspunkt zu der neuen theologischen und religiösen Entwicklung, das Erscheinen jenes den Anstoß zu einem großen Umschwung und einer gewaltigen Aufregung der Geister gebenden Buches, des seligen Schleiermachers Reden über Religion. Männer aus dem älteren Geschlecht, welche den alten christlichen Supranaturalismus noch festhielten, oder bei welchen in ihrem ausgebildeten ernsteren Rationalismus noch eine Nachwirkung des ersteren in dem lebendigen Glauben an einen überweltlichen Gott und ein jenseitiges Leben übrig geblieben war, mußten das pantheistische Element, das ihnen in jenem Buche gegenübertrat, mit Unwillen und Abscheu zurückweisen. Diejenigen aber, welche damals zu dem heranwachsenden jüngeren Geschlecht gehörten, werden sich erinnern, mit welcher Macht dieses in jugendlicher Begeisterung von dem verkannten religiösen Element in der menschlichen Natur zeugende Buch auf die Gemüter wirkte. Es war von der größten Bedeutung, daß dem einseitigen Intellektualismus gegenüber auf die Macht des religiösen Gefühls, den Sitz der Religion im Gemüt hingewiesen wurde. Es war für die Wissenschaft ein wichtiger Anstoß, daß von jenem willkürlich zusammengesetzten abstrakten Wesen, das man Vernunftreligion nannte, auf das eigentümliche Wesen der Religion und so auch des Christentums in ihrer geschichtlichen Bedeutung im Fleisch und Blut des Lebens hingewiesen wurde. Dies kam zusammen mit dem neu erwachenden Interesse und Sinn für geschichtliche Forschung.“ [32])

[32]) Neander, Zeitschrift für christliche Wissenschaft Jahrg. 1850, S. 1 ff.

Elftes Kapitel.

Die Monologen als die vollendete anschauliche Darstellung seines Lebensideals.

Die äußere Entstehungsgeschichte.

Schleiermacher war im Mai 1799 aus Potsdam leidend, überarbeitet zurückgekommen. Wie es nach der gewaltigen Konzentration, welcher ein bedeutendes Werk bedarf, zu geschehen pflegt, erscheint er eine Zeitlang zerstreut, seine Interessen zersplittert. Die Gedanken haften zunächst noch an den Reden und deren Wirkungen. Zwei Pläne dieser Zeit, über Spinoza, über die Grenzen der Philosophie zu schreiben, sind auf die wissenschaftliche Begründung des Standpunktes der Reden gerichtet, und vielleicht wäre die in seinem Werk eingeschlagene philosophische Richtung zu einem bedeutenden Ferment in der Geschichte des Idealismus geworden, hätte Schleiermacher damals die Reife des wissenschaftlichen Gedankens besessen, diese beiden Pläne auszuführen. Eine hervorragende praktische Konsequenz ward in seinen Briefen über die Angelegenheiten der Juden gezogen, die er Anfang Juni beendete. Nun bildete sich um die Luzinde ein neuer Kreis von Interessen. Noch während des Zusammenseins der Freunde in Berlin ward der Gedanke einer Streitschrift über diesen Roman unter ihnen besprochen. Als Friedrich dann im August Berlin verließ, nach Jena überzusiedeln, mußte diese Absicht freilich vor der Sorge um das Athenäum zurücktreten, die Schleiermacher anheimfiel. Auf die Kritik der Anthropologie von Kant, die im Juni geschrieben wurde, folgte die Beurteilung der letzten Schriften Garves. So heftigen Unwillen diese damals, zwei Jahre nach Garves Tode, erregte, sie bleibt die einzige meisterhafte und durchaus billige Charakteristik des Philosophen der Geselligkeit. Dagegen erscheint die Kritik der Anthropologie Kants als ein Vergehen gegen den größten deutschen Denker, das durch nichts entschuldigt werden kann; denn sie mischt persönliche Anspielungen in das unbegründete wissenschaftliche Urteil. Im Herbst wurden dann Entwürfe der Streitschrift für Friedrich und einer andern über die Lage der deutschen Literatur niedergeschrieben. Die Genossenschaft, in der er lebte, das Tagesinteresse drängten ihm hier Pläne auf, die über die Grenzen seines wirklichen schöpferischen Vermögens einem unfruchtbaren Dilettantismus zutrieben.

Aber sein Interesse an allen diesen Arbeiten und Plänen erscheint oberflächlich, verglichen mit dem an den Schicksalen, die ihn umgaben. Um

diese Zeit begann das Leben der nächsten Freunde in Verwirrung zu geraten. Man sieht die moralischen Gedanken und Fragen, deren anschauliche und sehr eindringliche Beispiele die Schicksale der Freunde waren, beständig in ihm arbeiten. So bildete sich die Idee eines Romans, in dem er, wie Jacobi im Allwill und Woldemar getan, seine „religiösen Anschauungen" über Liebe, Ehe und Freundschaft darzulegen gedachte. In dieser von Rousseau, Jacobi und Goethe geschaffenen Kunstform sollte seine Philosophie der Sittlichkeit hervortreten, und die Monologen kündigen daher einen solchen Roman als die Aufgabe seines Lebens an. „Es ist das Höchste für ein Wesen wie meines, daß die innere Bildung auch übergeh' in äußere Darstellung. Der Gedanke, in einem Werk der Kunst mein inneres Wesen und mit ihm die ganze Ansicht, die mir die Menschheit gab, zurückzulassen, ist in mir die Ahndung des Todes. Wie ich mir der vollen Blüte des Lebens bewußt zu werden anfing, keimte er auf, jetzt wächst er in mir täglich und nähert sich der Bestimmtheit. Unreif, ich weiß es, werd' ich ihn aus freiem Entschluß aus meinem Innern lösen, ehe das Feuer des Lebens ausgebrannt ist; ließ' ich ihn aber reifen und vollkommen werden das Werk: so müßte dann, so wie das treue Ebenbild erschiene in der Welt, mein Wesen selbst vergehn.[1])" Und zwar gedachte er in diesem Roman „sein inneres Wesen und mit ihm die ganze Ansicht, die ihm die Menschheit gab", mitzuteilen. Der Gegenstand seiner Darstellung war daher nicht allein, wie es Jacobi bezeichnete, „Menschheit wie sie ist", sondern seine eigene sittliche Betrachtungsweise. Ich finde gelegentlich erwähnt, daß auch das Leben unter den herrnhutischen Brüdern in diesem Werke dargestellt werden sollte. So erscheint die Vermutung nicht zu gewagt, daß es in den schlesischen Gemeinden beginnen sollte, mit echteren Bekenntnissen einer schönen Seele. Es wäre der Roman seines eigenen Lebens geworden. Durch dies sein dichterisches Ideal wird seine dargelegte Ansicht der Poesie beleuchtet, wonach das Kunstwerk Darstellung der Welt in dem besonderen Medium einer Individualität war. Dieser Gedanke entsprang folgerichtig, wie seine Anschauung des Kosmos der Religionen, aus seiner Grundansicht, und mit gleicher Notwendigkeit ergab sich aus ihm die Stellung des Romans auf der Höhe der Dichtung. „Der Roman geht auf die Darstellung der inneren Menschheit und ihrer Einheit an der wechselnden Reihe der äußeren Verhältnisse." So trug er in dieser Zeit die Bilder seines vergangenen und gegenwärtigen Lebens träumend und dichtend in seiner Seele, um, was er gelebt, zum Kunstwerk zu formen.

Noch war die Zeit nicht da, den Roman seines Lebens zu schreiben. Wenn sie überhaupt je kommen sollte, fühlte er doch in manchen Momenten

[1]) Schluß des 4. Monologs.

klar genug, wie ganz ihm das Vermögen mangelte, eine in Gestalten und Ereignis sich darstellende Welt zu bilden. Dies Leben selber war eben erst im Begriff, feste Gestalt zu gewinnen. Aber der ideale Wille, welcher der Mittelpunkt desselben war, hatte sich ganz in sich geschlossen. Der Gedanke, diesen hinzustellen, war das notwendige Ergebnis seiner originalen sittlichen Richtung. Aus ihm entsprangen die Monologen.

Der Plan dieser Darstellung eines philosophisch selbstbewußten, vollendeten sittlichen Charakters war mit seiner eigenen sittlichen Entwicklung herangereift. Seine älteste Form war das Fragment von Schlobitten, in dem er vor sich selber, in monologischer Form, seine „Endmeinung über das Leben" zu entwickeln begonnen hatte. Als dann sein Lebensideal sich wirklich vollendete, wurden im Winter 1797/98 die „ethischen Rhapsodien" niedergeschrieben und der Plan zu „Selbstanschauungen" ward gefaßt. Seine erste Erwähnung findet sich im Sommer 1798. Im Herbst 1799 muß jene Jugendschrift Schleiermacher mit den Stimmungen der Schlobittener Zeit sehr lebhaft wieder vor die Seele getreten sein, da im September und Oktober die Dohnasche Familie in Berlin war, die Gräfin Friederike unter den Geschwistern, in neuer Gesundheit und Lebenslust; „ich war", schreibt er der Schwester, „wieder ganz zu Hause in ihrem schönen Gemüt" [2]). Der Anfang der Monologen zeigt, daß er das alte Manuskript, als er sie schrieb, in der Hand gehabt hat. In den Wochen nach dem Weggang der Dohnas lastete dann das Schicksal Friedrichs und Eleonorens besonders schwer, bis zur körperlichen Krankheit, auf seiner Seele. So kam sein 31. Geburtstag. In diesen Tagen begann er die Monologen. Sieben Jahre waren seit dem 21. November 1792 verflossen, an dem das älteste Fragment anhob. Es war für ihn ein Akt der Befreiung und Reinigung, sich ganz in den idealen Willen zu versenken, der in ihm über allem Schicksal stand. „Ich wünschte," schrieb er an diesem Tage der Schwester, „du könntest die ruhige Heiterkeit recht inne werden, die in meiner Seele ist. Ich freue mich der Vergangenheit und der Gegenwart und sehe der Zukunft gelassen entgegen mit allem, was sie bringen mag. Mit ziemlicher Gewißheit kann ich wohl sagen, daß das meine herrschende Stimmung sein wird, so lange ich lebe; denn sie gründet sich auf das Innere meines Wesens" [3]). Damals schrieb er in sein Tagebuch: „Ich lege nur das Irdische und Unvollkommene der Jugend ab und lächle die weißen Haare an" [4]).

Ein Gemütsvorgang, nicht eine schriftstellerische Absicht, gab den innerlich reif gewordenen Gedanken die letzte Gestalt. „Es war eine unbe-

[2]) Br. I, 231 f. [3]) Ebd. S. 234. [4]) Denkm. S. 118. Die Bestimmung der Zeit der Monologen ergibt sich aus der Verknüpfung verschiedener Briefstellen, besonders des 4. Bandes.

zwingliche Sehnsucht, mich auszusprechen, so ganz ins Blaue hinein, ohne den mindesten Gedanken einer Wirkung." [5]) „Nichts ist mir so unvermuthet entstanden. Als ich die Idee faßte, wollte ich eigentlich etwas ganz Objektives machen, nicht ohne viel Polemik, und das Subjektive sollte nur die Einkleidung sein. Aber im Entwerfen des Planes wuchs mir das Subjektive so über den Kopf, daß auf einmal die Sache so, wie sie jetzt ist, vor mir stand. Die Polemik ist nur als Stimmung hier und da noch übrig, und das Objektive liegt ziemlich versteckt nur für den Kenner da." [6]) Und zwar schrieb nun Schleiermacher dies kleine Werk in nicht ganz vier Wochen nieder oder vielmehr er diktierte es dem Setzer. Denn auch diesmal, wie bei den Reden, ward mitten in der Ausarbeitung der wenigen Bogen schon gedruckt. Daher stammt die auffallende stilistische Unvollendung der Monologen im einzelnen, aber auch ihre geschlossene Einheit und Energie; sie erscheinen wie aus einem Entschluß gewappnet entsprungen.

In den ersten Tagen des Jahres 1800 waren sie bereit, in die Welt zu gehen. An der Grenze des 18. und 19. Jahrhunderts treten gleichzeitig zwei Werke hervor, die das aus der deutschen Philosophie und Dichtung geborene Lebensideal darstellen, die Gesinnung, mit der dies neue Geschlecht in das neue Jahrhundert trat: Fichtes Bestimmung des Menschen und Schleiermachers Monologen. Als der volle Ausdruck der beiden größten sittlichen Charaktere, die diese philosophisch-dichterische Epoche hervorbrachte, bilden sie einen Marktstein unserer inneren Geschichte. Der sittliche Idealismus wendet sich in ihnen noch einmal zürnend, klagend, zur Selbstbefreiung und Reform drängend, an eine vom Eudämonismus und seiner kleinlichen Jagd nach dem Glück entnervte Gesellschaft. Der Gedanke besaß, wie zu allen Zeiten, nicht die Macht, den bestehenden Ruin aufzuhalten; er konnte nur in einem kleineren Kreis stählend und kräftigend wirken, dem dann die Wiederherstellung mitverdankt ward.

Als schriftstellerisches Werk haben die Monologen eine größere Lebenskraft bewiesen als die Bestimmung. Dies darf überraschen. Das Werk Fichtes ist an Reife und Klarheit des Gedankens, an einfacher Kraft der Sprache unstreitig den Monologen überlegen. Zwei Punkte gaben diesen das Übergewicht. Sie sind der Ausdruck eines originalen, zu sittlicher Schönheit und Milde durchgebildeten Charakters, und sie enthalten das Ergebnis einer Welt- und Lebensansicht, die nicht durch streitige philosophische Annahmen beschränkt, sondern vielmehr das Gemüt wahrhaft befreit, weil sie in jeder edlen Seele aus der Besinnung über das Leben selber sich auf ähnliche Weise bilden muß. Daher wirkt unter allen moralischen Schriften

[5]) Bd. I, S. 277 f. [6]) Ebd. 338.

moderner Denker diese allein bis auf den heutigen Tag in weiten Kreisen. Sie übt gerade in den entscheidenden Jahren der Entwicklung, wo sie tiefere Naturen berührt, beinahe unfehlbar einen bestimmenden Einfluß. Eine nicht kleine Anzahl von Menschen begegnet jedem Achtsamen, die den Anlaß zu einem bewußten höheren sittlichen Leben den Monologen danken[7]).

Die wissenschaftliche Aufgabe der Monologen und ihre Lösung im Kunstwerk.

Die Monologen sind das Ergebnis der inneren selbstbewußten Entwicklung eines großen Charakters. Sie sind, von einer andern Seite angesehen, der Ertrag seiner wissenschaftlichen Welt- und Lebensansicht für die sittliche Frage. So führen sie diese Welt- und Lebensansicht in die realen Probleme des moralischen Lebens hinein[8]).

Das Unendliche stellt sich überhaupt, dieser Weltansicht gemäß, durch Bindung derselben Grundkräfte in einer unendlichen Mannigfaltigkeit von Sonderdasein oder Individualität dar. „Die Vollkommenheit der intellektuellen Welt besteht darin, daß alle möglichen Verbindungen der beiden ursprünglichen Funktionen der geistigen Natur nicht nur wirklich in der Menschheit vorhanden seien, sondern auch ein allgemeines Band des Bewußtseins sie alle umschlinge, so daß jeder einzelne, ohnerachtet er nichts anderes sein kann, als was er sein muß, dennoch jeden andern ebenso deutlich erkenne als sich selbst und alle einzelnen Darstellungen der Menschheit vollkommen begreife“ [9]). So ist jede menschliche Individualität ein ewiger Ausdruck und Spiegel des Universums.

Daher ist der Mittelpunkt des sittlichen Vorgangs Anschauung und Bejahung des ewigen Selbst mitten im Fluß von vergänglichem Handeln und Leiden. „Jede Handlung ist eine besondere Entwicklung dieses einen Willens.“ So ist Selbstanschauung das Gewissen des freien Menschen. Denn durch sie ist der allgemeine Charakter der Menschheit, in der Individual-

---

[7]) *Eine kritische Ausgabe der Monologen (mit ausführlicher Einleitung, Register, Abdruck oder zum Teil Auszug der Vorarbeiten usw.) veranstaltete F. M. Schiele 1902 (Philos. Bibliothek Bd. 84, Leipzig, F. Meiner); die 2. Aufl. davon besorgte Mulert 1914. Hier sind die Textveränderungen der verschiedenen Ausgaben zusammengestellt. Den Text der 1. Aufl. bietet auch die Ausgabe von Rade in der Deutschen Bibliothek Bd. 93 (der zugleich die „Weihnachtsfeier“ enthält) und der 4. Band der Auswahl aus Schleiermachers Werken von Braun und Bauer (1911); die Monologen sind hieraus auch gesondert zu haben. Die alte Gesamtausgabe von Schleiermachers Werken bietet in Ph. I den Text der 4. Auflage von 1829; er ist mannigfach verändert; einige der kühnsten Sätze sind hier gemildert. Ebenso die sonstigen Ausgaben (bei Reclam usw.).* [8]) Sie schließen sich also an die Ausführungen S. 347 ff. [9]) Reden 1. Aufl. S. 7, 8, verändert Th. I, 147.

gestalt, die dem einzelnen seine Bedeutung gibt, ihm beständig gegenwärtig. Das Auge dieses Gewissens senkt sich nie. Ist es doch nichts anderes als das Selbstbewußtsein des Ideals, das zu verwirklichen wir in diese endliche Welt hineingeboren sind, in Handeln und Leiden, in Liebe und Haß, in Freude und Schmerz.

Aus diesem wissenschaftlichen Gedanken folgt, daß er des Kunstwerks bedarf, sich ganz darzustellen. Denn der Ausdruck dieses unseres wahren höheren Selbst ist das Leben, in dem ihm der Mensch vollendete Wirklichkeit geben soll, und das Kunstwerk, das diese Vollendung vorausnimmt und in der anschaulichen Form des Charakters darstellt, was so, ganz so niemals Wirklichkeit werden kann. Und zwar vermag der Roman diese besondere Gestalt der „inneren Menschheit" in einer Entwicklung, „an der wechselnden Reihe der äußeren Verhältnisse", darzustellen. Soll aber der Charakter als ein geschlossenes Idealbild hervortreten, dann muß eine künstlerische Form gefunden werden, die ihn in die Wirklichkeit hineinstellt, wie den Helden eines Drama, wie Plato seinen Sokrates hinstellte. Als eine solche künstlerische Schöpfung müssen die Monologen betrachtet werden, wie weit sie auch hinter ihrer Absicht zurückbleiben.

Diese anschauliche Darstellung seines idealen Selbst war aber Schleiermacher erst möglich, seitdem er über sein eigentümliches Wesen zu voller Klarheit gelangt war. Gerade die schmerzlichen Kämpfe mit Friedrich Schlegel, ja dessen indiskrete Polemik gegen seinen Charakter in der Luzinde hatten ihn im Frühjahr und Sommer 1799 immer von neuem in das eigene Innere zurückgeführt. Seine Erwägungen erscheinen etwa gleichzeitig mit der Entstehung der Monologen auf einem einzelnen Tagebuchblatt. Es entwickelt den Gegensatz zwischen den Naturen, die auf ihre eigene sittliche Bildung gerichtet sind, und den andern, die es drängt, Werke außer sich darzustellen. Diese letzteren machen eine Philosophie, während jene philosophieren; ein Ausspruch, der für Schleiermachers Verhältnis zur Philosophie bezeichnend ist. Diese behandeln, wie der Oheim im Wilhelm Meister, auch die Praxis als eine Kunst, aus dem Stoffe des Lebens Werke zu bilden; jene behandeln sich selber als ein organisches Wesen, dem man nur Nahrung geben und nachhelfen kann; sie wirken nicht um dessen willen, was durch ihre Tätigkeit entsteht, und sie überlassen dem Genius der Zeit, was aus ihren Handlungen in der Welt und für die Welt werden soll[10]). Von demselben oder einem sehr verwandten Gegensatz gehen dann die Monologen aus; die große Trennungslinie der verschiedenen Naturen liegt ihnen in dem zwiefachen Beruf des Menschen auf der Erde, „die Menschheit in sich zu

[10]) Denkmale S. 113.

einer entschiedenen Gestalt zu bilden und in mannigfachem Handeln sie darzustellen, oder sie, kunstreiche Werke verfertigend, äußerlich so abzubilden, daß jeder erblicken muß, was einer zeigen wollte" [11]).

Aus der künstlerischen Absicht der Monologen ergab sich ihre Form und ihr Stil im einzelnen. Die Form, in der hier der vollendete Charakter in seiner ganzen Innerlichkeit zu lebendiger Anschauung gelangen soll, ist dieselbe, in der das dramatische Kunstwerk das Innerste der Beweggründe, ganz unverschleiert, durch keine Relation zu einem andern Charakter bedingt, vor dem Zuschauer enthüllt: der Monolog. Aus seinem Wesen ergibt sich eine bestimmte Auswahl und Ordnung des Stoffes sowie ein bestimmter Ton oder Stil. „Was das erste betrifft, so war mir gleich klar, daß eine Entwicklung der Prinzipien darin nirgend vorkommen dürfe; denn indem man Grundsätze sucht, kann man unmöglich zusammenhängend mit sich selbst reden, und ein Selbstgespräch scheint mir nur darin bestehen zu können, daß man sich nach der Beziehung der Grundsätze auf das Einzelne fragt und sich der Anschauung des Einzelnen nach den Grundsätzen bewußt wird." Und wie das Selbstgespräch inhaltlich die Darlegung der Grundsätze ausschließt, so stilistisch die rhetorische Behandlung. „Der Stil, glaubte ich, dürfe auf gar nichts ausgehen, sondern nur überall zeugen von dem Interesse an der Reflexion und von der Tiefe des Eindrucks, da dies die beiden einzig möglichen Quellen des Monologs sind." Diese bewegte, dem Lyrischen sich nähernde Prosa des Monologs darf und soll daher an bestimmte Rhythmen anklingen. So wird die iambische Rhythmik des berühmten Egmontmonologs, der rhythmische Klang einiger Teile der Luzinde, einiger Aufsätze Hülsens von Schleiermacher nachgebildet. „Ich wollte ein bestimmtes Silbenmaß überall durchklingen lassen; im zweiten und vierten Monolog den Jamben allein, im fünften den Daktylus und Anapäst, und im ersten und dritten habe ich mir etwas Zusammengesetzteres gedacht. Das gestehe ich Dir aber gern, daß der Jambe stärker gewesen ist als ich und sich im zweiten und vierten Monolog etwas unbändig aufführt. Bedenke nur, daß so etwas bei uns schon etwas dick aufgetragen werden muß, wenn die Leute nur ein Weniges davon durchhören sollen." [12]) Man blickt hier in die falsche Absichtlichkeit, mit der er seinen Stil gestaltete, während dieser sich in dem wahren Künstler instinktiv bildet. Aus ihr erklärt sich der Kontrast zwischen der tiefen Wahrhaftigkeit des Inhalts und der Künstlichkeit, ja Geschraubtheit der Form. Auch empfand Schleiermacher selber später die stilistischen Gebrechen der Monologen und wünschte für seinen Privatgebrauch eine Umarbeitung derselben vorzunehmen.

[11]) Monologen 1. Aufl. S. 44, Ph. I, 369. [12]) Br. IV, 66 ff.

Doch reicht hierüber hinaus eine eigenartige Kraft im Stil des Werkes, die der bewußte künstlerische Ausdruck des Gedankens der Individualität ist. Schleiermacher selber legte besonderen Wert auf eine Stelle der Monologen über die Sprache, die diesen Zusammenhang ausspricht. „Es bilde nur jeder seine Sprache sich zum Eigentum und zum kunstreichen Ganzen, daß Ableitung und Übergang, Zusammenhang und Folge der Bauart seines Geistes genau entsprechen, und die Harmonie der Rede der Denkart Grundton, den Akzent des Herzens wiedergebe. Dann gibt's in der gemeinen noch eine heilige und geheime Sprache, die der Ungeweihte nicht deuten noch nachahmen kann, weil nur im Innern der Gesinnung der Schlüssel liegt zu ihren Charakteren" [13]). So wirkt die Folgerichtigkeit seines Grundgedankens bis in die herbe, durch den Willen gebildete Eigenart seiner Form. Er behandelte die Sprache wie einen Stoff, dem der individuelle Wille die ihm eigene Gestalt herrschend aufprägen soll. Hierdurch erhielt sein Stil den an ihm jederzeit besonders hervortretenden Grundzug. Ihm fehlt völlig die Naivität und natürliche Beweglichkeit des Ausdrucks, die Herrschaft über die eigensten Mittel des Wortvorrats und die Verbindungen, die gerade den zum Meister der Sprache macht, der sich ihrem Genius geschmeidig fügt.

Die so entstandene künstlerische Darstellung des idealen Selbst fällt für die nachträgliche Betrachtung unter einen doppelten Gesichtspunkt. „Es ist," so bezeichnete Schleiermacher seine Absicht gleich nach dem Abschluß, „ein Versuch, den philosophischen Standpunkt, wie es die Idealisten nennen, ins Leben zu übertragen und den Charakter darzustellen, der nach meiner Idee dieser Philosophie entspricht." [14]) Andrerseits schreibt er später einer Freundin: „Es war ein glücklicher Genius, der mich trieb, mich selbst, oder vielmehr mein Streben, das innerste Gesetz meines Lebens so darzustellen." [15]) Beide Gesichtspunkte faßt er in den dichterischen Worten zusammen: „Ein heiliges Bild schwebt jedem Bessern vor, In dessen Züg' er strebt sich zu gestalten."

Die Grundlage der Monologen bildet eine wissenschaftliche Welt- und Lebensansicht, ihre Form ist künstlerisch, ihr Ziel ist ethisch. Die idealistische Philosophie erreichte in ihnen einen der Punkte, an denen ihre populäre sittliche Wirkung hervortrat. Untersuchungen über die sittlichen Elemente üben keine Wirkung auf das Leben selber; dagegen ist jeder tieferen Einsicht in die Bedeutung des Lebens die höchste Kraft sittlicher Wirkung eingeboren. Der philosophische Gedanke hatte in Kant und Fichte zwischen dem sittlichen Ideal und den Beweggründen der Menschen eine tiefe Kluft gelassen. Die dichterische Anschauung hatte im freien Spiel eine fern abliegende Welt

[13]) Mon. 1. Aufl. S. 96, Ph. I, 394. [14]) Br. IV, 55. [15]) Ebd. I, 377.

ästhetischer Vollendung ersonnen; zwischen der freien Ruhe, mit der die Poeten an ihren Gebilden schufen, und dem verworrenen Leben der Menschen fehlte das verknüpfende Band. Der Idealismus schien in der Philosophie die gemeine Wirklichkeit zu verneinen, in der Dichtung sie zu vergessen, und es war doch seine wahre Aufgabe, sie zu bilden und neu zu gestalten. Wo Dichter und Philosophen endeten, begann der Ethiker, der religiös-sittliche Redner. In jedem ruht ein göttlicher Gedanke; es soll freier Raum geschafft werden, damit er in jedem zur vollendeten Bildung und Gestalt gelange; Sinnlichkeit, Anschauung, Phantasie sollen nicht gehemmt, sondern im Dienste dieses Ideals ethisiert werden; der sittliche Trieb wird dann gestalten und nicht bloß beschränken, die Welt wird zu einer freien Harmonie selbständig entwickelter Individualitäten werden. Ein Anspruch aller, die Menschenantlitz tragen, besteht, daß das in ihnen angelegte Ideal freien Spielraum und freudige Förderung erlange, daß Sinn und Liebe ihm begegnen und es tragen. Das ist der Kern der Monologen. Sie treten hervor, das Selbst in jedem zu erwecken, ihm zu freier Entwicklung zu verhelfen, es zu ergänzen durch den umfassenden, liebevollen Blick in den Kosmos der Individualitäten, damit jede sittliche Kraft ihres eigentümlichen Zieles froh werde.

Die Anschauung des ewigen Selbst mitten im zeitlichen Handeln. Das Gewissen.

Erster Monolog.

Aus der Welt- und Lebensansicht Schleiermachers folgt als sittlicher Grundvorgang die Anschauung und Bejahung unseres wahren Selbst, das alsdann durch das ganze Leben des Individuums nur im Zeitverlauf entwickelt und durchgekämpft wird. Diesen Vorgang legt der erste Monolog in einer Betrachtung dar, die den systematischen Zusammenhang hinter sich läßt.

Die Monologen treten in eine geschichtliche Reihe; sie schließen sich an Kant an. Das menschliche Geschlecht bildet den religiös-sittlichen Gedanken immer neu, vermöge dessen der Wille dem Schicksal und der äußeren Welt gegenüber frei wird. Aus den tiefsten Bedürfnissen unseres zwischen Geburt und Tod und die ungeheuren Wechsel und Gegensätze des Geschickes eingewachsenen Lebens entspringt dieser Wille, selbständig zu sein gegenüber dem Schicksal. Durch das Nebelmeer und die wechselnden Wogen des Lebens sucht der starke Mensch einen gerade durchschneidenden Pfad. Schleiermachers befreiender Gedanke ist die Ausbildung des Gedankens von Kant: Wir sind da, in uns einen guten und selbständigen Willen zu gestalten; denn an diesem allein ist im ganzen Zusammenhang der mensch-

lichen Welt etwas gelegen. Daher ist der Endzweck all unserer Handlungen die stetige Herrschaft des sittlichen Beweggrundes, nicht aber irgendein äußerer Erfolg noch das unzuverlässige Glück, und darum sind wir mit der wahren Bedeutung unseres Daseins von allem Schicksal gänzlich unabhängig. Diesem tatsächlichen Verhältnis zwischen Kants und Schleiermachers sittlicher Ansicht entspricht des letzteren ausdrückliche Erklärung, daß die Monologen nur „den Charakter darstellen sollen, der nach seiner Idee der idealistischen Philosophie entspreche". Wir treten in Schleiermachers Gedanken.

Im Wandel der Zeit findet sich der Mensch; sein Dasein ist ein Auf- und Niedergang bis zu der Nacht der Vernichtung; sein inneres Leben ein ärmerer oder reicherer Wechsel von Vorstellungen und Empfindungen, die nicht in seiner Macht sind. Wenn er alsdann aus diesem Ablauf auf einen Augenblick heraustritt, um ihn zum Gegenstand seiner Betrachtung zu machen, so erfaßt er nur die Berührungspunkte seiner selbst und der Welt. Und wenn er wirklich in sich selber zu blicken und sich zu erkennen verlangt, so betrachtet er sich doch nur, wie er einen Fremden betrachten würde, vergleicht Handlungen und schließt aus ihnen, belauscht höchstens den letzten Entschluß und die in ihm noch sichtbaren Beweggründe, hinter denen ganz andere verborgen sein können. Das Selbstbewußtsein, dessen stetiger Blick auf dem handelnden Ich ruhen soll, ist so in dem Menschen untergegangen. Der Faden desselben ist abgerissen. Dieses wahre, nie irrende noch schweigende Gewissen ist zum Zuchtmeister geworden, dessen strafendes Urteil sich zeitweise hervordrängt. Und, in der Sinnenwelt allein lebend, findet der Mensch dies sein schwankendes Selbst zwischen den ungeheuren Massen der Körperwelt unbedeutend, unsicher, gedrückt [16]).

Der Idealismus befreit den Menschen von der Last dieser Weltansicht. Denn er lehrt, daß der Geist das Erste, daß er allein frei und unbedingt ist. Er durchschaut, daß auch die Gefühle und Bilder, die aus der Körperwelt hervorzudringen scheinen, in dem freien Schaffen des Geistes gegründet sind. Die Notwendigkeit beginnt ihm erst, wo Freiheit sich an Freiheit stößt, wo die Willen sich treffen [17]).

Und zwar befreit diese Einsicht des Idealismus in ihrer Verknüpfung mit der andern von dem unbedingten Wert des guten Willens. Schicksal, Glück, alle Folgen meines Tuns sind nicht ich selber, sondern gehören der Welt; Anschauung und Verwirklichung meines wahren Seins sind von ihnen unabhängig. Mag Freude oder Schmerz aus meinen Handlungen

[16]) Monologen (erste Ausgabe) S. 5—15, Ph. I, 351 ff.; vgl. 1. Aufl. S. 31—35. Denkm. S. 118: „Ein kleines Bruchstück von der göttlichen Reflexion haben sie alle und zum Schulmeister erniedrigt nennen sie es Gewissen."
[17]) 1. Aufl. S. 15—19.

folgen; in beiden offenbart sich mein inneres Leben. Mag eine Wirkung außer mir meiner Tätigkeit geglückt sein oder nicht; das eine ist mir sicher, daß ich in mir selber bestimmter und eigener geworden bin. So werde ich, indem ich für mein wahres Leben Inneres und Äußeres, Welt und Ich klar scheide, von der Sklaverei der Notwendigkeit frei, welcher der in der Sinnenwelt Lebende hingegeben ist [18]).

Vermöge dieser Anschauung meines ewigen Selbst trete ich in einen umfassenden Zusammenhang, in ein Reich der Ewigkeit. Denn dies Selbst gehört einer Welt an, die der Zeit und ihrem Wechsel entnommen ist. So ist die Selbstbetrachtung unabtrennbar von dem Leben im Ewigen und Unendlichen, von der Religion. Sie ist mitten im Ablauf der Zeit, mitten im handelnden Leben, als die stetige Besonnenheit unseres höheren Wesens gegenwärtig. Und damit sind wir vermöge ihrer ewig mitten in der Zeit. „Beginne darum schon jetzt Dein ewiges Leben in steter Selbstbetrachtung; sorge nicht um das, was kommen wird, weine nicht um das, was vergeht: aber sorge, Dich selbst nicht zu verlieren, und weine, wenn Du dahin treibst im Strome der Zeit, ohne den Himmel in Dir zu tragen." [19])

Aus dieser Betrachtung Schleiermachers sei gestattet, einen Gedanken schärfer herauszuheben. Wo aus dem Mittelpunkt eines selbstbewußten, stetig im Wechsel aller Beweggründe festgehaltenen Willens und seines Ideals das Leben gestaltet wird, wo also dies stetige höhere Selbstbewußtsein in einem Menschen ist, da ist der Mensch nicht mehr Schauplatz einander bekämpfender Motive, da endet das Versteckenspielen der Beweggründe, das Bergen zweiter halbbewußter Motive hinter den bewußten ersten, das der sittlichen Betrachtung das Innere der meisten Menschen so ekel macht; aus einem Guß, durchsichtig sich selber und andern bildet sich der Charakter. Das bewußte Lebensideal gestaltet synthetisch den Zusammenhang unserer Beweggründe. Jede andere synthetische Einheit derselben ist eine Gabe des Geschicks, das reale Aufgaben, einen Lebensplan, herrschende Grundsätze der Familie und Gesellschaft dem Glücklichen mitgibt. Diese, auf welche Gedanken der Religion oder der Wissenschaft sie auch gegründet werden mag, ist das freie und höchste Werk der Person.

Der individuelle Wille.

Zweiter Monolog.

Die Befreiung des Geistes durch seine Abwendung von dem bestimmenden Interesse an dem Schicksal und den Folgen des Willens in der Welt war eine von großen sittlichen Naturen auf Grund ganz verschiedener Sy-

[18]) S. 19—22. [19]) S. 22—30.

steme immer wieder durchschaute Wahrheit. Schleiermacher aber gehört die Erkenntnis eigen, daß das ewige Selbst in uns, losgelöst von allem Zufälligen, Empirischen, in der Zeit Geborenen und ihr Verfallenden, sich damit nicht als ein unterschiedsloser ethischer Wille, das eine Gewissen in allen, darstellt, sondern als nur einmal vorhandene Individualgestalt der Menschheit, daß gerade solche individuelle Gestalt ihre ewige Bedeutung im Weltganzen hat. Das höchste Gut der Menschenwelt ist ihm, daß alles, was Menschenantlitz trägt, sich zu individueller sittlicher Persönlichkeit entwickle, daß umfassendere individuelle Gestalten gemeinsamen Willens sich bilden, die den Einzelwillen tragen, wie die Familie, der Staat, die religiöse Gemeinschaft, und daß endlich Anschauung und Liebe alle zu einer Darstellung des unendlichen Geistes durch das Band des gemeinsamen Bewußtseins verknüpfen. Alsdann wäre die „selige Zeit" der vollendeten Darstellung des unendlichen Geistes im endlichen Menschenleben angebrochen [20]). Sein Ideal ist also schlechterdings von dem Egoismus persönlicher Bildung unterschieden; denn es richtet den Willen auf ein die ganze Menschenwelt umfassendes höchstes Gut. Dieser wahre Zusammenhang der Welt- und Lebensansicht bleibt freilich in den Monologen im Hintergrund, und daher unterlagen sie mannigfachem Mißverständnis.

Der zweite Monolog veranschaulicht diesen neuen Gedanken der Individualität in einer zwei Willensvorgänge sondernden Entwicklungsgeschichte. Durch den ersten Willensvorgang wird die Idee der Menschheit in dem einzelnen herrschend, durch den zweiten das Bewußtsein der Individualität. Ich wage nicht zu scheiden, wieviel von dieser Schilderung der Entwicklung des Mannes wirklich angehört, in dem sich auf dem Grunde des Idealismus der sittliche Gedanke der Individualität zuerst erhob und sich daher in einem zweiten, besonderen Vorgang gestalten mußte, und wieviel in ihr nur Darstellungsform, gewissermaßen ein platonischer Mythos ist.

Von innen, durch eine „hohe Offenbarung", unabhängig von allen Systemen, ging ihm nach langem Suchen zuerst die Anschauung der Menschheit auf. „Die Menschheit in sich zu betrachten, und, wenn man einmal sie gefunden, nie den Blick von ihr zu verwenden, ist das einzige sichere Mittel, von ihrem heiligen Boden sich nie zu verirren. Dies ist die innige und notwendige, nur Toren und Menschen trägen Sinnes unerklärte und geheimnisvolle Verbindung zwischen Tun und Schauen. Ein wahrhaft menschliches Handeln erzeugt das klare Bewußtsein der Menschheit in mir,

[20]) Reden 1. Aufl. S. 7, 8, Th. I, 147, Monologen 1. Aufl. S. 87.

und dies Bewußtsein läßt kein anderes als der Menschheit würdiges Handeln zu“ [21]).

Lange, so erzählt er, habe ihm diese sittliche Anschauung genügt. Die praktische Vernunft erschien ihm als dasselbe Handeln in allen, für jeden Fall nahm er nur eine richtige Handlungsweise an, und demnach unterschied sich ihm das sittliche Tun des einen von dem des andern nur, sofern jedem seine eigene Lage, sein eigener Ort gegeben ist. Aber die Persönlichkeit, die Einheit des Einzelbewußtseins müßte als für die sittliche Aufgabe einer solchen allgemeinen Vernunft unnütz und als sinnlos erscheinen, gäbe es nicht etwas höheres Sittliches, dessen Bedeutung sie wäre. Als dieses ging ihm auf, „daß jeder Mensch auf eigene Art die Menschheit darstellen soll, in einer eigenen Mischung ihrer Elemente, damit auf jede Weise sie sich offenbare, und wirklich werde in der Fülle der Unendlichkeit alles, was aus ihrem Schoße hervorgehen kann.“ Ein Gedanke und eine ihn begleitende freie Tat binden in jedem die Elemente der menschlichen Natur zu einem eigentümlichen Dasein [22]).

An dieser Stelle der Monologen tritt die erste der beiden Unterscheidungen hervor, auf denen die Ethik Schleiermachers als Güterlehre gegründet ist. „Jedes für sich gesetzte sittliche Sein,“ so sagt die Ethik, „und jedes besondere Handeln der Vernunft ist mit einem zwiefachen Charakter gesetzt; es ist ein sich immer und überall gleiches, inwiefern es sich gleich verhält zu der Vernunft, die überall die eine und selbige ist; und es ist ein überall Verschiedenes, weil die Vernunft immer schon in einem Verschiedenen gesetzt ist.“ Auch die Begründung des sittlichen Gedankens der Individualität an dieser Stelle der Ethik ist in den Worten der Monologen bereits angelegt [23]).

So vollendet sich die Selbstanschauung in dem Bejahen und Gestalten der eigenen Individualität. Hier sammeln die Monologen zu wenigen prägnanten Zügen, was diese Entwicklungsgeschichte in Werden und Handlung erblicken ließ.

Mit klarem Bewußtsein bestimmt Schleiermacher als seinen Beruf, „die Menschheit zu einer entschiedenen Gestalt zu bilden und in mannigfachem Handeln sie darzustellen.“ Eine solche Natur mußte sich allem zuwenden, was eigene Bildung förderte, sie mußte auch in jedem Kunstwerk zuerst das Ethische erblicken, in der Natur aber nichts als bedeutungsvolle Zeichen, die in uns Empfindungen und Gedanken wecken. Freie Muße ist ihr Bedürfnis, damit der Gedanke seine Macht gründe, und Gemeinschaft aller Art, damit nichts Menschliches von ihr unerkannt bleibe und das eigene

[21]) Monologen S. 31—36. [22]) S. 36—44. [23]) Sittenlehre (Ausgabe von Schweizer) S. 94, § 131.

Wesen sich in Geben und Empfangen bestimme. In solchem ungestillten Durst, das eigene Wesen weiterzubilden, wird sie Handlung und Rede unvollendet hinter sich lassen, in allem diesem der volle Gegensatz einer künstlerischen Natur. Den Drang nach eigener Bildung ergänzen dann in ihr ein universeller Sinn, der alles Menschliche umfassen möchte, und die Liebe, die das Auge öffnet und dem Gemüt jeder Erscheinung gegenüber die Freiheit bewahrt. Alle Mahnungen der Genossen vermögen solchem Streben keine Beschränkung abzugewinnen.

An dieser Stelle gedenkt Schleiermacher, wie gerade ein entgegengesetzter Schein manche Freunde, Friedrich vor allen, verletzt hat, als vermöge er gleichgültig vor vielem Heiligen vorüberzugehen und durch eitle Streitsucht den unbefangenen, tiefen Blick sich zu trüben. Gegenüber den herben Vorwürfen Friedrichs in der Luzinde [24]) versucht er überhaupt in diesem Monolog mit edler und einsichtsvoller Offenheit dem Freunde sein Wesen aufzuklären. Etwas Abwehrendes, Streitendes lag in der Tat tief in seinem Charakter. Er erklärt es hier aus der Furcht des spät erwachten Geistes, der lange ein fremdes Joch getragen, er möge aufs neue in die Herrschaft fremder Meinung zurückfallen. So rüstet sich dieser Geist, so oft ein neuer Gegenstand ihm neues Leben verkündigt, die Waffen in der Hand, die endlich errungene Freiheit zu erhalten. Er wahrt sich innerlich, damit sein tieferes Bedürfnis freier Anschauung unbefangen, uneingenommen walte. Es lag dann in Schleiermachers Charakter, und dies hatte Friedrich ebenfalls gerügt, daß er in scheinbarem Widerspruch zu seinem universellen Sinn unteilnehmend, ruhig an vielem vorüberging, was die Freunde warm, ja leidenschaftlich ergriff. Auch diesen Zug erklärt er dem Freunde. War es Friedrich natürlich, sich einer neuen Erscheinung mit heftigem Feuer gleich ganz hinzugeben, um sie bis zur Vollendung in einem Anlauf zu bewältigen, so entsprang aus der gefaßten Harmonie von Schleiermachers Wesen, daß er jedes Neue in ruhig stetiger Aneignung mit dem verknüpfte, was er besaß, langsam voranschritt, aber allem, was er aufnahm, sein eigenes Gepräge aufdrückte und es mit seinem ganzen Wesen verschmolz. Er war sich bewußt, daß dieselbe Zurückhaltung auch den Forderungen der Freundschaft gegenüber oft schmerzlich empfunden ward, und hierüber hatte sich die Luzinde am herbsten ausgesprochen. Diese Zurückhaltung entsprang aus seinem Unvermögen, in die werdenden Gedanken irgendein anderes Auge blicken zu lassen, in seiner groß empfundenen Gleichgültigkeit gegenüber dem äußeren Schicksal, dem eigenen wie dem der Freunde. Aber er durfte zugleich von sich sagen, daß Liebe und Freundschaft in ihm edelsten Ursprungs waren;

[24]) Besonders in den beiden Briefen an Antonio-Schleiermacher, Luzinde S. 272 ff.

nie waren sie mit gemeiner Empfindung gemischt, das Werk der Gewohnheit oder des weichen Sinnes, der Dankbarkeit oder des Mitleids: sie waren auf das eigene Sein des Menschen, auf seine sich entwickelnde Eigentümlichkeit, auf sein Verhältnis zur Menschheit allein gerichtet. Hier entsprang ein Drang des Herzens, den er den stärksten in seinem Wesen nannte, sich mitzuteilen, gekannt und geliebt zu sein. Denn das Leben der Individualität, die sich selber bilden und das Wesen anderer anzuschauen unersättlich ist, vollendet sich in der Liebe und in der Freundschaft [25]).

Es sei auch hier gestattet, den sittlichen Grundgedanken Schleiermachers durch stärkere Hervorhebung eines Gesichtspunktes zu begründen. Der zweite Monolog entwickelt den Zusammenhang zwischen der Selbstanschauung und der Entwicklung der individuellen Persönlichkeit. Diesen Zusammenhang bestätigt die geschichtliche Analyse. Sittliche Reflexion und dichterische Selbstanschauung förderten in Griechenland das Hervortreten der individuellen Persönlichkeit. Dieselbe geschichtliche Verkettung dieser beiden psychologischen Tatsachen hat Jakob Burckhardt für die Epoche der Renaissance nachgewiesen. „Die Entwicklung der Persönlichkeit", so faßt er die hier entstehende Einsicht zusammen, „ist wesentlich an das Erkennen derselben bei sich und andern gebunden" [26]). Aus analogen gesellschaftlichen Zuständen erhob sich in der italienischen Renaissance wie in der von uns geschilderten Epoche dieser Doppelzug nach idealer Anschauung der Individualität und höherer persönlicher Entwicklung derselben.

Der individuelle Wille und die Gemeinschaft der Menschheit.

Dritter Monolog.

Das höchste Gut des sittlichen Willens verwirklicht sich allein in dem gemeinsamen „Werk der Menschheit". Dies Werk erscheint als zwiefach, und zwar ist die vom dritten Monolog eingeführte Unterscheidung derjenigen verwandt, die in dem ethischen System Schleiermachers als dem System des höchsten Gutes gemeinsam mit der vom zweiten Monolog entwickelten die Grundlage bildet. Die neue Unterscheidung ist die der äußeren Herrschaft über die Natur und der inneren Bildung [27]).

Doch spricht hier Schleiermacher nicht mit der ruhigen Überschau des Systematikers. Hier redet die von ihrem eigentümlichen Beruf enthusiastisch erfüllte Person; sie weiß als diesen Beruf, gemäß dem vorhergegangenen Selbstgespräch, in sich und andern Anschauung und Darstellung des Sittlichen

[25]) Mon. 1. Aufl. S. 53 ff. [26]) Burckhardt, Die Kultur der Renaissance in Italien, 1860, S. 304, 7. Aufl., 1899, Bd. II, S. 25. [27]) Sittenlehre, Ausg. v. Schweizer § 124 ff.

zu fördern, und sie findet dies hohe Werk der Menschheit verkümmert, verdrängt von der lauten und ruhmredigen Arbeit an dem andern, der Herrschaft der Menschen über die Erde, der Zivilisation. Der herbe Ton in diesem Selbstgespräch ist damals gleich von den Freunden empfunden worden. Doch möchte ich um keinen Preis auch nur eines der Worte von den Mutvollen und Großdenkenden missen, die dem alles überflutenden Strom der herrschenden Interessen die Bedeutung der persönlichen Bildung gegenüberstellen. Das herbste Wort, das Schleiermacher sprach, war gerecht und prophetisch.

Es ist das eine Werk der Menschheit, die eine Seite ihres höchsten Guts, „daß der Mensch die Körperwelt beherrsche, daß alles sich bewähre als unter dem Befehl des Gedankens stehend, daß jeder rohe Stoff beseelt erscheine und im Gefühl solcher Herrschaft über ihren Körper die Menschheit sich ihres Lebens freue." Es gab eine Zeit, in welcher der rohe Sklave der Natur eine solche Herrschaft für unmöglich gehalten hätte. Nun ist diese Herrschaft gegründet, und hier arbeitet wirklich ein künstlicher Mechanismus, der die ganze Erde umspannt, alle zu seinen Gliedern macht, alle zu einer umfassenden Gemeinschaft verkettet. Aber „ist denn der Mensch ein sinnlich Wesen nur, daß auch das höchste Gefühl des Lebens, der Gesundheit und Stärke sein höchstes Gut sein dürfte?" Denn umsonst gebärden sich die Lobredner dieser Zivilisation — und hier bedient der Monolog sich des berühmten platonischen Bildes — „als hätte ihrer Weisheit Musik die rohe räuberische Eigensucht zum zahmen geselligen Haustier umgeschaffen und Künste sie gelehrt" [28]).

Es gibt ein anderes Werk und eine andere Gemeinschaft der Menschheit, vermöge deren sie sich darstellt in sittlicher Bildung, Familie, Geselligkeit, künstlerischen und wissenschaftlichen Werken. Hier, in dem, was dem Menschen das Größte ist, versagt sich ihm jede fördernde Gemeinschaft. Es ist erschütternd, auf dem Höhepunkt unserer geistigen Kultur dies tiefe Gefühl der Einsamkeit und Unterdrückung ausgesprochen zu finden, das heute so oft auf denen, die an den Geisteswissenschaften arbeiten, lastet. „Allein muß jeder stehen und unternehmen, was ihm nicht gelingt! Der Darstellung der Menschheit, dem Bilden schöner Werke fehlt die Gemeinschaft der Talente, die schon lange im äußeren Dienst der Menschheit gestiftet ist." „Was da ist von geistiger Gemeinschaft, ist herabgewürdigt zum Dienst der irdischen." Verschiedene Eigenart soll in der Freundschaft sich frei fördern und tragen; anstatt dessen drängt sich in sie eine Feindschaft gegen die Eigenart des andern. In der Ehe soll aus der Harmonie zweier Na-

[28]) Mon. 1. Aufl., S. 67—74.

turen ein neuer gemeinschaftlicher Wille sich bilden, der in dem Haus und der Ordnung desselben seinen Ausdruck findet; anstatt dessen ist das schönste Band entheiligt durch den Kampf der Willen, die beide herrschen wollen, einen Kampf, in dem schließlich der eine des Genossen Schicksal wird. Die stumme Einförmigkeit, die jedes Haus dem andern gleich macht, zeigt, daß in ihnen allen Freiheit und wahres Leben untergegangen sind. In dem Staate soll der gemeinsame Wille sich zu einem Charakter ausbilden, das Mitleben in diesem mächtigen lebendigen Wesen soll dem einzelnen den höchsten Grad seines Daseins gewähren, und das so entstandene Gesamtwesen soll ihm werter sein als das eigene Leben. Dies schönste Kunstwerk des Menschen, durch das er sein Wesen auf die höchste Stufe stellen soll, wird nun wie ein notwendiges Übel, eine nicht zu vermeidende Beschränkung betrachtet, wie eine Maschine, welche die Gebrechen der einzelnen verbergen und unschädlich machen soll. Mechanismus ist überall statt lebendiger freier Bildung. Aber das erhabene Reich der Bildung und der Sittlichkeit wird anbrechen. Jeder Mensch gehört der Welt an, die er schaffen hilf. „So bin ich der Denkart und dem Leben des jetzigen Geschlechts ein Fremdling, ein prophetischer Bürger einer späteren Welt, zu ihr durch lebendige Phantasie und starken Glauben hingezogen, ihr angehörig jede Tat und jeglicher Gedanke." Und bis diese Zeit anbricht, erkennen einander die zerstreuten „Verschworenen für eine bessere Zeit" an der individuellen Gestalt der Sprache und Sitte. [29])

Der Wille und das Schicksal.

Vierter Monolog.

Die befreiende Konsequenz der großen Lehre Kants in der von Schleiermacher ihr gegebenen Gestalt tritt heraus in der von dem vierten Selbstgespräch dargelegten Erkenntnis, daß es für den wahren Willen kein Schicksal gibt. „An den Willen glauben lehren": das ist der Inhalt dieses Monologs.

Vor dem Gedanken eines solchen Willens, wie er bisher entwickelt wurde, verschwindet der Begriff des Schicksals. Diese Wahrheit veranschaulicht Schleiermacher an der Geschichte seines bisherigen Lebens, und es wäre unfruchtbar, zu wiederholen, was aus diesem Leben selber bekannt ist, wie er das „frevelhafte Werk der Erziehung" zerbrach und seine eigene geistige Welt sich bildete. Eines bedarf dieser Wille: die Gemeinschaft. Wenn aber in einem Menschen die sinnlichen Begierden und die Gewinnsucht schweigen, wenn er so von äußerem Vorteil unabhängig wird,

[29]) S. 74—99.

dann gibt es auch für ihn keinen Zwang, die Gemeinschaft aufzugeben, die er sich gebildet hat. Nur eine Art der Gemeinschaft, die höchste, die in den verschiedenen Verhältnissen des Familienlebens liegende, kann das Schicksal ihm weigern. Aber es hat nur die Gewalt, „die äußere Darstellung zu hindern"; die Zaubermacht der Phantasie überwindet auch diese Schranke, und das innere Leben des Willens ist nicht an äußere Darstellung gebunden. „Aber der Tod?" Mit dem Tode der Freunde endigt unsere Wirkung in ihnen, und so stirbt mit ihnen ein Teil unseres Lebens. Darum tötet uns das Sterben der Freunde. „Notwendig also ist der Tod, und dieser Notwendigkeit mich näher zu bringen, sei der Freiheit Werk, und sterben wollen können mein höchstes Ziel."

Es gehört zu Schleiermachers eigentümlichen Verdiensten, wie er in diesem Zusammenhang zuerst die ethische Bedeutung der Phantasie dargelegt hat. Ihre aus der Seele unverdrängbare rastlose Tätigkeit, die durch die umherschweifenden Bilder der Zukunft, in Begierde und Furcht, das Walten des sittlichen Gesetzes stört, wird zur sittlichen Macht erhoben, indem der individuell freie Wille in tausend Lagen sich in seiner Eigentümlichkeit wirksam vorstellt und sich so mit Hilfe ihrer Wundergabe auch da am Stoff des Lebens durchbildet, wo die äußere Lage das Durchbilden in der Wirklichkeit hemmt oder von der trägen Zukunft erwarten muß. Es ist ein tiefer und wahrer Gedanke, daß die Individualgestalt unseres Willens die Phantasie erfüllen muß, ihr unabläßiges Bilden in deren Dienst genommen werden muß; alsdann wird, was sonst ein Hindernis reiner und ruhiger sittlicher Bildung ist, ihr mächtiges Hilfsmittel. In diesem Gedanken liegt ein bedeutender Beitrag für die Theorie der sittlichen Bildung.

Der Inhalt dieses Monologs sammelt sich in dem heroischen Wort: „Wenn ich nur dies erreiche, was kümmert mich glücklich sein!" Hier zuerst tritt Schleiermachers bedeutendes Verhältnis zu der eudämonistischen Denkart hervor.

Einst, in der Zeit der ersten Jugend, hatte er über dem Problem des Glücks gesonnen, in der Zeit, in der man die Lösung dieses großen Rätsels so siegesgewiß von der Zukunft erwartet. Die, welche ihr Leben hindurch dem Glücke nachjagen, sind wie an ein glühendes Rad von ruhelosen Gedanken, von Hoffnung und Furcht, Reue und quälendem Nacherwägen geflochten; rückwärts sinnen sie, wie alles anders hätte kommen können, vorwärts, wie keine Rechnung uns sicher lenkt. Es gibt keinen Menschen, der mit dieser Gesinnung nicht in der Sklaverei des Schicksals wäre. Es gibt keine Lage, die sich nicht zum furchtbarsten Ende wenden könnte. Daher muß sich der Mensch erst vollkommen frei machen von der falschen Auslegung dessen, was in ihm drängt, als strebe er von Natur und unveränderlich nach

der größten Summe von Glück, als bergen selbst alle hohen Ideale nur in erhabener Verkleidung dies unaustilgbare Streben. Die wahre Auslegung dieses Dranges aber ist, daß wir für die in uns lebendigen Kräfte nach freier, widerspruchsloser Entfaltung streben; wir möchten unserem Dasein den ganzen Wert geben, der in uns angelegt ist.

Diese Forderung hat Schleiermacher in den Gedanken des freien individuellen Willens aufgenommen. So hat er, was in dem unklaren und unbändigen Lebensdrang, von dem er sich in der Gesellschaft jener Zeit ganz umgeben sah, Wahrheit unseres Daseins ist, zur Anerkennung gebracht. Aber er hat diese Wahrheit von den Banden des Egoismus und der Sklaverei des Schicksals losgelöst. Alles äußere Schicksal soll auf die Vollendung des freien individuellen Willens bezogen werden. „Immer mehr zu werden, was ich bin, das ist mein einziger Wille; jede Handlung ist eine besondere Entwicklung dieses einen Willens. Begegne dann, was da wolle!" Bei dem Denken eines solchen Willens schwindet der Begriff des Schicksals. „Leid und Freude und was sonst die Welt als Wohl und Wehe bezeichnet, müssen mir gleich willkommen sein, weil jedes auf eigene Weise diesen Zweck erfüllt." Indem wir den Schmerz selber wollen, weil lauter glückliches Gelingen zuerst zwar alles, was von Gehalt in uns ist, energisch und reich hervortreibt, dann aber den Menschen vereitelt und verflacht, erheben wir uns völlig über den eudämonistischen Lebensdrang. Wir verstehen nun erst das Verhältnis von Person und Schicksal.

Der Wille und der Ablauf des Lebens.

Fünfter Monolog.

Das letzte Ergebnis der sinnlichen Weltansicht ist der Wahn von der Abhängigkeit des Geistes vom Körper, die Ergebung des Geistes in den Druck des alternden Körpers. Das letzte Ergebnis des wahren Idealismus ist die Einsicht, daß „das Bewußtsein der großen heiligen Gedanken, die aus sich selber der Geist erzeugt, nicht vom Körper abhängt, der Sinn für die wahre Welt nicht von den äußeren Gliedern". Und so entspringt der Schleiermacher eigentümliche schöne Gedanke von der ewigen Jugend.

Jugend, als Verfassung des Geistes, bedeutet lebendiges, umschauendes Aufnehmen, tätigen, herrschenden Geist, sorglose Heiterkeit. Alter dagegen bedeutet reife Erfahrung, Besonnenheit, gelassene Vollendung. Das sittliche Ideal ist die Einheit beider im Geiste. „Es erniedrigt sich selbst, wer zuerst jung sein will und dann alt, wer zuerst allein herrschen läßt, was sie den Sinn der Jugend nennen, und dann allein folgen, was ihnen der Geist des Alters scheint. Ein doppeltes Handeln des Geistes ist es, das vereint

sein soll zu jeder Zeit." Die Jugend ist ewig, weil der Drang des Geistes, zu erkennen und zu besitzen, unendlich ist. „Nie werd' ich mich alt dünken, bis ich fertig bin, und nie werd' ich fertig sein, weil ich weiß und will, was ich soll." „Jetzt schon sei im starken Gemüte des Alters Kraft, daß sie Dir erhalte die Jugend, dann später die Jugend Dich beschütze gegen des Alters Schwäche."

Dies Ideal ruhte auf seinem eigenen Charakter und fand in diesem vollste Verwirklichung. Sein gleichmäßiger, besonnener Geist war alt in den Jugendjahren, jugendlich im Alter.

So klingt das Lied von dem freien individuellen Willen in diesen vollen Akkorden aus. „Dem Bewußtsein der inneren Freiheit und ihres Handelns entsprießt ewige Jugend und Freude. Dies hab' ich ergriffen und laß es nimmer, und so seh ich lächelnd schwinden der Augen Licht, und keimen das weiße Haar zwischen den blonden Locken. Nichts, was geschehen kann, mag mir das Herz beklemmen; frisch bleibt der Puls des inneren Lebens bis an den Tod."

Erste Wirkungen der Monologen.

In die ethischen Untersuchungen haben die Monologen nicht eingegriffen. Die Form, in der sie die weittragenden Gedanken der bildenden Ethik aussprachen, war nicht geeignet, ihnen einen wissenschaftlichen Einfluß zu verschaffen. Daher förderten weder die bedeutenden Wahrheiten in ihnen irgendeinen Ethiker der Zeit, soviel wir sehen, noch wurde die wissenschaftlich unhaltbare und sittlich gefährliche Einseitigkeit des Standpunktes einer umsichtigen Prüfung unterworfen, aus der Schleiermacher selber zu lernen imstande gewesen wäre. Es bleibt besonders zu bedauern, daß Herbart, der schärfste und gesundeste wissenschaftliche Kopf unter den Philosophen dieser Zeit, dessen sittliche Ansicht von der schönsten Originalität ist, nicht mit Schleiermacher zu einer Zeit in geistige Berührung trat, in der beide noch bildsam waren.

Aber die Monologen griffen in das Leben ein, zuerst in sehr engen, dann in immer weiteren Kreisen. Nach ihrer Form wie nach ihrer Wirkung sind sie mit dem Enchiridion des Epiktet und den Selbstunterredungen des Mark Aurel zu vergleichen, oder mit jener Meditationenliteratur, die für die innere Geschichte des Mittelalters von ganz hervorragender, noch nicht gewürdigter Bedeutung gewesen ist. Auch darin sind sie den philosophischen Erbauungsschriften der römischen Kaiserzeit ähnlich, daß der Verfall des politischen Lebens, die Krisen der Gesellschaft in beiden Epochen das Individuum auf es selber stellten und dahin leiteten, in dem sittlichen Gedanken eine Befreiung zu suchen, die den Menschen glücklicherer Zeiten in der Hingabe an das große Ganze zuteil ward.

Es war die erste Wirkung der Monologen, daß sie den Freunden die Individualität Schleiermachers tiefer aufschlossen.

Sie lösten die Dissonanzen zwischen ihm und Friedrich. Dreimal hintereinander las dieser das kleine Buch, das vorher unbeachtet monatelang bei ihm in seiner Anonymität gelegen hatte. Ein sachliches Bedenken erhob er nur an dem Punkte, an dem schon seine Kritik der Reden eingesetzt hatte: die religiös-sittliche Anschauung und das Schaffen des Künstlers waren ihm auch hier zu weit auseinandergehalten. Seine stilistische Kritik nahm an dem rhythmischen Klang, den Brinkmann tadelte, keinen Anstoß, drang aber auf größere Schmucklosigkeit und Einfalt des Ausdrucks, und so traf Brinkmanns Vorwurf der „Verkünstelung" mit dem seinigen zusammen. Es ist bezeichnend, daß sonst in dem Kreis der Genossen auf das Werk nur der Physiker Ritter mit Begeisterung einging. Jean Paul „sprach nicht unverständig und sogar herzlich, besonders über die Stelle vom Sterben der Freunde"; „die ist ihm freilich am analogsten", meint Schleiermacher, „und als ich sie niederschrieb, dachte ich daran, daß er sie lieben müßte". Doch witterte er auch bei Schleiermacher Fichtianismus, gegen den er eben damals einen leidenschaftlichen Kampf führte, und tadelte an den Monologen, daß diese Richtung hier hinter einer anders klingenden Sprache versteckt sei. Man sieht, daß er Schleiermacher nicht verstand [30]).

Eine besondere Freude für Schleiermacher war, daß die Schwester Charlotte die Monologen lieb gewann und durch die Vermittlung derselben der Übereinstimmung mit ihm neu und tiefer inneward. „Was Dich manchmal unangenehm ergreifen wird, ist der Stolz; allein wer so stolz ist, kann auch wieder recht demütig sein; und ich denke, das wirst Du fühlen, wenn es gleich nicht da drin steht." Unter den Freundinnen in Gnadenfrei erhielt nun Schleiermacher den Beinamen der „Erhabene". Henriette Herz empfing einen unvergeßlichen Eindruck, als er sie ihr vorlas; er nennt es „ein Predigen von ihm an sie". Auch neue Verbindungen knüpfte das Werk, vor allen die mit dem jungen Prediger Ehrenfried von Willich und dem Kreise, der sich um diesen dann auf der Insel Rügen bildete.

Als ihre eigenste Wirkung mußte ihn beglücken, daß sie „manchem erleichterten, sich und andern in das Innere zu schauen". „Eine Freude darf es doch sein, wenn auch kein Verdienst. Denn jeder Mensch findet sich selbst durch sich selbst, alles andere ist nur Anstoß, und dem glücklichen Moment hätte auch irgendein anderer gedient" [31]).

Wie ihre Wirkung sich erweiterte, waren freilich manche Mißverständnisse zu beseitigen. „Wie viel", schrieb er von Halle aus, „habe ich dem glück-

[30]) Br. III, 165, 173, 177, IV, 71. [31]) I, 296, 297, 277, 377, 401.

lichen Instinkt schon zu danken, der mir diese Darstellung herauslockte; es mehrt sich der Segen noch immer. Nun kommen freilich noch einige Nachwehen, aber ich will sie geduldig ertragen. Das Büchlein ist hier, ich weiß nicht wie, unter den Studenten eingerissen, und daran kann ich nicht ohne Schmerz denken; denn sie werden es auf die leere Wortphilosophie und den gehaltlosen Mystizismus ziehn, die unter den besseren Köpfen Mode zu werden beginnen, und der ich, was ich kann — es verschlägt aber wenig — entgegenarbeite." Kein Mißverständnis ist dann häufiger vernommen worden, als daß sich Schleiermacher hier wie einen ganz vollendeten Menschen hinstelle und daß daher dies Werk der Ausdruck einer Art von Kultus der schönen Sittlichkeit sei. Wen indes weder Schleiermachers eigene Erklärungen noch der Zusammenhang der Welt- und Lebensansicht, in dem durch diese Darlegung den Monologen ihre Stelle bestimmt worden ist, aufklären, mit dem soll hier sicher nicht durch Wiederholungen gestritten werden. Der wissenschaftliche Grundgedanke endlich ward so wenig verstanden, daß der Verfasser der Monologen als ein einfacher Anhänger der Sittenlehre Fichtes galt; die Besprechungen, die erschienen, konnten Schleiermacher nur Lachen erregen. Die Schranken dieses wissenschaftlichen Grundgedankens aber, vermöge deren die ganze Wahrheit religiöser Sitte und der philosophischen Begründung von Moral und Gesellschaft nicht in ihm aufgenommen sind, traten erst durch Leben und Studium vor ihm selber heraus. Denn es gab keinen Zeitgenossen, der ihn hier hätte fördern können [32]).

Es kam die Zeit, in der dem ganz Vereinsamten, der aus dem Schiffbruch all seiner Wünsche nur sich selber gerettet zu haben schien, dies Werk glücklicher Tage das Lebensideal wieder vorhielt, wie er es sich damals zum Bewußtsein gebracht hatte, und ihm so den Willen seines Lebens neu stärkte. „Sie haben mich veranlaßt," schrieb er 1803 aus Stolpe an Charlotte von Kathen, „seit langer Zeit wieder mich selbst zu betrachten in diesem Spiegel, und ich bin erschrocken, mich so geschwächt und entstellt zu finden durch den Schmerz und die kurze Zeit, in der ich die Gegenwart aller Freunde entbehrt habe. Ich habe Muth gefaßt, mich nicht selbst zu verlieren." [33]) Damals entstand das Sonett, das die Absicht der Monologen noch einmal aussprechen mag:

Ein heilges Bild schwebt jedem Bessren vor,
In dessen Züg' er strebt sich zu gestalten.
Wem sich die Kräfte so bestimmt entfalten,
Nur der hebt sich zur Sittlichkeit empor.

[32]) Br. II, 15, IV 66, I, 401, 280. [33]) I, 377.

Das Meine legt' ich hier den Freunden vor,
Daß richtend möcht' ihr Auge drüber walten,
Wie solche Bahn der Geist sich würd' erhalten
Und solche Töne der Gefühle Chor.

So hofft ich nah dem schönen Ziel zu kommen,
Ergriff mit kühnem Mut der Liebe Hand,
In reine Höhen mich mit ihr zu schwingen.

Jetzt ist durch herbe Pein das Herz beklommen;
In liebeleere Wüste streng verbannt,
Wird unter Thränen wenig mir gelingen.

Zwölftes Kapitel.

Das Schicksal der neuen sittlichen Ideale im Leben.

Vom Glück getragen, hatte Schleiermacher die Reden begonnen. Noch während er mit ihnen beschäftigt war, entwickelten sich aus der freien Fülle des Lebens selber, die ihn umgab, schicksalvolle Leidenschaften und Konflikte, die allmählich dies Glück zerstören sollten. Zugleich mit den unmittelbaren Wirkungen der Reden bestimmten sie seine Zukunft.

Die Gärung in den sittlichen Anschauungen unserer Nation, die gegen Ende des Jahrhunderts ihren Höhepunkt erreichte, und die durch sie bewirkte Umgestaltung der Berliner Gesellschaft sind dargelegt worden. Die Verhältnisse, die so entstanden, gegründet auf die Rechte der Leidenschaft und des Genies, steigerten einige Zeit hindurch das Lebensgefühl und die schöpferische Kraft der jungen Generation; aber zugleich trugen sie tausend Keime zerstörender Wirkungen in sich. Und diese sehen wir nun aufschießen. Wer von den wichtigsten Briefwechseln der damaligen Zeit einen größeren Teil wenigstens in ihrer handschriftlichen, unverkürzten Gestalt überblicken darf, der gewahrt an den verschiedensten Gruppen dieser Berliner Gesellschaft dieselben feindlichen Wirkungen einer fesselosen Subjektivität. Ich bin Mitteilungen über die so entstehenden persönlichen Zustände und Urteilen über dieselben gleicherweise abgeneigt. Sonst wäre es leicht, aus dem Kreise der Rahel, aus dem von Bernhardi, von Sophie und Ludwig Tieck, aus dem von Wilhelm, Karoline Schlegel, Schelling peinliche, ja erschütternde Bilder zu entwerfen. Doch tritt einer von diesen Vorgängen in den Vordergrund unserer Geschichte selber und darf nicht im Dunklen bleiben: das Ver-

hältnis Friedrich Schlegels zu Dorothea Veit. Ohnehin ist gerade dieser Vorgang in die Öffentlichkeit gezerrt worden, und was über ihn verbreitet ist, geht weit über die Wahrheit der Sache hinaus. In ihm vollzog sich vor Schleiermachers Augen, an seinem Freunde das Geschick dieser Denkart, die auf die Rechte des Genies und der Leidenschaft pochte; in seinem Verlauf nahm Schleiermacher den Kampf mit der Macht der öffentlichen Meinung, mit der Konsequenz der Verhältnisse, mit dem Verhängnis in der Seele des eigenen Freundes auf, ohne den tragischen Ausgang aufhalten zu können; und in den Zuständen, die so sich bildeten, bestand seine große sittliche Anschauung der Freundschaft siegreich die schwerste Probe. Die Peripetie seines eigenen Lebensganges bildet ein zweiter Vorgang, sein Verhältnis zu Eleonore Grunow, in dem der Kampf zwischen dem hohen, freien Lebensideal, das er geschaffen hatte, und den großen Maximen der Religion und der Gesellschaft ausgekämpft ward. Das Leben selber entschied gegen die unbedingte Geltung seines reformatorischen, sittlichen Gedankens, und seitdem er den Ausgang — der freilich erst viel später eintrat — besonnen zu würdigen begann, entstand ihm die Aufgabe, das richtige Verhältnis dieses Gedankens zu den bestehenden Maximen der sittlichen Welt zu entdecken. So lag in den beiden Vorgängen die Wende seines Lebens, gleichsam sein inneres Schicksal.

Henriette Herz erzählt, wie in dem Kreise junger Mädchen, in dem sie heranwuchs, eine an geistiger Fähigkeit, Wissen, einer feurigen Einbildungskraft alle andern überragt habe, Dorothea, die Tochter Moses Mendelssohns. Strenge Ordnung, klares, nüchternes Denken, ein schönes Familienleben, die edelste Gastfreundschaft und eine bedeutende, verstandesernste Geselligkeit umgaben sie im Hause ihres Vaters, in bescheidenen Verhältnissen, unter ihren fünf Geschwistern. Alle Kräfte ihrer reichen Natur wurden hier zur Entfaltung angeregt, und dann ward sie doch wieder in dieser verstandesklaren Atmosphäre in sich zurückgedrängt; Schwärmerei und eine heftige Selbständigkeit bildeten sich aus und fanden unter den Freundinnen Nahrung genug. „Mein Schicksal", ruft sie später schmerzlich aus „war es von jeher, mich quälen zu müssen unter der Disharmonie, die mit mir geboren ward und mich nie verlassen wird." [1]) Ihr Vater muß wenig Einblick in dies Innenleben gehabt haben, als er sie, ohne ihre Neigung zu befragen, mit dem Bankier Veit verheiratete, dessen edler Charakter sich noch nicht herausgearbeitet hatte, dessen beschränkte Bildung und reizloses Wesen Dorothea abstießen. Wie sie war, verzehrte sie sich, scheinbar von Glück umgeben, in diesem Verhältnis. Doch wies sie, als Henriette Herz

[1]) Br. III, 344.

ihr von einer Trennung sprach, um ihres Vaters willen diesen Gedanken mit Entschiedenheit zurück. Da begegnete ihr Friedrich Schlegel, wohl bald nach seiner Ankunft in Berlin im Sommer 1797.

Man konnte wohl sehen, daß das geistige Bündnis, das zwischen diesen beiden rasch entstand, eine leidenschaftlichere Wendung nehmen würde, als etwa das zwischen Schleiermacher und Henriette Herz, zwischen Schiller und Karoline Wolzogen. Dorothea gab sich mit der ausschließenden, stürmischen Innigkeit, die ihr eigen war, der Hoffnung hin, dieser ruhelosen, von keiner Lage befriedigten und keiner genugtuenden Natur Frieden zu geben: wie denn der Anschein einer solchen Möglichkeit gerade edle Frauen immer wieder täuscht. Und er seinerseits fand nach den zerrüttenden Zuständen seiner Jugendjahre hier, zuerst in seinem Leben, eine edle, gemütstiefe, geistig hochbegabte Frau, die ihre ganze Seele ihm eigen gab. Das war es, was seine ebenso grenzenlos liebebedürftige als zu eigener wahrer Hingabe unfähige Natur verlangte; seine Sehnsucht, ja — traurig es zu sagen — sein Ehrgeiz waren befriedigt, wenn diese Frau sich entschloß, ihr Schicksal mit dem seinen zu verbinden. So geschah, was doch auch die nächsten Freunde schmerzlich überraschte. Als schon im Herbst 1798 eine Trennung von Veit drohte, hatte auch Karoline Schlegel mit Lebhaftigkeit darauf gedrungen, den Bruch zu vermeiden. Henriette Herz und Schleiermacher, tief angegriffen von den Vorfällen und ganz einig in ihrer Beurteilung derselben, hatten alle Kräfte angestrengt, auszugleichen und zu ordnen. Es sollte umsonst sein. In der Mitte des Dezember 1798 verließ Dorothea das Haus ihres Mannes.

Sie hatte sich damit in die peinlichste, die Sitte schwer verletzende Lage gebracht. Wie die Verhältnisse und die Gesetze über Heiraten zwischen Juden und Christen lagen, war zunächst an keine Ehe zu denken. Dorothea hätte zum Christentum übertreten müssen, und es widerstrebte der Tochter Mendelssohns, einen solchen Schritt gegen ihr Gewissen zu tun. Auch lebte ihre Mutter noch, der sie dadurch den tiefsten Schmerz bereitet hätte. Sie hätte sich von ihrem *einen* Sohne, Philipp Veit, dem späteren berühmten Maler, den ihr Veit überlassen, trennen, hätte jeden mittelbaren Einfluß auf den andern Sohn aufgeben müssen: und dies vermochte sie am wenigsten. So bezog sie eine einsame Wohnung in einem damals sehr entlegenen Teile der Stadt, der Ziegelstraße, während die Scheidungsangelegenheit abgeschlossen wurde. Die Sache machte in Berlin natürlich das größte Aufsehen. Wenige Freunde standen ihr bei; sie hatten nicht billigen können, was sie tat, aber sie kannten ihre Beweggründe und hielten aus bei ihr. Henriette Herz erklärte ihrem Manne, der auf Abbruch dieses Umgangs drang, daß sie die alte, geliebte Freundin in dieser Lage nicht verlassen könne.

Auch Rahel zeigte sich treu. Schleiermacher stand offen zu ihr, welche Bedenken dies auch in seiner Stellung erregen mußte. Täglich aß er mit Schlegel bei der Freundin, ebenso Fichte, seitdem er nach Berlin übergesiedelt war. Als die Möglichkeit einer Ehe sich hinauszog, nahm Dorothea eine Einladung zu Karoline Schlegel nach Jena an.

Die Beweggründe, die Friedrich und Dorothea im Verlauf dieser Angelegenheit leiteten, waren sehr verschieden; das Andenken Dorotheas, die Beteiligung Schleiermachers verlangen, sie unverschleiert darzulegen.

Friedrich Schlegels Motive müssen einer unbedingten, schärfsten Verurteilung unterliegen. Hier tritt die volle Zweideutigkeit seines Charakters zutage, der von Jugend ab ungebändigt allein nach Bedeutung, Ruhm, voller Entfaltung und Genuß aller Kräfte verlangte und im Ringen mit dem Leben alles und alle als Mittel zu benutzen bereit war, dies Ziel zu erreichen. Eine Zeit hindurch sahen Schleiermacher und Fichte nur seine objektiven Ziele, sein Ringen danach, und so gewann er dem einen Freundschaft, dem andern Anerkennung und Teilnahme ab. „Er ist", schrieb Fichte an Reinhold nach vertrautem, langem Umgang, „ein im inneren Grunde braver, unermüdet dem Besten nachstrebender Mensch" [2]). Aber bei dieser Angelegenheit, zumal in seinen Briefen an Karoline, der als einem ähnlichen Charakter er sich am meisten ohne Scheu gab, tritt plötzlich wieder ganz unverhüllt die Unlauterkeit und Selbstsucht dieser Natur hervor, die hinter ihren großen objektiven Zielen lag, und man erschrickt, unverändert, unberührt von der Beschäftigung mit den höchsten Ideen, von der Freundschaft mit den edelsten Menschen denselben Charakter wiederzufinden, aus dem in der Jugend jenes Gewirr von Leidenschaften hervorgegangen war, in das wir blickten. In einem Briefe vom 27. November, kurz vor der Trennung Dorotheens von Veit, tritt die Gesinnung heraus, in der er das größte Opfer annahm, das eine Frau bringen kann. „Uns bürgerlich zu verbinden, ist eigentlich nie unsere Absicht gewesen, wiewohl ich es seit geraumer Zeit nicht für möglich halte, daß uns etwas anderes als der Tod trenne. Zwar widersteht es meinem Gefühl ganz, die Gegenwart und die Zukunft auszugleichen und zu berechnen, und wenn die verhaßte Zeremonie die einzige Bedingung jener Unzertrennlichkeit wäre, so würde ich nach dem Gebot des Augenblicks handeln und meine liebsten Ideen vernichten. Wenn ich aber davon und von allem Uebrigen wegsehe, so wäre schon die Verschiedenheit des Alters für mich Grund genug. Jetzt da wir beide jung sind, macht es eigentlich nichts aus, daß sie sieben Jahre älter ist" [3]) — doch mir widersteht, in diese Mischung von lächerlichem Haß gegen die kirchliche Ehe und armseliger

[2]) K. L. Reinholds Leben u. lit. Wirken. Herausg. v. Ernst Reinhold. 1825. S. 220. [3]) Waitz I, 478 f.

Selbstsucht der Sinnlichkeit tiefer zu blicken. Er will besitzen, ohne sich zu beschränken. Aus Ruf, Ehre, innerer Ruhe der Frau, die er liebt, will er sich ein Lebensglück bauen, gerade so wie er es zu brauchen glaubt — seine Bücher zu schreiben. „Freuen Sie sich," schreibt er an Karoline, als alles geschehen ist, „daß mein Leben nun Grund und Boden und Mittelpunkt und Form hat. Nun können außerordentliche Dinge geschehen" [4]). Die Vergeltung zerbrach spielend seine Einbildungen; sein Leben sollte unstet werden von diesem Schritte an.

In Dorotheens Handlungsweise Denkart und Sitten dieser Zeiten und dieses Kreises, individuelle Sittlichkeit und das unantastbare Gebot der über jedes persönliche Schicksal erhabenen moralischen Ordnung miteinander zu verrechnen, ist eine unlösbare Aufgabe. Es gab sicher damals keinen Beurteiler sittlicher Beweggründe von unverbrüchlicherer Strenge als Fichte. Dorotheens leidenschaftlich offener Natur gegenüber war ebenso sicher ein Irrtum unmöglich, wie er Schlegel gegenüber stattfand. Und Fichte empfahl Dorothea, als diese nach Jena ging, seiner Frau mit folgenden Worten: „Das Lob einer Jüdin mag aus meinem Munde besonders klingen. Aber diese Frau hat mir den Glauben, daß aus dieser Nation nichts Gutes kommen könne, benommen. Sie hat ungemein viel Geist und Kenntnisse, bei wenig oder eigentlich keinem äußeren Glanz, völliger Prätensionslosigkeit und viel Gutherzigkeit. Man gewinnt sie allmählich lieb, aber dann von Herzen. Verheirathet ist sie mit Fr. Schlegel nicht und wird es wohl auch nie werden, aber sie nimmt sich seiner mit einer rührenden Zärtlichkeit an, und ich halte diese Wahl für das höchste Glück für Schlegel, da er nun einmal dieser Schlegel ist" [5]). Ganz so erscheint sie uns auch heute, in ihren Briefen, die mit ausdrucksvoller Lebendigkeit ihr inneres Leben widerspiegeln. Die lockeren Sitten der Zeit waren ihrem ernsten, in schönem Familienleben entwickelten Gemüt zuwider. Sie wäre keiner Täuschung fähig gewesen. So hat sie während der Ehe ihrem Gatten die Treue bewahrt. Als sie in dem Kreise, in dem sie lebte, die Unverbrüchlichkeit auch der gesellschaftlichen Ordnung, in welcher die individuelle Sittlichkeit ihr objektives und wahrhaftes Dasein hat, als ein Vorurteil zu betrachten lernte, als so ihre objektiven sittlichen Begriffe sich trotz ihres edlen Willens verwirrten — ein Verhängnis, dem in einer zerrütteten Gesellschaft gerade wahrhaftige und suchende Naturen leicht verfallen sind, weil dem Menschen mit der Macht, durch eine auf Ideen gegründete persönliche Überzeugung den sittlichen Zustand der Gesellschaft zu steigern, auch das Schicksal mitgegeben ist, daß er ihn durch seine Irrtümer verhängnisvoll zu stören vermag — als sie so ihrem irregeleiteten Herzen

[4]) Waitz I, 483. [5]) Fichtes Leben I, 389.

allein zu folgen wagte, da hat sie klaren Bewußtseins Ruf, Wohlhabenheit, Ruhe des Lebens, ja innere Ruhe dem täuschenden Traum geopfert, dem Manne, den sie liebte, Friede zu schaffen. Und es geschah das nicht, ohne daß ihr weibliches Gefühl tief und auf das schmerzhafteste darunter litt. „Noch", schrieb sie nach der Bekanntschaft mit Fichte, „habe ich eine gewisse Angst vor ihm, aber das liegt nicht an ihm, sondern an meinem Verhältnis mit Friedrich — ich fürchte — — doch irre ich mich vielleicht auch." [6]) Ein sonderbarer Widerspruch, und doch in ihr keiner: während sie selber die Sitte brach, ist der schönste Familiensinn in allen ihren Äußerungen. So näherte sie sich Wilhelm und Karoline mit dem Ernst schwesterlicher Neigung. Sie sah im Geiste den gleichgesinnten Kreis zu einer Familie verbunden. Sie glaubte eben an die höhere sittliche Lebensordnung, die sich aus allen Verletzungen entwickeln sollte. Und auch darin unterschied sie sich von vielen andern der vielbesprochenen Frauen dieser Zeit, und wie sehr auch von Friedrich selber! Daß Entbehrungen und Anstrengungen auf dem Wege lagen, den sie erwählt, das gerade machte sie sicher und heiter. Sie schrieb, um für Friedrich Geld zu verdienen, und sie ist nie liebenswürdiger, als wenn sie von diesen ihren Arbeiten redet. So verfaßte sie Übersetzungen, Beschreibungen von Gemälden, den ersten Band des Romans Florentin, dessen Fortsetzung dann durch ihre Kränklichkeit unterblieb. Es ist mit vollem Recht hervorgehoben worden, daß diese Erzählung geradezu zu dem „Besten" zählt, „was die Romantik im Fach der Novelle geschaffen hat" [7]). Von Sorgen umgeben, wußte sie diese Erzählung mit dem Geiste hellster, schönster Lebensfreudigkeit zu erfüllen. Eine Natur von weit mehr unmittelbarer künstlerischer Anlage als Friedrich, fühlte sie sich ihm gegenüber nur als „Handwerkerin". „Was ich tun kann, liegt in diesen Grenzen, ihm Ruhe schaffen und selbst als Handwerkerin Brot zu schaffen, bis er es kann, und dazu bin ich redlich entschlossen." [8]) So hat sie, von Berlin nach Paris, von da nach Köln, von Köln nach Wien, aus den Überzeugungen der jungen Schule in die des Katholizismus Not, Enttäuschungen und den rastlosen Kampf des Lebens mit ihm geteilt; zu dem Urteil der Welt trug sie für ihn bald das Gefühl, daß ihr Opfer umsonst war, und wohl auch den über alles tiefen Schmerz über Friedrichs Wesen selber, wie es sich allmählich vor ihr entschleierte. Es war etwas Heroisches in ihr. Wie alles versagte, fand sie nicht in ihm die Ursache, nein, „es hat sich in mir die Überzeugung festgesetzt, daß ich ihn am Fortkommen hindere, ich glaube gewiß, es wird ihm nach meinem Tode recht gut gehn" [9]).

Soweit man Schleiermachers Handlungsweise in diesen Verwicklun-

[6]) Waitz I, 545. [7]) Julian Schmidt, Geschichte der deutschen Literatur im 19. Jahrh. I. 2. Aufl. (1855), S. 408. [8]) Br. III, 155. [9]) Br. III, 344.

gen durchschaut, muß sie mit Bewunderung vor diesem geschlossenen, großen Charakter erfüllen. Jede sittliche Anschauung in ihm ist niemals bloß Gedanke, immer Handeln; jedes Wort, jede Tat ist durchdrungen und wie gesättigt von den Ideen, die ihn trugen. Er ist wahrhaft im Geiste der Alten ein praktischer Denker, Gedanke und Handlungen eine scharfgeprägte Gestalt. So ist es eine Freude, ihn handeln zu sehen. Auch die Schwächen seiner Tugenden geben sich so einfach, ohne jene List der Natur, die sonst wohl die schwache Seite eines Charakters auf Kosten von dessen großem Zusammenhang deckt. Schon seine damalige Umgebung erstaunte und erschrak bisweilen über die Verwegenheit und die Blindheit seines Idealismus. Vielleicht geschah dies zuerst gegenüber seinem nunmehrigen Verhältnis zu Friedrich, das in der Tat der bewußte Ausdruck seiner ganzen großen und einseitigen Art, die Menschen zu nehmen, ist.

Er mißbilligte und beklagte von Anfang an, was geschah. Eine Zeit hindurch war er infolge dieser Verwicklungen so „beklommenen Herzens", daß er selbst an die Schwester kein vernünftiges Wort zu schreiben imstande war. Vergebens versuchte er, gemeinsam mit Henriette Herz, auszugleichen, abzuwenden. Es ist sicher, daß Friedrich seine Beweggründe ihm gegenüber keineswegs offen darlegte, wie gegenüber Karoline. Fr. Schlegel gehörte zu den Menschen, welche sehr verschiedene Seiten für ihre verschiedenen Freunde haben. Aber ihre Differenz in diesen Verwicklungen war so groß, daß sie den ganzen entscheidenden Winter hindurch nur äußerlich nebeneinander hinlebten und sprachen. Ebenso entschieden und unverhohlen mißbilligte er dann den weiteren Schritt Friedrichs auf dieser abwärts gleitenden Bahn, als dieser in seiner Luzinde im durchsichtigen Gewand der Dichtung sein Verhältnis zu Dorothea darzustellen begann. Mit einem scharfen, aber schlagenden Ausdruck nannte er das Schlegel gegenüber eine „öffentliche Ausstellung".

Als von dem Unheil nichts mehr abzuhalten war, weder der zügellose Roman noch seine zügellosere Darstellung, drang er entschieden auf den allein übrigbleibenden Entschluß: die Ehe zwischen Friedrich und Dorothea. Friedrich selber hatte inzwischen eine edlere und festere Haltung wiedergewonnen und wünschte dringend die Heirat. So wandte sich Dorothea mit diesem Wunsch an den Freund, bei dem sie so gern Trost und Rat suchte in betreff ihrer „wichtigsten Angelegenheiten". „Sie behaupten," schreibt sie ihm den 11. April 1800, „Sie hätten keinen Respekt für meine Gründe, mich nicht taufen und trauen zu lassen. Wie so das? Verdiente die Absicht, wenigstens noch mittelbar Einfluß auf die Erziehung meiner Kinder zu haben, keine Achtung, so weiß ich doch nicht, wodurch ich sie sonst bei Ihnen erhalten könnte, besonders da ich ein solches Glück mir versage, bloß dieser

Absicht zu Gefallen. Auch mit Ihnen und mit unseren besten Freunden würden wir wohl wahrscheinlich mehr einig werden wenn es geschähe; Sie sind ja alle dafür. Also wenn Sie es für recht und in unserer Lage für das Beste halten, so mag es geschehen. Aber unter keinen anderen Bedingungen, als daß Sie beide Handlungen verrichten, weil das allerstrengste Geheimnis dabei notwendig ist, das nur zu seiner Zeit offenbar werden muß. Fichte und Alexander Dohna sehe ich nächst Ihnen als meine besten Freunde an, und diesen beiden mögen Sie alles mittheilen und mit ihnen überlegen, wie es am besten zu veranstalten sei. Ihr alle würdet Euch doch besser in uns finden, wenn wir getraut würden; auch Hardenberg und Charlotte; wer wird nun solchen Freunden zuliebe nicht tun, was man auch sonst vielleicht nicht gethan hätte?" [10]) „Ihre Gründe gegen die Heimlichkeit", schreibt sie bald darauf, „sind triftig; auch war mir diese gleich ängstlich, nur in der Angst dachte ich sie mir" [11]). Man vernimmt von da ab kein Wort mehr über die Sache. Auch hier mußte er schweigend darauf verzichten, die Freunde seinen Überzeugungen gemäß handeln zu sehen.

Das Leben begann seinen Unterricht. Er erfuhr die totale Machtlosigkeit des Idealismus und seiner Forderungen gegenüber den Leidenschaften und ihrer Dialektik, wenn dieser sich von den großen Grundsätzen der Religion und Gesellschaft trennt und seine persönliche Gesinnung den Affekten gegenüberstellt. Es bedarf einfacher, allgemeingültiger, durchgreifender Maximen, das Leben zu beherrschen; ideale Gesinnung, welche sich wieder nur an die Gesinnung wendet und von ihr die Entscheidung erwartet, ist gegenüber den Irrungen der Menschen und dem unbändigen Drang ihres Willens gleich dem Wort eines Philosophen inmitten einer tobenden Volksmasse. Eine wunderbare Gewalt kann diesem Idealismus einwohnen, das einzelne Gemüt zu verwandeln und zu vertiefen, und seit Sokrates hat kein Denker, selbst nicht Spinoza oder Kant, auf seine Umgebung eine ähnliche geübt als Schleiermacher. Er gerade erfuhr nunmehr, daß seine Anschauung unzureichend sei, das Leben den neuen Bedürfnissen gemäß zu regeln.

Doch zog sich Schleiermacher, so weit auch die Handlungsweise der Freunde von seinen sittlichen Ideen abwich, nicht von ihnen zurück. In diesen Ideen, in seinem von ihnen aus gestalteten Charakter lag vielmehr, daß er, einmal von dem edlen Kern ihres Wollens überzeugt, ihre Handlungen vor den Angriffen der Welt mit seiner Person und ihrer moralischen Geltung deckte, daß er ihrem Schicksal durch jedes Opfer, das in seiner Macht stand, eine bessere Wendung zu geben suchte. An ihn, mit seinem kleinen Einkommen, von dem schon manches der Schwester zukam, wandte sich ver-

[10]) Bd. III, 168. [11]) Hdschr.

trauensvoll Dorothea mit der Bitte, Friedrich noch einige Jahre gemeinsam durchzuhelfen, bis er eine andere Lage finde. Er, und er allein unter den Freunden Schlegels, von denen so mancher der sittlichen Denkart der Luzinde wirklich nahe stand, was Schleiermachers Fall nicht war, unternahm in den Briefen über die Luzinde, die Denkart des Freundes auszulegen und mit der Welt zu vermitteln. Indem er es tat, wagte er seine ganze äußere Existenz. Durch seine Hände gingen die unzähligen mißlichen Geschäfte, die für die Freunde abzuwickeln waren, als diese Berlin verließen. Es ist unsäglich peinlich, auch nur in dem Briefwechsel all diese Miseren an sich vorübergehen zu lassen, in die er so verwickelt wurde. „O mein Freund!" schreibt ihm einmal Dorothea, „ich bin beschämt, daß ich Ihnen so viel für mich zu tun und zu denken gebe, wodurch werde ich Sie belohnen können? Wann werde ich Ihnen eine reine Freude mit meinen Briefen machen können? Ohne Aufträge, Besorgungen und Besorgnisse? Was werden Sie zu diesem ungeheuren, schwatzhaften Briefe sagen? Ich konnte heute mit diesen Sorgen der wirklichen Welt um keinen Preis das lose Wesen im Roman treiben, ich entschloß mich also, um nicht in dummen Trübsinn zu verfallen, Ihnen recht vieles zu schreiben und was man nennt mit Ihnen zu plaudern. Ich sitze dabei auf Ihrem gelben Sopha, die Füße bequem hinaufgelegt, Sie sitzen neben mir und treiben Scherz und Hohn mit meinen Sorgen und betrübten Gesicht! Friedrich sieht über uns hin und denkt an das, was wir sagen, aber mit einem so tiefen Ausdruck, daß man schwören möchte, er denkt an die neue Mythologie." [12])

Was von allem das Schwierigste war, er bewahrte Friedrich in einer so tiefgreifenden Differenz der Ansichten, in den aus ihr entspringenden schmerzlichen Reibungen treu seine Freundschaft. Aber diese Freundschaft erhielt nun einen ganz andern Charakter. Friedrichs Handlungsweise zerstörte das alte volle Einverständnis immer gründlicher. So drohte schon im Sommer 1799 ein Bruch. Es war in der zweiten Hälfte des Juni; sie hatten gemeinsam bei Dorothea gegessen, lustwandelten nun in Bellevue und hatten dort ein „wunderbares Gespräch", bei dem sie sich, wie bei solchen Gesprächen zu geschehen pflegt, „wahrscheinlich beide nicht verstanden" [13]). Friedrich suchte für seine Kritik der Reden nach dem „Mittelpunkte" Schleiermachers, und über diesen konnten sie begreiflicherweise nicht einig werden. Aber wie wenig bedeutend der Anlaß war, er brachte zur gegenseitigen Aussprache, daß sie einander nicht mehr verstanden. „Er versteht", schrieb Schleiermacher der Herz, „auch mein Verhältnis zu ihm nicht und deutet meine Demut und meine ehrerbietige Schonung nicht recht, aus der ich mir gar

[12]) Bd. III, 155 f. [13]) Br. I, 226.

vieles versage." Während er noch einen günstigen Augenblick erwartete, mit dem Freunde zu reden, schon von der Besorgnis erfüllt, daß dessen Heftigkeit und Ungeduld vorher alles verwirren werde, kam von diesem ein „Lebewohl, was ihm schon seit Monaten auf den Lippen geschwebt" habe [14]). Gerade in diese Zeit fiel Friedrichs vertrauter Umgang mit Fichte, die Selbsttäuschung über sein Verhältnis zu diesem [15]), und das mußte ihn noch weiter von Schleiermacher entfernen. So gingen sie, ohne sich wieder aufgeschlossen zu haben, auseinander, als Friedrich nach Jena übersiedelte. „Glaubst Du," schrieb Schlegel sehr bitter, als Schleiermacher in einem seiner ersten Briefe eine versöhnende Auseinandersetzung versuchte, „daß zerrissene Blumen durch Dialektik wieder wachsen?" [16]) Eine weniger überlegene und edle Natur hätte damals sicher Friedrich seinem Schicksal überlassen. Dasselbe hätte eine mehr mit dem eigenen Wollen beschäftigte, in nüchterner Prüfung die Charaktere wägende Natur getan. Schleiermachers ideale Anschauung der sittlichen Welt, die das Urbild, das zu verwirklichen ein Mensch in sich die Bestimmung trägt, in ihm liebte und hegte, bestand hier ihre Probe. Er durchschaute, wieviel von diesem ungestümen und rauhen Betragen Friedrichs in den schmerzlichen Kämpfen und Enttäuschungen dieser Zeit gegründet war. „Ich bin", bekannte Friedrich damals an Karoline, „in einen ganz revolutionären Zustand geraten. Alle Pläne sind mir gescheitert." [17]) Und so verzieh Schleiermacher. Dorotheas offenes Vertrauen, auch über Friedrich, vermittelte zwischen ihnen. „Lieber Freund," schrieb sie ihm im Oktober 1799 aus Jena, „seien Sie gut gegen Friedrich; denn niemand ist so gequält wie er bei seinem Nichtgelingen. Reden kann ich nicht viel darüber; wie es gehen wird, weiß ich auch nicht. Es ist entsetzlich, daß ihn die Sorgen am Arbeiten verhindern, anstatt ihn zu spornen." Sie sieht es nun mit Augen, daß er nicht zum Schriftsteller geboren ist, und träumt von der Zeit, in welcher er eine andere Laufbahn finde. „Bald, nur bald, lieber Himmel, ehe es für uns zu spät ist!" [18]) Aber in Schleiermachers Empfindungen für den alten Genossen und Freund ward von da ab ein tiefes Mitgefühl vorherrschend, Schmerz über die Entstellung seiner reichen, genial angelegten Natur durch die Verhältnisse, die Ahnung eines tragischen Ausgangs. Es gibt Naturen von so tiefer Gewalt der Empfindung, von solchem Ungestüm des Ausdrucks, daß sie ihre Umgebungen gewissermaßen absorbieren, indem sie diese, als ob sie ganz selbstlos wären, in ihre Schicksale und Affekte hinein-

[14]) III, 117. [15]) In Fichtes Leben von seinem Sohne und in Reinholds Briefwechsel (K. L. Reinholds Leben u. lit. Wirken, herausg. v. E. Reinhold, 1825) findet man die ganze Reihenfolge der Urteile Fichtes über Friedrich Schlegel, deren Würdigung uns hier fern liegt. [16]) Br. III, 124. [17]) Waitz I, 538. [18]) Br. III, 128.

reißen; eine solche Natur war Friedrich. Niemand, der ihm nahetrat, erwehrte sich ganz dieser gewaltsamen Ansprüche seiner ruhelos mit sich selber beschäftigten Natur. Unstreitig war für Schleiermachers gefaßtes Wesen gerade hier ein beständiger Reiz, der ihn an Friedrich fesselte. Aber ihn, nach seiner großen Art zu denken, bewegte das Geschick des Freundes doch nicht allein durch diese Naturgewalt des Mitgefühls. Er liebte das Ideal in ihm und sah es mit tiefem Schmerz so entstellt und vom Schicksal gebrochen. Er sah den Beruf seiner Freundschaft darin, „der Vermittler zwischen Friedrich und der Welt" zu sein, mit der dieser nunmehr so tief zerfallen war. Seine treue Natur ehrte auch ihre gemeinsame Vergangenheit; „aber" — schrieb er damals in sein Tagebuch [19]) — „die historische Treue, die sich auf die Vergangenheit allein bezieht, ist elegisch und mit der Zeit nicht ohne heroische Anstrengung möglich. Es gibt eine prophetische, diese ist mehr praktisch". Diese war die seine; er rang mit dem Schicksal und der Zukunft, daß sie dem Freunde die Vollendung des Ideals gewährten, das er schon im Geiste vor sich sah. „Recht poetische Naturen", fügt er ironisch hinzu, „schaffen sich als Objekt der Treue ein untergeschobenes Bild" — er fühlte sich sicher vor dieser Gefahr seines Idealismus, der die Freunde ihn verfallen glaubten. „Ich habe", so faßt er Eleonore gegenüber sein Verhältnis zu ihm zusammen, „den Mittelpunkt seines ganzen Wesens, seines ganzen Dichtens und Trachtens nur als etwas sehr Großes, Seltenes und im eigentlichen Sinne Schönes erkannt. Ich weiß, wie damit, und mit seiner ohne Zerstörung eines Teils nicht abzuändernden Lage gegen die Welt alles, was fehlerhaft, widersprechend und unrecht an ihm erscheint, sehr natürlich zusammenhängt; ich muß und kann also gegen diese Dinge, weil ich sie besser verstehe, weit duldsamer sein als andere; ich kann nicht anders, als das Ideal lieben, das in ihm liegt, ohnerachtet es mir noch sehr zweifelhaft ist, ob es nicht eher zertrümmert wird, als er zu einer einigermaßen harmonischen Darstellung desselben in seinem Leben und in seinen Werken gelangt; mir aber schwebt das große und wirklich erhabene Bild seiner ruhigen Vollendung immer vor. Wie könnte ich also anders, als gerade die Freundschaft für ihn haben, die ich habe? Ihm jeden Stein, wenn ich kann, aus dem Wege heben, alle seine Entwürfe mit Liebe und Theilnahme umfassen, ihm zur Ausführung derselben alle meine Kräfte leihen, so weit er sie brauchen kann, und ihn mit aller Vorsicht bisweilen sich spiegeln lassen in dem Bilde, das von ihm in mir entworfen ist?" [20])

Welch einen Gegensatz zu dem Verhältnis Schlegels und Dorotheens bildet das zwischen Schleiermacher und Eleonore Grunow, seine Geschichte

[19]) Denkmale S. 113. [20]) Br. I 332 f.

und sein Ausgang! Und doch spiegelten sich auch in ihm die neuen sittlichen Ideen, nur in einer weit reineren und tieferen Gestalt, und ihr Kampf gegen die von Religion, Gesellschaft, öffentlicher Meinung getragenen herrschenden Grundsätze. Aber der Schauplatz dieses Kampfes sind nicht die Weltverhältnisse, die sich dem Recht der Leidenschaft entgegenstemmen, sondern ein Gemüt, welches das Neue und das Alte in sich abwägt. Und das Ende ist die Resignation.

Eleonore Grunow war die Frau eines Berliner Predigers. „Das ist", so erzählt Schleiermacher der Schwester die Geschichte dieser Ehe, „ehedem eine Liebe in der Kinderstube gewesen, als sie zwölf und er fünfzehn Jahre alt war, und als er von Universitäten zurückkam, und sie wohl sah, wie wenig er für sie passe und wie wenig Liebe und Freude sie bei ihm zu erwarten hätte, glaubte sie aus überspannten Begriffen von Treue darauf nicht achten zu müssen, und ob er sie gleich schon damals mit seiner Lieblosigkeit, seinen unausstehlichen Launen und seinem gänzlichen Mangel an Charakter und sogar an Ordnung und Regelmäßigkeit in den äußeren Dingen quälte, eben wie jetzt noch, so hat sie ihn doch, sobald er versorgt war, geheiratet, weil er nicht einsehen wollte, daß es nicht tauge, und glaubt noch jetzt, daß es ihre Schuldigkeit sei, es auszuhalten, so lange es auszuhalten möglich ist. Dabei geht zwar nicht ihr Gemüt zugrunde, welches zu viel Kraft hat, aber wohl ihr Körper; alles Leiden zehrt nach innen und ihre Gesundheit nimmt mit jedem Jahre ab — und das ist eine Frau, die einen vernünftigen Mann, der sie zu schätzen wüßte, so glücklich machen könnte, als ich kaum noch ein Paar kenne. Ich gehe ohne unterdrückte Tränen fast nie aus dem Hause." [21]) — Ich habe aus dem Munde einer wahrhaftigen, ernst und edel denkenden Frau das bestätigende Urtheil, daß er sittlich wie intellektuell ihrer unwürdig war und ihr Los kaum zu ertragen.

Schleiermacher lernte sie schon in der ersten Zeit seines Berliner Aufenthalts kennen, wohl durch Beziehungen seiner Verwandten zu der Familie. Er fand sie von mittelmäßigen Menschen umgeben, mit denen sie sich, bei ihrem starken Bedürfnis, sich auszusprechen, behalf, wie es eben ging. Die Warmherzigkeit ihrer Natur, die Heiterkeit derselben brach auch in der drückendsten Lage hervor, in wechselnden Stimmungen. Es war nicht leicht, ihr wahres Wesen zu erkennen. „Wissen Sie," so ruft er ihr später zurück, wie sie einander fanden, „womit ich Sie vergleichen möchte? Mit einem Magneten, der sich ganz in Eisenfeile gehüllt hat, weil er kein solides Stück Eisen fand. Kommt ihm nun eins an, so kann es ihn vor dieser Umgebung nicht erkennen, sondern höchstens ahnden, und es kommt auf einen herz-

[21]) Schleiermacher an Charlotte, den 28. Juli (1800), handschriftlich.

haften Griff an, mit dem man die Eisenfeile abstreift. Als ich dachte, „aus der Frau ist etwas zu machen", hatte ich Ihr innerstes Wesen noch nicht gefunden, denn das ist und braucht weiter nichts daraus gemacht zu werden, sondern nur Ihren Verstand, und Sie wissen, daß der Verstand allein mich eben nicht sehr persönlich affiziert. Sie konnte ich der Hauptsache nach nicht anders finden, als ich Sie gefunden habe, durch eine Offenbarung der Liebe. Und was hätten Sie denn auch ohne die mit meinem Zutrauen gemacht? Haben Sie mein Inneres nicht auch erst nach dieser Offenbarung und durch sie gefunden? Hielten Sie sich nicht vorher auch nur an meinen Verstand oder meinen Geist, wenn Sie wollen, und etwa an meine Art, die Welt anzusehen? Und wären wir auf diesem Wege viel weiter gekommen als eben zu den Mitteilungen unseres Verstandes?" In seiner Freundschaft ging ihr nun ein neues Leben auf. Sie gestand, daß das Schönste, was sie besitze, ihre innere Ruhe, sein Werk sei; er aber, auch darin dem platonischen Sokrates ähnlich und seiner bescheidenen maieutischen Kunst, wollte auch ihr gegenüber nur den einen Ruhm für sich in Anspruch nehmen, ihr zu tieferer Anschauung ihres Selbst verholfen und so ihren von der Welt unabhängigen Gehalt ihr zum Bewußtsein gebracht zu haben.

Nichts als seine Briefe an sie und wenige Worte von ihrer Hand sind erhalten, um ihr Wesen, wie es sich nun entfaltete, aufzufassen. Aber dies Wenige gibt von ihr den höchsten Begriff. Seine Briefe an sie sind die einzigen an eine Frau, in denen er sich ganz ohne Kondeszendenz, allseitig, in freier, kräftiger Bewegung seines ganzen Wesens äußert. Seinen Briefen an Henriette Herz gibt der Anflug von Sentimentalität und daneben der Zug der viel wissenden und überblickenden Weltdame in ihr eine bestimmte Färbung und Begrenzung, die nicht die seines eigenen Wesens ist. In den Briefen an seine spätere Frau empfindet man die Schranken, die der Unterschied des Bildungskreises der Mitteilung zog. Aus den wenigen Briefen an Eleonore könnte man den Totalbegriff seines ganzen Strebens entwickeln. An diese Tatsache reiht sich sein eigenes Geständnis: „Unter allen Seelen, die mich angeregt und zu meiner Entwicklung beigetragen, ist doch niemand mit Ihnen, mit Ihrem Einfluß auf mein Gemüt, auf die reinere Darstellung meines Inneren zu vergleichen." [22])

Vergleicht man die Frauen etwa des Kreises von Goethe und Schiller mit Dorothea, Rahel, Henriette Herz, Eleonore Grunow, so treten sehr sichtbar bestimmte Züge hervor, die den letzteren von Berlin und der neuen Schule, unter deren Einfluß sie standen, aufgeprägt wurden. Sie sind frei von der kleinstädtischen Eifersucht, die entstand, wo so viele geistige Größen

[22]) Bd. I, 303, 350.

sich auf engem Raum drängten, offenen Herzens allem zugewandt, was über die Misere der bisherigen Gesellschaft hinauszuheben Kraft zeigte, von lebendigem Enthusiasmus für das neue Leben und die neuen Gedanken, die sie umgaben. Man kann nicht leugnen, daß sie die Grenzen des Weiblichen nicht selten überschreiten, aber sie erscheinen auch von einigen Schwächen frei, die man Frauen sonst nachzusehen gewohnt ist, und als wahre Genossinnen des Strebens der Männer, die sie liebten. Eleonore teilt alle diese Züge mit den andern Frauen des Kreises, aber wie sie im Leben allein stand und ihren inneren Streit einsam auskämpfte, so zeigt auch ihr Charakter ein eigenartiges Gepräge, das ihn wie in weite Ferne von jenen andern Frauen rückt. Sie gehörte den protestantischen Predigerkreisen an. In den wenigen Worten, die von ihr da sind, tritt nichts so sehr hervor als eine eigene Schlichtheit des Wesens und tiefstes frommstes Gottvertrauen. „Ich fasse sie kaum," sagt sie von Schleiermachers Liebe zu ihr, „aber still anbetend nehme ich sie an aus der Hand der Vorsehung, die mich ausruhen lassen will von den Leiden meiner Jugend." Ein strenges Pflichtgefühl hatte sie aufrechterhalten. Diese Grundlagen ihres Charakters waren von Zeit und Schicksal gefestigt, als spät, unter tausend Hemmungen, ihr bedeutender Geist sich freier entwickelte. Sie war eine überreiche Natur. Ein starker Wellenschlag der Empfindungen war in ihrem Wesen, Drang und Gabe der Mitteilung, Heiterkeit, ein bewegtes Innenleben, das sich in ihrer sonst fast unschönen Erscheinung beständig spiegelte. Aus ihrer starken Seele treten die Gedanken eigen, kraftvoll und hell hervor; so schreibt sie Schleiermacher über die Erziehung, daß die Männer gewöhnlich im Kindergemüt den Himmel leer lassen: über das Verstehen, es gebe ein höheres als das mit dem Verstande, das mit dem Herzen und der Phantasie; über ihr Schicksal, als sie auseinandergerissen waren, es sei ihnen trotzdem alles Gute geworden, was nur die Kinder des Höchsten erwarten können. Das Schönste, was Schleiermachers Briefe über die Luzinde enthalten, die Briefe Eleonorens und ihre Tagebuchblätter, ist nach Schleiermachers Mitteilung an Willich „ganz ihr Gedachtes und großenteils auch ihre Worte" [23]). Ihr Grübeln vertiefte sich

[23]) Obige Äußerungen Eleonorens aus Schleiermachers Briefen an sie I, S. 313, 314, 316; vgl. auch S. 326, 331. Die Erklärung an Willich (Br. I, 274) ist übrigens nur in einem engen Verstande richtig; das Verhältnis selber und der aus ihm entspringende Ton der Briefe ist Dichtung, auch von dem Inhalt kann manches nur Schleiermacher angehören. Ein Wort aber möchte ich hier hinstellen, weil es ihren enthusiastischen Geist ganz bezeichnet: „Ja Friedrich, werde alles was Du sein kannst, noch außerdem daß Du der meinige bist, den Freunden und der Welt. Aber überlassen? Nein ich muß alles, was Du ihnen gibst, noch vollständiger haben, weil ich das Ganze habe; ich muß Dich überall verstehen, wenn ich auch hier und da die Gedanken nicht verstehe. Und auch das soll ein Ende

am liebsten in die Geheimnisse des menschlichen Gemüts. Sie empfing nicht nur von ihm, sondern sie gab. Er gedenkt gern, wie es bei ihren Unterhaltungen oft, ja gewöhnlich gegangen: nur die ersten Töne habe er anzugeben nötig gehabt, dann habe er nicht selten dagesessen, nur zuhorchend, in stiller Freude an ihr. Doch hatte das Schicksal dieser reichen Natur die höchste Gabe der Frau versagt, ebene, klare, harmonische Entwicklung. Es ist für sie bezeichnend, daß sie den Humor liebte, in dem die Dissonanzen einer bedeutenden Natur sich für einen Augenblick auflösen. Wenn man von ihrer Lustigkeit sprach, so wußte der Freund wohl, daß weitaus nicht alles, was man so verstand, aus heiterer Seele entsprang. Man sieht in eine aus der Bahn ruhiger, schöner Entfaltung herausgeworfene Natur, wenn Schleiermacher schreibt: „Wie viel gehört aber auch dazu, liebe Freundin, um einen Menschen recht zu sehen, und was! Nämlich es muß der Mensch sich selbst kennen, und nicht nur das, sondern er muß auch alles in sich gefunden haben. Die rechte Einfalt und Unschuld wird zu einer solchen Menschenkenntnis nicht kommen. Aber wer von allem Verkehrten und Verderbten, wenn auch nur ein Element, in sich entdeckt hat, in dem das Wesentliche doch ganz liegt, und dann auch von allem Großen und Schönen eine Spur, und dabei eitel genug ist, sich aus dieser Spur die ganze vollendete Gestalt herauszuphantasieren — sehen Sie, der ist zur Menschenkenntnis gemacht. Wie groß komme ich mir dabei vor, daß ich weiß, ich habe Ihre Erlaubnis, Sie da so mit zu meinen." [23]) So hatte das Geschick in dieser Seele Kräfte entwickelt, welche sie zu Schleiermachers wahlverwandter Genossin machen konnten; und durfte er nicht davon träumen, daß ein Leben neben ihm ihr auch das ruhige Ebenmaß geben werde, das in ihm selber war?

Das Verhältnis Schleiermachers zu dieser Frau, sein Benehmen angesichts der Lage, in der er sie fand, muß aus seinen sittlichen Ideen über das unveräußerliche Recht der Individualität, auch gegenüber dem Bestand einer Ehe, beurteilt werden. Er war weit entfernt von jenem wilden Pochen auf das Recht der Leidenschaft bestehenden Verhältnissen gegenüber, das die junge Generation sich gestattete, so weit als seine Lehre von der göttlichen Idee in allen Individualitäten und der Aufgabe des ganzen Weltlaufs diese zu verwirklichen entfernt war von dem Glauben an die ungebundene Freiheit des genialen Menschen. Aber ihm war, jener Lehre gemäß, eine Ehe, in der diese zur Entfaltung bestimmte göttliche Idee in einem Menschenwesen durch die sittliche Unwürdigkeit des andern Teils vernichtet werden zu müssen scheint, keine Ehe mehr, sondern unheilig, pflichtwidrig. Sein Ver-

nehmen, und einen Krieg soll es gar nicht geben zwischen der Liebe und dem heldenmäßigsten oder wissenschaftlichsten Leben." Aus Eleonorens Tagebuchblättern (Ph. I, 493 f.). [24]) Br. I 342 f.

halten, in den Grenzen dieser Überzeugung beurteilt, war von der strengsten Gewissenhaftigkeit eingegeben. Dieser Überzeugung selber trat die freiwillige Aufopferung einer Seele von hoher, zartester Gewissenhaftigkeit entgegen, die in ihrer Lage wie auf einem Posten, auf den sie gestellt sei, ausharren zu können die Kraft, ausharren zu müssen die Pflicht fühlte. Es war ein Ergebnis aus der schmerzlichsten Zeit seines Lebens, wenn er die religiöse Ansicht von der Unantastbarkeit der Ehe auch dem Schicksal des einzelnen gegenüber mit seiner Denkweise versöhnte. Dieser seiner späteren Einsicht haben die beiden berühmten Predigten über die Ehe und über die Auflösung der Ehe Nachdruck und Öffentlichkeit gegeben. Die genaue Formel dafür enthält seine christliche Sittenlehre: die Ehe ist unter dem Gesichtspunkt der Kirche unauflöslich; wo eine Ehe in Schuld geschlossen ward, kann nicht erspart werden, die Buße zu tragen von dem Standpunkt des Christentums aus, und wo der Staat eine Ehe gelöst hatte, was die Kirche zu tun sich nie entschließen könnte, vermag diese letztere eine neue Verbindung nur zu weihen mit einem tiefen Schmerzgefühl über die Unvollkommenheit der Kirche in ihrer Erscheinung, die eine solche Tatsache möglich macht [25]).

Er war Eleonoren mehrere Jahre hindurch nur der treueste Freund, auf den sie sich nach innen und außen stützen durfte, der sie vor der Zerrüttung ihres Wesens schützte. Die leidenschaftliche Äußerung eines Moments, es war 1799, wohl als er nach Potsdam ging, tadelte er selber lebhaft, und das Gesetz seines Betragens, das er sich damals vorschrieb, hat er unverbrüchlich gehalten. Ihre Familie achtete und liebte ihn. Ihr Mann empfand es bitter, daß Schleiermachers freundschaftliche Stellung in der Familie und im Hause manchem Schranken setzte. Doch hielt sich Schleiermacher so ernst in den berechtigten Grenzen dieser Stellung, daß er ihn dulden mußte. Dies alles blieb so bis in den Sommer 1801. Wenn er mit Henriette Herz davon sprach, „wie schwer er, ohnerachtet er in manchen Rücksichten sehr wenig Anspruch mache, eine Frau finden werde, die ihm genüge", nannte er wohl die Grunow; aber es geschah das, wie er der Schwester versichert, ohne die leiseste Beimischung eines Wunsches. So litt er Jahre hindurch unsäglich mit ihr.

Erst im Sommer 1801 brachten die Begebenheiten eine von ihm nicht beabsichtigte, ja eine ihm gänzlich unerwartete Wendung. An diesem kritischen Punkt unserer Erzählung verlangt ihre Wahrhaftigkeit, Schleiermachers eigene Mitteilung [26]) zu geben, ob sie gleich einige scharfe Worte enthält, die jemanden betreffen, der sonst ruhig im Dunkel der Vergessenheit hätte bleiben können. Für seine eigene Handlungsweise ist auch hier das hellste

[25]) Schleiermachers Predigten Bd. I, S. 567 ff., die christliche Sitte Th. XII, S. 349 ff. [26]) Schleiermacher an Charlotte, den 1. Juli 1801. Handschriftlich.

Licht das günstigste. „Eine romantische Begebenheit, die sich mit mir selber zugetragen hat, muß ich Dir erzählen, ob ich gleich weiß, daß Du mich tadeln wirst, wie ich mich selbst getadelt habe; wenn ich Dir nur auch meine Bewunderung der Grunow so mitteilen könnte, wie sie es verdient. Es war bei einer Gelegenheit, wo sich G. sehr unanständig gegen sie betragen hatte, ich unaufgefordert mit ihr davon sprach, und sie mich, ohne daß sie es merkte, in manche Teile ihres Verhältnisses zu ihm tiefer hineinblicken ließ, die ich vorher noch nicht so gekannt hatte, daß ich ihr den Rat gab, und zwar mit sehr vieler Wärme, sich ja, je eher je lieber, von ihm zu trennen, nicht länger für nichts und wieder nichts ihr ganzes Gemüt aufzuopfern und ihre schönsten Kräfte ungenutzt zu lassen. Sie versicherte mich, daß sie die Wichtigkeit dieser Gründe sehr gut fühle, ihr Leben wäre verloren und für ihn wäre nichts dabei zu gewinnen; sie könnte mit allem Rat und Beispiel seine Gesinnung nicht ändern, und auch mit aller äußeren Anstrengung und Sorgfalt sein Unglück nicht abwenden. Sie hatte tausend von der äußeren Welt und den Verhältnissen darin hergenommene Bedenklichkeiten, die ich ihr dann aus unseren gemeinschaftlichen Grundsätzen widerlegte. Endlich sagte sie: aber was würde ich denn gewinnen, wenn ich ihn aufgäbe? Er würde, wenigstens auf lange Zeit, noch unglücklicher sein; ich würde zu meiner Mutter aus tausend Gründen, die Sie wohl fühlen, nicht zurückkehren; ich würde allein leben von meiner Hände Arbeit und dabei würden meine Kräfte sich auch nicht besser entwickeln können und mein inneres Leben würde auch nicht mehr gewinnen, als daß ich des beständigen Widerspruchs zwischen dem inneren und äußeren nun endlich los wäre. „„Ach,““ sagte ich, „„Sie könnten meine Frau werden und wir würden sehr glücklich sein.““ Ich erschrak mich, als ich es gesagt hatte, und sie auch. Es war der unwillkürliche Ausbruch eines Wunsches, der sich erst mit diesen Worten zugleich gebildet hatte. Nach einer kleinen Pause sagte ich zu ihr: „„Liebe Freundin, verzeihen Sie, das war eine entsetzliche Übereilung, die uns beide in die peinlichste Lage setzen kann. Sie glauben mir, daß ich, als ich das Gespräch begann, mit keinem Gedanken an eine solche Äußerung angefangen habe, und wenn wir auch nicht vergessen können, daß sie mir entfuhr, so muß sie doch auf unser Handeln auch nicht den geringsten Einfluß haben; das ist das einzige Mittel, wie Sie sich Ihre innere Ruhe und, wo möglich, Ihre Unbefangenheit erhalten können.““ „„Ja wohl, wo möglich,““ sagte sie, „„um die Unbefangenheit möchte es nun wohl geschehen sein. Werde ich nicht bei jeder Gelegenheit, auch bei dem entschiedensten Recht von meiner Seite, mich vor mir selbst fürchten müssen, daß nicht Ihr Wunsch von heute Einfluß auf mein Betragen hat?““ Und so ist es auch seitdem ergangen. Sie quält sich mit diesem Verdacht gegen sich selbst und sie duldet, was sie sonst

nicht würde geduldet haben." Nach einigen andern hierher nicht gehörigen Mitteilungen bespricht er noch einmal den Vorgang, die Veränderung des Verhältnisses, die mit ihm eintrat, die Maximen, die er sich feststellte, als geschehen war, was sich nicht mehr ändern ließ. „Der Grunow konnte freilich schon seit lange unsere herzliche Achtung und Freundschaft nicht verborgen sein, so wenig als unsere in der Tat seltene Übereinstimmung in moralischen Dingen und in der ganzen Art die Menschen und das Leben zu behandeln; jene kleinen Aufwallungen hielt sie aber mit Recht nur für solche, und es war ihr nie eingefallen, daß ich einen Grund haben könnte, sie zu der meinigen zu machen. Auch mir wäre es nicht eingefallen, bis in jenem Gespräch die moralische Notwendigkeit, daß sie sich von Gr. trennen müsse, mir so bestimmt vor Augen trat, daß ich es äußerte. Darüber tadle ich mich, wie gesagt, ohnerachtet ich es sehr natürlich finde; die Grunow glaubte überdies, einem allgemeinen Gerücht zufolge, daß ich eine andere Neigung hätte. Was nun daraus entstehen wird, mag Gott wissen; ich weiß nur so viel, daß in mir keine andere Neigung entstehen wird und daß ich mich ganz leidend verhalten werde, bis etwa Umstände eintreten, wo ich mir selbst bewußt bin, daß ich auch ohne ein solches Verhältniß als Freund die Verbindlichkeit etwas zu tun würde gefühlt haben. In unserem Betragen gegeneinander hat übrigens diese ganze wunderliche Begebenheit nicht die geringste Veränderung gemacht. Wir gehen völlig auf demselben Fuß mit einander um wie vorher."

Es war dieser heroischen Seele in einem unscheinbaren Körper ganz angemessen, wenn sie durch ihre Kraft aus unwürdigen Verhältnissen die Frau sich zu erobern gedachte, von der sie ihr Glück erwartete, den Bruch mit der öffentlichen Meinung, mit der Welt, ja mit den über den geliebten Beruf geltenden Anschauungen nicht scheuend. Aber auf diese Frau legte der Freund, ohne es zu wollen, ein neues schweres Schicksal, zu dem, unter dem sie bereits litt. Er brachte in ihre Seele den ganzen Streit der eigenen sittlichen Gedanken mit den geltenden Grundsätzen. Schmerzen und Kämpfe begannen nunmehr, die von da ab fünf Jahre hindurch Gemüt und Leben dieser beiden Menschen in allen Tiefen durchwühlen, Schleiermacher selber eine Zeitlang aus seiner Bahn werfen, das innere Schicksal seines Lebens ausmachen sollten.

Ich berühre, ohne der Erzählung vorzugreifen, den Ausgang dieser Kämpfe. Denn dieser und die Beweggründe, die Eleonoren in ihm leiteten, eröffnen erst den vollen Einblick in ihre Seele. Sie empfand es als religiöse Pflicht, auszuharren, ob sie gleich die Empfindung hatte, es werde ihr das Leben kosten. „Es hat mir weh getan," schreibt Schleiermacher an seinen Freund Reimer [27]), nachdem sie den sie beide scheidenden Entschluß gefaßt,

[27]) Handschriftlich.

„daß Du von ihr so schweigst. Die Schwachheit, die sie begangen hat" — denn so erschien ihm noch damals, wie sie handelte — „ist die einer reinen, demütigen, in Milde zerfließenden Seele, und sie verdient wohl, daß jeder der ihr Schicksal und ihre Tat kennt, mit Liebe und Schmerz, aber noch mehr mit Liebe auf sie hinsieht."

Dreizehntes Kapitel.

Der theoretische Kampf der neuen sittlichen Ideale gegen die geltenden sittlichen Maximen der Gesellschaft.

Schleiermachers Briefe über die Luzinde.

Die Lebensansichten und Verhältnisse Schleiermachers und Friedrich Schlegels spiegeln sich in der Luzinde, dem Roman Schlegels, und in den Briefen über diese, der Verteidigung dieses Romans durch Schleiermacher. Beide Werke entsprangen aus allgemeinen Zuständen, welche die Probleme der Liebe und der Ehe zum Gegenstand der Diskussion in der großstädtischen Gesellschaft machten. Sie wurden beide genährt von Herzensverhältnissen, die diese Fragen aufdrängten und den Stoff ihrer künstlerischen Darstellung gaben. Sie stellten sich beide in Gegensatz gegen die bestehenden Maximen von Religion und Gesellschaft. Aber tiefer noch als dieser gemeinsame Ausgangspunkt drückt sich in beiden Werken der totale Gegensatz der persönlichen Gesinnung, der Lebensansicht, der Behandlung aller Verhältnisse aus, der zwischen beiden Männern bestand. Er ist uns schon aus dem Leben selber entgegengetreten.

Ich beabsichtige nicht, zu beweisen, daß der Roman Friedrich Schlegels sowohl unsittlich als dichterisch formlos und verwerflich ist. Diese Einsicht bedarf keiner Begründung mehr. Ja, kommt man frisch von dem Buche, so erscheinen auch die herbsten Urteile matt und beinahe gutmütig. Dagegen darf ich mir das wenig angenehme Geschäft nicht ersparen, Entstehung und Stellung dieses Romans so weit darzulegen, daß das außerordentliche Aufsehen, das sich bis heute an die Luzinde knüpft, und die befreundete Stellung, die Schleiermacher zu ihr einnahm, verstanden werden.

Von der Leidenschaftlichkeit einer den geistigen Interessen ausschließlich zugewandten, dem Bestehenden gegenüber skeptischen Jugend getragen, führerlos, widerspruchsvoll, hatte die Bewegung in dem sittlichen Leben, dem Denken und Dichten unserer Nation ihren Höhepunkt erreicht. Sie ist mit

Recht mit der französischen Revolution verglichen worden, und es ist bezeichnend, daß eben in diesen Jahren Friedrich Schlegel zuerst diese Parallele zog. Die Führer dieser Bewegung, die Schlegel, Fichte, Schelling, haben sich jeder nach einer Zeit leidenschaftlicher Teilnahme an den politischen Hoffnungen den Aufgaben unserer rein geistigen Bildung zugewandt. Sie übertrugen auf dies Gebiet den an den französischen Ereignissen großgezogenen heftigen Willen. Und zwar trafen sie in Deutschland auf eine Epoche raschen Übergangs aus engen sozialen Verhältnissen in freiere und weitere, der Einwirkung einer stürmischen Dichtung auf eine ernste, gesetzte, ehrenfeste Nation. Das sittliche Urteil über das wichtigste, grundlegende Verhältnis der Gesellschaft, die Ehe, hielt nicht mehr stand.

Unter diesen Bedingungen entsprang in einem zügellosen Kopf und Herzen ein tumultuarischer Angriff auf die ewig gültigen sittlichen Maximen. Der Kern des deutschen Lebens war doch so gesund, daß nur Widerwillen und Lachen dem Angriff antworteten.

I.

Der Roman Friedrich Schlegels.

Seine Entstehung.

Die Gründe sind entwickelt worden, die Friedrich Schlegel, ein Genie vom ersten Rang für Sprache und Literatur, über den Kreis seiner außerordentlichen Fähigkeiten in einen allgemeinen Dilettantismus trieben. Ihm war aus dem Studium verschiedener dichterischer Epochen der umfassende Plan erwachsen, durch Verknüpfung geschichtlicher und philosophischer Forschung die Funktionen und Produkte des menschlichen Geistes in ihrem Zusammenhang zu erfassen.

Und zwar schied sich für Schlegel dieser große Zusammenhang der Kultur in zwei Gebiete. Das Rätsel von Freiheit und Notwendigkeit, an dem damals auch Schleiermacher von neuem arbeitete, löste sich ihm, indem er in den Künsten und Wissenschaften gesetzlichen Zusammenhang, Notwendigkeit des Ganges zu erforschen unternahm, dagegen in dem Gebiete der Sittlichkeit den Freiheitsgedanken zu seiner härtesten Form prägte. In den Grundgedanken Fichtes trug er die regellose, abspringende Willkür seines persönlichen Charakters. Von dem Gedanken der Freiheit aus gedachte er „eine Moral zu stiften".

Diesem Antrieb hielten seit dem Sommer 1798 die in Jena und Dresden genährten dichterischen Neigungen die Wage; denn er fühlte in sich eine entschiedene Anlage, Leidenschaften und Stimmungen in kraftvoll eigener Sprache zu entfalten. Schon 1797, als er noch an der Geschichte

der griechischen Poesie arbeitete, träumte er von der Zeit, in der er seine Romane niederzuschreiben imstande sein würde. Der Dresdner Sommeraufenthalt (1798) belebte alle dichterischen Pläne. Ein Mann, der die vielgelesenen Romane dieser Jahre so weit übersah, in Goethes Technik so tief geblickt hatte, konnte sich leicht durch die Hoffnung täuschen, indem er den Weg des Romandichters betrat, Geld, das er bedurfte, eine plötzliche und starke Wirkung, wie sie seinem Naturell zusagte, und einen ruhmvollen Platz in unserer Dichtung nahe bei Goethe, Hardenberg, Tieck zu erlangen.

So erhob sich aus dem vielgestaltigen, zu immer neuen Formen sich zusammenballenden und zerteilenden Nebel seiner Pläne im Herbst 1798 das Unternehmen, den neuen Roman und die neue Moral mit einem Griff zu begründen, sein revolutionäres Ideal in dichterischem Bilde zur Anschauung zu bringen. Die deutsche Poesie ward nach ihrem Lebensgesetz immer mehr Darstellung einer Welt- oder Lebensansicht. In Hardenbergs Osterdingen wurde der äußerste Punkt erreicht, an dem Dichtung in Darstellung der Weltansicht übergeht; Friedrich machte mit bewußter Absicht den Roman zum Träger einer Lebensansicht. Er mahnte die Freunde Karoline Schlegel und Schleiermacher, beständig, auch ihre Lebensansicht im Roman darzulegen, und er selber begann im November 1798 die Luzinde.

Seine moralisch-soziale Tendenz.

Mehr als irgendeine andere Natur zeigt Friedrich Schlegel die Züge dieses Lebenskreises, die mit denen der italienischen Renaissance verwandt sind. Auch seine Poesie diente der Schönheit und Genialität, der Liebe und dem Ruhm als den machtbegabten Göttern eines auf die eigene Person gestellten Lebens. Von seinen wilden Jugendtagen her war ihm Selbständigkeit auch das Ideal der Frau, im Widerspruch gegen alles, was in Leben und Dichtung als Weiblichkeit geehrt und geliebt wird; er suchte in ihr festen Geist, Bildung und Enthusiasmus. In den Jahren, in denen sein Charakter sich feststellte, hatte er fast ausschließlich mit den Alten gelebt, und er bestätigte an einigen Seiten der griechischen Sitte in verschiedenen Aufsätzen seinen Gedanken von einer andern Stellung der Frau, seine Opposition gegen die Ehe. Und nun kämpften in dem Kreise, der in Berlin ihn umgab, die individuelle Wahl und die Unabhängigkeit der Frau mit schlechter konventioneller Scheinsittlichkeit, aber zugleich mit echter, strenger Sitte; ihm war beides „Knechtschaft der Weiber". So ergab sich der revolutionäre Gedankenzusammenhang, von dem die Luzinde getragen ist.

Selbständigkeit ist sein Ideal. Der Grundcharakter des Willens ist die Willkür, die in jedem Augenblick alles Vergangene zu verneinen das Vermögen hat. Diese Selbständigkeit vollendet sich in Bildung, Genie und

Enthusiasmus, durch welche das Individuum sich eine eigene Welt gestaltet. Hierin unterscheidet sich Schlegel von Rousseau, seinem Vorfahren im Kampf gegen alle Konvention, daß die „allein ehrwürdige Natur", für deren Rechte er den Kampf aufnimmt, ihm nicht kulturlose Unschuld, sondern der in Bildung und Enthusiasmus selbständige Mensch ist; so verstand man auch in der Renaissance die Natur. Diese Selbständigkeit darf sich an keinen objektiven Zweck völlig hingeben, durch kein objektives Verhältnis unbedingt binden lassen. Sie erhebt sich über jeden objektiven Zweck durch die „Ironie", und sie sucht sich von den herrschenden objektiven Mächten durch „Zynismus" und Opposition zu befreien. Ebensowenig darf diese Selbständigkeit sich dem ruhelos lärmenden Mechanismus der Arbeit an einer endlosen Entwicklung preisgeben; das Individuum ist auch da, sich selber zu genießen; diesen Genuß feiert Schlegel in der Paradoxie von der „göttlichen Faulheit".

Was der Luzinde ihre Wirkung gab, war, daß sie von diesen Grundgedanken aus die Forderung einer ganz veränderten Stellung der Frau aussprach, der die Stimmung der Zeit entgegenkam. Sie kämpft für die Emanzipation der Frauen. Der Individualismus bringt in allen Epochen mit der höheren Geselligkeit das Streben der Frauen nach einer den Männern gleichen intellektuellen Stellung hervor, und für diese tritt Schlegel ein. Das Ideal der in Bildung und Enthusiasmus vollendeten Selbständigkeit ist nach ihm Männern und Frauen gemeinsam. Nur eine falsche Kultur hat den geistigen Geschlechtscharakter in den Frauen zu dem bekannten, aus dem Egoismus der Männer entspringenden Typus der Weiblichkeit gesteigert; die wahre entfaltet das den Geschlechtern gemeinsame Ideal. Durch Natur und Lage sind die Frauen häuslich; „aber man muß den Charakter des Geschlechts, welcher doch nur eine angeborene natürliche Profession ist, keineswegs noch mehr übertreiben, sondern vielmehr durch starke Gegengewichte zu mildern suchen, damit die Eigenheit Raum finde, um sich nach Lust und Liebe in dem ganzen Bezirk der Menschheit frei zu bewegen." Zwischen solchen individuellen Naturen ist alsdann die Liebe Genossenschaft, Freundschaft, Anziehung selbständiger Charaktere. Wie die italienische Renaissance nur die Leidenschaft zu verheirateten Frauen kennt, in denen selbsteigene Natur schon gestaltet ist, so geht durch diese deutschen individualistischen Kreise derselbe Zug. Friedrich Schlegel zieht auch hier die äußerste Konsequenz: für diese Frauen und Männer gibt es nach ihm überha upt keine Ehe als Institution, und sein Roman zeigt, wie aus freier Wahl eine Liebe entsteht, die ohne äußeren Zwang für das ganze Leben bindet. Wie dann die beiden Verbundenen, von derselben freigeistigen Bildung selbständig getragen, in der freien Entwicklung aller Leidenschaften und Kräfte leben,

darf die Sinnlichkeit sich keck erheben; ihre Unterdrückung, wie die Moral der Aufklärung sie forderte, soll nun zu Ende sein; die Scham in den Frauen und die heilige Scheu der Männer vor ihr in Leben und Dichtung hat diesen selbständigen, die Bildung der Männer teilenden Frauen gegenüber keinen Platz mehr. Fast scheint mir, als hätte auf die schamlose Sinnlichkeit der Luzinde nicht nur die Opposition gegen die herrschende Vergeistigung, die das stärkste Motiv in Schlegel war, sondern auch das Vorbild der italienischen Novellen gewirkt, die er so genau studiert hat. Im entschiedenen Widerspruch gegen die Äußerungen gleichzeitiger Schriftsteller in Lyrik und Dialog besteht die Liebe für die italienische Novelle nur im Genuß. Ein ähnlicher Widerspruch tritt zwischen Friedrich Schlegels Luzinde und seinen sonstigen Äußerungen hervor.

Diesen Inbegriff revolutionärer Ideen stellt die Luzinde dar in der Geschichte von Julius, den die Sehnsucht nach dem Glück der echten Liebe in tausend Verirrungen stürzt und aus allen erhebt, bis ihm in Luzinde die geistesverwandte selbständige moderne Frau gegenübertritt, und beide nun durch die Liebe ohne äußere Konvention unzertrennlich sind.

Wenn in der Aufrichtigkeit eines Kunstwerks die erste Bedingung seiner Sittlichkeit, seines Wertes liegt, so muß dem Roman Schlegels dies Lob voll zuteil werden. Der weitaus größte Teil aller dichterischen Literatur entspringt nicht aus einer sittlich geläuterten Seele, sondern beugt nur haltlose leidenschaftliche Stimmungen schließlich unter die herkömmlichen Gesetze. Er ist der Ausdruck jener Heuchelei der Leidenschaften, die in der Gesellschaft vorherrscht. Seit Platos Anklage gegen die Dichter wird jeder Ernstdenkende immer neu beklagen, wie selten ernste, folgerichtige Wahrhaftigkeit in den Werken der schönen Literatur ist. Daher ergriff Ethiker wie Fichte und Schleiermacher an der Luzinde zunächst ihre Wahrhaftigkeit.

Die dichterische Ausführung aber zieht einen exzentrischen und unsittlichen Grundgedanken in den Schlamm des Gemeinen. Denn in poetischem Ungeschick und sittlicher Unreife sagt der Roman noch unvergleichlich Schlimmeres, als er sagen will.

Der zugrunde liegende Stoff und seine Umgestaltung in der Phantasie.

Gänzlicher Mangel an poetischer Erfindung und eine willkürliche ästhetische Theorie führten Schlegel auf denselben Weg: er gab Selbstbekenntnisse. Er erzählte die Geschichte seines ungestümen Lebensdrangs und der aus ihm entsprungenen Regungen und Verhältnisse und begann und schloß mit Hymnen, Reflexionen und Dialogen, welche die gefundene echte Liebe feiern. Daß dies Ganze eine Umdichtung seines eigenen Lebens ist,

läßt sich jetzt mit einer Evidenz beweisen, die einer wichtigeren Tatsache würdig wäre. Alsdann lassen sich durch Vergleichung der Begebenheiten mit der Dichtung die Veränderungen feststellen, denen er die Tatsachen unterwarf. Das Ergebnis wirft das ungünstigste Licht auf die Gesinnung, aus der eine solche Umdichtung hervorgehen konnte.

In dem ersten Buch seiner Konfessionen hat Rousseau eine Geschichte von wildem Tumult der Leidenschaften, Ehrgeiz, der ihn ruhelos umhertrieb, niedriger und beinahe schmutziger Umgebung, überhaupt einer ganzen Kette ungestümer und unfruchtbarer Anstrengungen vielfach in ein Gemälde heiterer und leichter Abenteuer umgedichtet, das selbst an die französischen Abenteurer- und Schelmenromane hie und da anklingt. Ein ähnlicher Leichtsinn herrscht in dieser Darstellung. Aber etwas unsäglich Widriges ist ihm beigemischt. Nicht nur, daß Julius die Verirrungen seiner zügellosen Jugend als eine Bildungsschule für seine wahre Liebe darstellt; seine edlere Vergangenheit und Gegenwart würdigt er durch eine sinnliche Beimischung herab, die er hinzufügt. So ist seine erste Neigung zu einem edlen Mädchen schamlos entstellt, und ich wüßte in seinem ganzen Leben keinen häßlicheren Zug, als daß ihm dies möglich war. Es folgen die Leipziger Zeiten; er erzählt von jener schönen Frau, die ihm dort sein Leben zerrüttete, von Novalis, von seinem drohenden Untergang. Die hier eingeschobene Geschichte Lisettens ist wohl aus irgendeinem schlechten französischen Roman entlehnt. Die Frau, welcher der Roman, nicht übereinstimmend mit dem wirklichen Vorgang, die Rettung des Helden zuschreibt, ist Karoline, und von dieser ist eine ebenso treffende als anmutige Charakteristik entworfen. Dann wird die Lebensepoche geschildert, in der er mit seiner Schwester und unter seinen Arbeiten in Dresden lebte. Endlich tritt Dorothea hervor; denn Luzinde ist Dorothea, wie auch briefliche Erklärungen beweisen. Man hat dies bezweifelt, weil die eingemischten sinnlichen Züge mit Dorotheas Erscheinung und Wesen in Widerspruch stehen; aber diese Züge stammen aus derselben Widerwillen erregenden Umbildung der Tatsachen. Von da ab mündet der Roman in formlose Darstellungen des gegenwärtigen Glückes, ähnlich denen, mit welchen er anhob.

Ich gedenke zuletzt des Bedeutenden in dieser Erzählung. Für den, der Friedrichs Charakter und Entwicklungsgang kennt, ist die psychologische Entwicklung dieses Lebens, gewissermaßen seine Philosophie desselben von großer, fesselnder Kraft. Als Roman mußte die Luzinde das Publikum langweilen, als psychologische Entwicklungsgeschichte durfte sie bei den Freunden großes Interesse erregen. „Du kannst Dir denken," sagen Schleiermachers Briefe, „wie ich diese Lehrjahre begriffen habe. Wie wunderschön und klar ist hier die Sehnsucht nach Liebe, die das Gemüt vernichten oder

LIBRARY ST. MARY'S COLLEGE

vollenden muß, und die Schmerzen, die ein Mensch, der zum höheren Leben bestimmt ist, zu leiden hat, ehe er geboren wird." [1])

Die dichterische Komposition.

Es bleibt übrig, die Ursachen für die sonderbare dichterische Komposition des Ganzen anzudeuten. Die Luzinde ist ästhetisch betrachtet ein kleines Ungeheuer. Neben dem Widerwärtigsten, von dem zu schweigen vergönnt sei, stehen echt poetische Züge. Steffens und andere Zeitgenossen haben Schlegel geschildert, träumerisch, lässig, schweigsam über dem Chaos seiner Stimmungen und Ideen brütend. Hieran wird man erinnert, wenn er sich in diesem Werk in den Irrgängen seiner Stimmungen und Reflexionen immer neu verliert. Eine Empfänglichkeit, die nur den Duft der Erscheinungen, nicht ihre Form faßt, eine im Halbdunkel verschwimmende melodische Sprache sind der Ausdruck dieser Geistesrichtung. Sein in sich gekehrter Blick sah die Außenwelt nicht. Wie Romanhaftes er auch erlebt hatte, vor seiner Phantasie standen nur die Stimmungen und gewissermaßen der philosophische Niederschlag dieser Erlebnisse, nicht die Tatsachen in festem Gefüge wirklicher Erscheinung. Aus solchen Elementen baute er ein Werk, das auf das Vermögen breiter, behaglicher Erzählung hätte gegründet werden müssen.

Als er sich zum Schreiben niedersetzte, zögerte er daher lange, von der Ouvertüre der Stimmungen und Reflexionen zum Drama selbst überzugehen. „An meiner Lucinde", schreibt er Wilhelm den 22. Dezember 1798 „ist ein guter Anfang gemacht, mit dem ich zufrieden bin und den Dorothea und Schleiermacher nicht genug loben können." Den 5. Februar 1799 konnte er mitteilen: „Ich habe so eben das erste Stück, was nicht mehr Sinfonie ist, vollendet. Historie ist's zwar noch nicht, aber doch ganz dialogisch, was mir hart angekommen." [2]) Es war der Dialog „Treue und Scherz". Der Schrecken der Freunde in Berlin und Jena über die Wendung, die der Roman nahm, äußerte sich unverhohlen und besonders der widerwärtige Dialog erregte, trotz aller Änderungen, nichts als Mißfallen. Aber Friedrich hatte eben den Vertrag mit seinem Verleger (auf zwei Friedrichsd'ors) abgeschlossen, und er war durchaus nicht in der Lage, die Arbeit von Monaten fallen zu lassen. Das war eben jederzeit sein Unglück. So verwirrte er wenigstens sein eigenes Urteil, indem er jedes Lob, das von Berlin kam, in Jena geltend machte, jedes freundliche Wort Karolinens wieder bei Schleiermacher und Tieck verwertete. Ja, er nutzte die Urteile der Freunde auf seine Weise, indem er sie in die „Allegorie von der Frechheit" einflocht. So vergingen die ersten Monate über der eröffnenden „Sinfonie", die mehr als ein Drittel des Bandes mit ihren formlosen, willkürlich umhergestreuten

[1]) Ph. I 493. [2]) Waitz I, 487, Walzel S. 412.

Rhapsodien füllt. Endlich kam er zu den „Lehrjahren der Männlichkeit", der Erzählung selber, die das zweite Drittel des Romans ausmacht. Unfähig, in breitem, epischem Fluß Begebenheiten und handelnde Personen sich selber in machtvoller Wirklichkeit darstellen zu lassen, gab er hier eine psychologische Erklärung, eine Philosophie seiner Entwicklung und seines Charakters; auch fremde Personen erscheinen nur in seiner eigenen, oft höchst glücklichen Charakteristik, aber nicht in unmittelbarer Leibhaftigkeit. Und so sah er sich bald abermals auf dem eigensten Gebiet seiner formlosen Dichtung, das aber jeder Kunstform widerstrebt; er reihte wieder Darstellungen seiner Stimmungen, Reflexionen, Zustände aneinander. Der Faden der Erzählung entschlüpfte nun ganz seinen Händen. Aus den Dichtungen eines Freundes, aus seinen Lebensbeziehungen zu einem andern werden zwei Vorgänge gebildet, die weder Ursachen im Vorhergehenden noch Folgen für den Fortgang der Erzählung haben. Er verarbeitete die Stimmungen und Motive der inneren Geschichte von Novalis und der Hymnen desselben in einen Brief an Luzinde, und sein Zerwürfnis mit Schleiermacher in zwei Briefe an Antonio. Der völlige Bankerott seiner erfindenden Kraft, die weit unter dem Talent mittelmäßiger Dutzendpoeten stand, eben weil sein bedeutender Geist in anderer Richtung absorbiert war, tritt hervor.

Hier bricht der erste Band ab. Der zweite sollte offenbar auf einem Landgut, mit dessen Ankauf der erste endet, Liebe, Freundschaft, Familienleben, Natur in glücklicher Versöhnung zeigen. Luzinde, die Darstellung der Weiblichkeit, sollte im Mittelpunkt stehen und in lyrischen Gedichten, dem einzigen, was vollendet wurde, sollten die Stimmungen ausklingen. Als er von dieser Fortsetzung erfüllt war, überkam ihn selber Antipathie gegen den Anfang des Romans, und gewiß hätte diese Fortsetzung mehr als irgendeine Verteidigung zugunsten des ersten Bandes gewirkt. Aber vergebens mahnte Schleiermacher unaufhörlich an sie.

Ästhetische Reflexionen können nicht Häßlich schön machen. Überlaut begleiten sie seine Dichtung, wie die Ausflüchte des bösen Gewissens eine unerlaubte Handlung. Schleiermacher hat dann in seiner Verteidigung eine ästhetische Theorie des Romans entworfen, die man mit sehr schönen und geistreichen Beweggründen vergleichen kann, wie sie jemand nachträglich Handlungen unterschiebt, die nicht mit ihnen stimmen wollen.

II.

Schleiermachers vertraute Briefe über diesen Roman.

Der Entschluß.

Elemente, die Schleiermacher mit Schlegel teilte, andere, denen er doch seine Hochachtung und sein Interesse nicht versagen konnte, waren so

in dem Roman mit solchen verknüpft, die ihm fremd und antipathisch waren, die er an jedem andern mit Widerwillen und Ekel bemerkt haben würde; nur daß wir an Freunden aus dem Ganzen ihres Wesens zurechtlegen, was wir an Fremden objektiv verurteilen, und daß er nur zu sehr Virtuose solcher freundschaftlichen Auslegung war.

Der unmittelbare Eindruck war bei allen Freunden, die Einblick in das Manuskript erhielten, gegen den Roman. Wilhelms unbestechlicher Geist verurteilte den anstößigen Inhalt, die gänzlich verfehlte Romanform und den künstlichen, mit Bildern überladenen Stil, Karoline teilte das Urteil Wilhelms und setzte einige Änderungen durch, Henriette Herz zeigte unbedingten Widerwillen. Tieck urteilte entweder am wenigsten ungünstig oder er hielt seine Ansicht zurück: es scheint fast, als ob er den in solchen Dingen sehr optimistischen Friedrich in der Richtung des Romans bestärkt hätte. „Wenn Sie uns sähen," schreibt Friedrich an Karoline, „bei und mit der Lucinde, würde ich Ihnen vorkommen, wie der wilde Jäger, Dorothea wie der gute Geist zur Rechten und Tieck wie der böse zur Linken. Er vergöttert sie ein wenig und nimmt daher Alles in Schutz, wobei Dorothea schüchtern ist und Sie vielleicht tadeln würden." [3])

Und Dorothea? Das Zartgefühl der Frau und die Täuschungen über den Geliebten mischten sich in einigen Zeilen an Schleiermacher vom 8. April 1799. „Was Lucinde betrifft — ja was Lucinde betrifft! Oft wird mir es heiß und wieder kalt um's Herz, daß das Innerste so herausgeredet werden soll — was mir so heilig war, so heimlich, jetzt nun allen Neugierigen, allen Hassern preisgegeben. Umsonst sucht er mich durch den Gedanken zu stärken, daß Sie noch kühner wären, als er. Ach es ist nicht die Kühnheit, die mich erschreckt. Die Natur feiert auch die Anbetung des Höchsten in offenen Tempeln und durch die ganze Welt — aber die Liebe? — Ich denke aber wieder alle diese Schmerzen werden vergehen mit meinem Leben, und das Leben auch mit; und alles was vergeht, sollte man nicht so hoch achten, daß man ein Werk darum verließe, das ewig sein wird. Ja dann erst wird die Welt es recht beurteilen, wenn alle diese Nebendinge wegfallen." [4])

Dasselbe sittliche Bedenken, aber viel herber, hatte damals Schleiermacher bereits brieflich gegenüber Friedrich geäußert. Er hatte mit einem vernichtenden Wort die Luzinde „eine öffentliche Ausstellung" genannt und zugleich den „Dilettantismus" ihrer Form getadelt. Zu Dorotheens Zeilen bemerkte er dann den 10. April beistimmend, sie habe recht, es sei ein großer Unterschied zwischen der Kühnheit der Reden und der Luzinde. „Bei

[3]) Waitz I 527. Tiecks Erinnerung (bei Köpke, Tieck 1, 1855, S. 255) ist hiernach zu modifizieren. [4]) Br. III, 111.

der Religion kann man sich nur wundern, wie man so etwas der Welt sagen mag, bei der Lucinde vielleicht auch, wie man so etwas seinen Freunden sagen mag, für die es einen viel individuelleren Sinn hat als für die Welt." [5]) Sein Urteil bedrohte geradezu das Verhältnis mit Schlegel. Das erste briefliche Zeichen ihres Zerwürfnisses vom Sommer 1799 ist ein Billett Friedrichs vom 14. April, welches auf die obigen sittlichen Bedenken antwortete. „Bist Du wieder etwas besserer Laune? Ich lese eben wieder Deinen Brief und finde nichts mehr zu erinnern, als eins. Ich sollte Dir Vorwürfe darüber machen, daß Du, nachdem Du mit uns gelebt hast, so kleinliche Begriffe wie öffentliche Ausstellung, Dilettantismus und dergleichen auf die Literatur anwenden kannst. Aber auch in Deine eigene Haut solltest Du Dich dessen schämen, zu einer Zeit, wo Du ein solches Buch geschrieben hast." [6]) Inzwischen wollte Schleiermacher vor der Vollendung des Ganzen jedes definitive Urteil zurückhalten.

Das Gerücht von der Unanständigkeit der Luzinde lief in Berlin lange um, bevor sie ausgegeben wurde, und ihr Erscheinen war dann ein großes, offenkundiges Unglück für den ganzen Kreis der Genossen. Die vornehmen Kritiker hatten sich eine Blöße gegeben, die auszunutzen unfähige Dichter und moralisierende Kritiker nicht müde wurden. „Das Geschrei", schrieb Schleiermacher in den ersten Tagen 1800, „ist allgemein; der Parteigeist verblendet die Menschen bis zur Raserei" [7]).

Schleiermacher hatte einmal hingeworfen, wie er wohl Lust habe, über die Moralität der Luzinde zu schreiben. Diese Äußerung nahm Friedrich auf, als nun der Lärm gegen Ende 1799 am ärgsten war, und appellierte an seine Freundschaft, daß er der Luzinde zuhilfe komme. Schleiermacher vergaß, wie gehässig gerade die Luzinde das Zerwürfnis des Frühlings vor das Publikum gezerrt hatte. Er wagte seine äußere Stellung, die durch eine Verteidigung des verschrieenen Buches schwer kompromittiert werden mußte, wenn er als Verfasser bekannt wurde. In dem Bewußtsein, daß das Wahrhaftige und Ernste in den Absichten des Romans von ihm wohl allein nach seiner Geistesrichtung und seinem Verhältnis zu Friedrich ganz durchschaut werden konnte, daß somit die Verteidigung des Freundes, dessen ganze Existenz bedroht war, ihm teurer Ideen, die in den Kot gezogen wurden, der Genossen, die alle mitlitten, in seine Hände vor allen gelegt war, tat er, wogegen offenbar die warnende Stimme seines sittlichen Taktes sich lange sträubte: er unternahm in den „vertrauten Briefen über die Luzinde" eine Verteidigung dieses Romans.

[5]) I, 216. [6]) III, 113. [7]) IV, 54.

Die Entstehung der Briefe.

Nach Vollendung der Monologen entwarf er den Plan. Wie ein Brief an seine Schwester vom 27. Dezember 1799 zeigt, bewegte ihn gerade damals Friedrichs Lage tief, über den nun Unwille und Hohn von allen Seiten sich ergossen. „Er hat mir Freuden und Leiden gewährt, die mir niemand schaffen konnte, und wenn jemals die Verschiedenheiten unserer Denkungsart, die tief in unserm Innern liegen, sich mehr entwickelten und uns klarer würden, als unsere eben so große und merkwürdige Übereinstimmung in manchen anderen Punkten; wenn dies jemals unser Verständnis störte, so werde ich ihn doch immer herzlich lieben und den großen Einfluß, den er auf mich gehabt hat, dankbar erkennen. Es ist in diesen Tagen zwei Jahre gewesen, daß er zu mir zog, und Du kannst Dir leicht vorstellen, auf wie mancherlei Weise mich das bewegt hat." [8]) Den 4. Januar 1800 sprach er gegenüber Brinkmann von dem „eigentümlichen gewiß großen Geist der Luzinde", im Gegensatz gegen das wüste Geschrei über sie [9]).

In dieser Stimmung machte er den Entwurf. Der vorhandenen ersten Aufzeichnung [10]) fehlt noch gänzlich die kunstvolle Konzentration des späteren Plans. Hier sieht man zugleich die Absicht eines Dialogs über das Anständige heraustreten, der wohl unmittelbar nach Vollendung der Luzinde geschrieben ward; denn im Mai 1800 war er ausgeführt [11]). Als dann im Frühjahr 1801 Schleiermacher einen Zusammenhang ethischer Dialoge entwarf, notierte er sich notwendige Umgestaltungen des Dialogs. So schlossen sich an die Verteidigung der Luzinde verwandte ethische Arbeiten. Dagegen ward die Absicht, auch den ästhetischen Gesichtspunkt in einer Schrift über die deutsche Literatur weiter zu verfolgen, nicht verwirklicht. Von diesem zweiten Plan war Friedrich schon den 6. Januar unterrichtet; er erhielt dann weiter Kunde, daß der Freund „sehr ernstlich und en detail" über die Poesie und insbesondere den Roman in dieser Zeit nachdachte. Auch findet sich im Tagebuch aus der Zeit vor und nach den Monologen eine ganze Reihe von Aufzeichnungen, besonders über Roman und Drama. Die Übersetzung Shakespeares durch Wilhelm Schlegel, von der in diesem Jahre der dritte Band erschienen war, regte wohl gleichzeitig zu diesen Parallelen an. Einige in diesem Zusammenhang gefaßte Gedanken gingen in eine Besprechung der Luzinde über, die das Archiv der Zeit im Juli 1800 brachte [12]).

[8]) I, 240. [9]) IV, 54. [10]) Denkmale S. 121, Nr. 60. [11]) Mitgeteilt von mir Br. IV, 503 ff.; die erste Erwähnung Denkm. 121, Nr. 60, der Plan der ersten Hälfte des Dialogs 122, Nr. 67; eine Notiz, aus der die Vollendung hervorgeht, Br. III, 178; dann die projektierte Umgestaltung und Fortsetzung Denkm. 127 Nr. 43, 45 und in Randbemerkungen zum Gespräch selber.

[12]) Kritik der Luzinde Archiv der Zeit 1800, 2, von mir mitgeteilt Br. IV, 537. Vgl. Br. III, 209 ff., Denkm. 116 f., 119 ff.

Die Briefe selber wurden in wenigen Wochen unter dem Treiben des Setzers geschrieben. Friedrich Schlegel verkaufte sie an Bohn, der einen Friedrichsd'or für den Bogen bezahlte, und sie wurden in Jena bei Frommann in 750 Exemplaren unter großem Geheimnis gedruckt. Der erste Brief, an Ernestine gerichtet, scheint im Beginn des April in Jena eingelaufen zu sein, und den 5. Mai hatte Friedrich das letzte Stück in Händen. Wie verschieden war das Gefühl, mit dem Schleiermacher auf die fertige Arbeit blickte, von demjenigen, das ihn am Schluß der Reden erfüllt hatte! Eine richtige Empfindung machte ihn unzufrieden, und umsonst suchte Friedrich dies Gefühl zu heben.

Der philosophische Grundgedanke in seinem Zusammenhang mit den ethischen Rhapsodien und den Monologen.

Die Briefe Schleiermachers entwerfen in klaren und festen Linien eine Lebensphilosophie, die der Frau, der Liebe, der Ehe und Freundschaft, der Scham und der künstlerischen Darstellung der Liebe in der neuen Gesellschaft ihr Wesen bestimmen sollen. In ihrer begrifflichen Deutlichkeit und Klarheit beweisen sie am besten das Unvermögen des Gedankens der Individualität, die realen Verhältnisse der Gesellschaft richtig zu gestalten. Dieser Gedanke ist wahr, aber er ist nur ein Teil der Wahrheit. Und aus Voraussetzungen, die wahr, aber nicht umfassend und vollständig sind, folgen in der Anwendung auf die realen Verhältnisse falsche Ideale.

Der Gedanke Kants, wie er durch Schleiermacher fortgebildet ist, erkennt in allem Lärm der Geschichte, auf- und untergehender Staaten und Weltansichten als unbedingt wertvoll allein die Entwicklung des Ewigen in der Person.

Aus diesem Gedanken folgt, daß die Frau die höchste Bildungsaufgabe des Mannes teilt. Die Frage ist nun, wie weit mit dem Unterschied der Geschlechter eine Verschiedenheit des persönlichen Ideals, nicht historisch zufällig, sondern wesentlich verknüpft ist. Auf ihre Beantwortung hat, bei der Schwierigkeit sicherer Schlüsse aus den Tatsachen, das in der Sitte des eigenen Lebenskreises gebildete Gefühl einen entscheidenden Einfluß. Der Lebenskreis Schleiermachers, seine Opposition gegen die Herabwürdigung der Frau und der Ehe zu einem Bestandteil ökonomischer Einrichtung, die er vielfach um sich erblickte, sein Lebensideal der von Bildung und Enthusiasmus getragenen und vollendeten Individualität, das alles führte ihn zunächst dazu, die intellektuelle und moralische Bildung der Frau der des Mannes nahezurücken. Erst die Arbeiten seiner späteren Jahre, z. B. die psychologischen Vorlesungen, haben diese seine Richtung modifiziert [13]).

[13]) Psychologie Ph. VI, S. 290—301.

Dieser ganze ethische Hintergrund der Briefe ist zu wenigen Sätzen konzentriert in dem 1798 entworfenen Katechismus für edle Frauen, gewissermaßen dem Programm dieser gesamten Richtung: die Frau soll an die ewige Menschheit glauben lernen, deren bloße Hülle Männlichkeit und Weiblichkeit ist, an die Macht des Willens und der Bildung, durch die sie selber von den Schranken des Geschlechts unabhängig wird, an die hohen Güter, die sie künftig nicht neidvoll oder träge als ausschließliches Eigentum der Männer zu betrachten braucht: Enthusiasmus und Liebe zum Vaterlande, Wissenschaft und Kunst.

Ein solches Ideal der Frau veränderte notwendig das Ideal der Liebe und Ehe. Hier greifen die Monologen ein. Sie bekämpfen die niedrige Ehe, die Verkettung von zwei Willen, deren einer sich dem andern opfern soll, um ihn zu beglücken, deren einer so das Verhängnis des andern wird; eine solche Verbindung ist das Grab der Freiheit und des wahren Lebens. Sie entwickeln das Ideal der Ehe als der Harmonie zweier Naturen, in der ein neuer, gemeinschaftlicher, einmütiger Wille, die Individualität eines Hauses mit eigener Gestalt und eigenen Zügen entspringt. Was das höchste Glück und die Gefahr hoch und eigen gebildeter Naturen ist, wird in Monologen und Briefen zum Wesen einer umfassenden menschlichen Einrichtung gemacht. Diese Auffassung bedarf der Ergänzung. In dem meisterhaften Abschnitt der Ethik über diese Verhältnisse ist die sittliche Forderung der Ehe an alle in den Vordergrund gestellt, und daher tritt hier der „anmaßlichen Ängstlichkeit, welcher nichts vollkommen genug ist, um sich zu entscheiden," die Erwägung gegenüber, daß „in der natürlichen Lage eines Menschen die Möglichkeit liegen muß, seine sittliche Bestimmung darin zu erreichen". „Das Ideal der romantischen Liebe", der Gedanke der „absoluten Einzigkeit" gilt ihm auf diesem späteren Standpunkt als Überschreitung der Wirklichkeit, da es auf der „Vollendung des Individuellen" beruht [14]). Aus diesem Unterschied in der Auffassung der Ehe folgt dann der Widerspruch zwischen seinen früheren und späteren Überzeugungen von den Bedingungen ihrer Lösung. Die berühmte Stelle der Monologen beruht auf dem „romantischen" Ideal von der Einzigkeit der Liebe: „Wo mag sie wohnen, mit der das Band des Lebens zu knüpfen mir ziemt? Wer mag mir sagen, wohin ich wandern muß, um sie zu suchen? Denn solch hohes Ziel zu gewinnen, ist kein Opfer zu scheuen, keine Anstrengung zu groß. Und wenn ich sie nun finde unter fremdem Gesetz, das sie mir weigert, werde ich sie erlösen können?" [15])

[14]) Sittenlehre, Ausg. v. Schweizer, S. 257—263. [15]) 1. Aufl., 115 f., Ph. I, 402 f.

Die Vergleichung individuell entwickelter Epochen bestätigt diesen Zusammenhang zwischen der geistigen Ausbildung der Individualität und dem „romantischen Ideal". In dem Zeitalter der höchsten attischen Verfeinerung entwarf Plato den Mythos von der übersinnlichen Einheit zweier Naturen, ihrer gewaltsamen Trennung und dann ihrer lebenslang verzehrenden Sehnsucht. Die dialogischen Schriftsteller und Lyriker der italienischen Renaissance bildeten den antiken Gedanken von einer ursprünglichen Einheit der Seelen im göttlichen Wesen fort.

Die künstlerische Form.

Die Briefe über die Luzinde entwickeln sittliche Gedanken in einer künstlerischen Form, deren Ausführung freilich, bald flüchtig, bald schwerfällig, weit hinter der Intention zurückbleibt. Frauen und Männer höchster Bildung unterhalten sich mit der ganzen Freiheit, die einer solchen Gesellschaft eigen sein wird, vor keinem Mysterium zurückbebend; es sind lauter Zeichnungen wirklicher Personen aus seinem Kreise und ihrer Gesinnungen; und in ihrer Mitte stehen Eleonore und Friedrich, in deren Gestalten der Verfasser sein Ideal und zugleich den Traum seiner Zukunft verkörpert hat. „Besonders die auffallendste, die Eleonore, ist ganz genau eine wirkliche Frau. Was unter diesem Namen gesagt wird, ist ganz ihr Gedachtes und großenteils auch ihre Worte." [16]) Nur daß der Verfasser dem Ideal ihrer Liebe, das beide verschwiegen in sich trugen, nach dem Rechte der Dichtung einen leidenschaftlichen Ausdruck gegeben hat. Um die beiden Hauptpersonen gruppieren sich andere, deren Masken ich indes nicht zu lüften weiß: der Philologe Spalding ist wohl als Eduard dargestellt; über Ernestine und Karoline habe ich nur Vermutungen.

Die Ordnung der Briefe ist kunstvoll angelegt, die Bedenken gegen Friedrichs Roman schrittweise zu zerstreuen. Der Gesichtspunkt wird aufgestellt, unter dem die ästhetischen Einwendungen gegen den Roman schwinden (Brief 1); die Bedenken werden bekämpft, die aus der unverhüllten Darstellung der Liebe im Kunstwerk entspringen (Brief 2. 3. Versuch über die Schamhaftigkeit); alsdann wird die Anschauung des Romans von der Bildung zur Liebe und dem Wesen derselben verteidigt und fortgebildet (Brief 4. 5. 6). Nun ist der Höhepunkt des Werkes erreicht; die Liebe selber wird redend eingeführt in dem Briefwechsel von Eleonore und Friedrich und in den Stücken aus Eleonorens Tagebüchern. Dem letzten (8.) Briefe bleibt nur übrig, die in dieser Darstellung der Liebe angesponnenen Fäden der Kritik und Verteidigung schließlich zusammenzufassen. Hier liegt ein Fehler der Komposition, der den Eindruck des Ganzen sehr abschwächt.

[16]) Br. I, 274, an Willich.

Diese Anordnung muß umgekehrt werden, soll die Gedankenreihe Schleiermachers in ihrem wahren genetischen Gang, fortbauend auf dem Grundgedanken der Monologen, entwickelt werden.

1. Liebe und Ehe.

Vierter bis achter Brief. Eleonorens Aufzeichnungen.

Die Verkennung der realen Grundlagen der Ehe führt Schleiermachers ernsten und konsequenten Geist in immer tiefere sittliche Irrungen.

So oft die Liebe in individualistischen Epochen als eine singuläre Wahlanziehung empfunden wird, gerät sie in Konflikt mit der Ehe vermöge der realen Verhältnisse, die eine solche Wahlanziehung dem unberechenbaren Zufall preisgeben; so wird Gestaltung des höchsten, festesten sittlichen Verhältnisses in Frage gestellt, auf dem alle andern sicher ruhen sollen. Nach den wechselnden sozialen Verhältnissen nimmt dieser Konflikt eine verschiedene Gestalt an. In der Epoche Platos und der höchsten Blüte griechischer Geselligkeit trat, da die Frauen der guten Familien an der Bildung der Männer nicht teilnahmen, die Ehe und die Frau in Schatten vor der geistigen Liebe zu sich bildenden Jünglingen und den Verhältnissen zu gesetzlosen Frauen; es sind Spuren da bei Tragikern und Komikern, daß unter den Frauen der guten Familien selber die Neigung sich regte, ihre intellektuelle und soziale Stellung zu ändern. In der italienischen Renaissance, da die Frauen an aller Bildung der Männer Anteil erhielten, die Ehe aber bei der falschen Strenge, welche die Mädchen aus der Gesellschaft zurückhielt, konventionell war, trat neben die Ehe in frevelhafter Willkür die Wahlanziehung zwischen Frauen und Männern der höheren Gesellschaft. In germanischer Sitte ist durch die freiere gesellschaftliche Stellung der Jungfrau die Erhaltung echter, sittlicher Ehe inmitten einer hochentwickelten Gesellschaft möglich gemacht. Diesen wahren Ausgangspunkt in unserer Sitte überspannt Schleiermacher, um seinen einseitigen individualistischen Voraussetzungen zum Trotz sich den Glauben an die wahre Ehe und ihre Heiligkeit aufrechtzuerhalten.

Mögen uns solche Erwägungen zunächst die Ausführungen in dem Brief an Karoline, die das einfache Gefühl auf das tiefste verletzen, einigermaßen erklärlich machen. Ich begnüge mich, den Grundgedanken mitzuteilen, der schon das Zarteste im echten Gefühl unschonend mißachtet. „Auch in der Liebe muß es vorläufige Versuche geben, aus denen nichts Bleibendes entsteht, von denen aber jeder etwas beiträgt, um das Gefühl bestimmter und die Aussicht auf Liebe größer und herrlicher zu machen." „Hier Treue fordern und ein fortdauerndes Verhältnis stiften wollen, ist eine ebenso schädliche als leere Einbildung. Merke Dir das, liebes Kind, Du wirst es brauchen, um über Deine ersten merklicheren Anwandlungen von Leiden-

schaft und Liebe mit Dir selbst einig zu werden; und mache Dir ja kein solches Hirngespinnst von der Heiligkeit einer ersten Empfindung." [17]) Hier tritt die Absicht, durch ethische Theorie den Roman Schlegels zu verteidigen, besonders störend hervor.

Schleiermacher entwickelt weiter das Ideal der echten Ehe und der Liebe. Hier drängt ihm aber die Lucinde ein wichtiges Problem auf, das Verhältnis des Geistigen und des Sinnlichen. Die Lösung dieses Problems findet er in dem ethischen Grundgedanken einer bildenden, d. h. einer die Sinnlichkeit, Phantasie, Leidenschaft nicht durch die bloße Gewalt des Gesetzes einschränkenden, sondern durch den Geist adelnden Sittlichkeit. Die letzte metaphysische Voraussetzung für diesen ethischen Grundgedanken ist in den Worten der Briefe ausgesprochen: „Sie wissen ja doch von Leib und Geist und der Identität beider, und das ist doch das ganze Geheimnis." [18]) Aus dieser Identität folgt dann als das ethische Ideal der Liebe die totale Einheit alles Sinnlichen und Geistigen in ihr; in jeder Äußerung, jedem Zug soll beides auf das innigste durchdrungen sein, und schon die Zerlegung im Wort erscheint als ein Frevel. In diesem Gedanken wird die antike Ansicht, der die Liebe als Fülle der Lebenskraft und Blüte der Sinnlichkeit etwas Göttliches war, mit der intellektuellen und mystischen Anschauung derselben versöhnt, die das höchste Produkt der modernen Kultur ist. Die neuen Götter dürfen nicht die alten verfolgen. „Vielmehr sollen wir nun erst recht verstehen die Heiligkeit der Natur und der Sinnlichkeit, deshalb sind uns die schönen Denkmäler der Alten erhalten worden, weil es soll wiederhergestellt werden in einem weit höheren Sinn als ehedem, wie es der neuen schöneren Zeit würdig ist." [19])

Die herrschende, bildende Macht der Gesinnung gegenüber den sinnlichen Affekten wäre klarer herausgetreten, hätte Schleiermacher an die Stelle der unklaren Identität den klaren teleologischen Grundgedanken von einer Durchdringung, Beseelung und Gestaltung der Natur durch die Vernunft gestellt. Hiervon abgesehen ist sein Ergebnis als eine bleibende Wahrheit, deren bestimmte Grenze freilich von ihm nicht gesehen wurde, in die Kritik der Sittenlehre und in die Ethik übergegangen.

Die wahre Ehe ist aber nicht das Ende der Entwicklung für die Individualitäten. „Der Mann gewinnt durch die Liebe an Einheit, an Beziehung alles dessen, was in ihm ist, auf den wahren und höchsten Mittelpunkt, kurz an Klarheit des Charakters; die Frau dagegen an Selbstbewußtsein, an Ausdehnung, an Entwicklung aller geistigen Keime, an Berührung mit der ganzen Welt." „Über das Rätsel von der Freundschaft kann ich nach

[17]) Ph. I, 473 f. [18]) S. 482. [19]) Ebenda.

meinem innersten Gefühl keine andere Aufklärung geben als Du. Es ist eben so, daß Ihr mit der Liebe und durch sie alles andere findet, und die Freundschaft gehört auch zu den Ausführungen und Bereicherungen, zu denen Ihr erst dann geschickt werdet." [20]) „Einen großen freien Stil des Denkens und Lebens haben wir uns selbst gebildet und ein zartes bewegliches Herz haben uns die Götter gegeben. So laß uns handeln, wie wir bisher taten, die schöne Vereinigung der Selbständigkeit und der Liebe darzustellen." [21]) Im Gegensatz zu der engen, „asthmatischen", mit sich beschäftigten Liebe des Romans entspringt so aus der Ehe erst das kraftvollste tätige Leben.

Es ist die Bedeutung dieser ganzen Theorie der Briefe, daß in ihr der freilich noch einseitige Ansatz der genialen Darstellung in Schleiermachers Ethik und einzelne schöne Ausführungen, welche sie erläutern, gegeben sind. Es war ihr verhängnisvoller Irrtum, daß sie von so unvollständigen Voraussetzungen aus in die Sitte einzugreifen unternahm. Denn einmal tritt in ihr der gediegene Sinn für die einfache Norm menschlicher Verhältnisse zu sehr hinter feineren Ausbildungen zurück. Dann aber heißt es ganz die Macht menschlicher Leidenschaften verkennen, wenn man die Strenge der Sitten und die heilige Unantastbarkeit der Institutionen, den festen Damm gegen sie, abbrechen möchte, um den ethischen Individualitäten freies Spiel zu gewähren. Der Raum, den der ideale Ethiker diesen hat schaffen wollen, würde vor seinen Augen bald von den entfesselten Leidenschaften überflutet worden sein, deren reale Macht unvergleichlich größer ist als die individuellen geistigen Unterschiede.

2. Die Darstellung der Liebe im Kunstwerk.

Brief 1—3. Versuch über die Schamhaftigkeit. Dialog über das Anständige.

Aus den Voraussetzungen einer andern Frauenbildung und einer Vergeistigung der Sinnlichkeit ergab sich für Schleiermacher eine Auffassung von den Grenzen geselliger und künstlerischer Darstellung des Sinnlichen, die von unserem sittlichen Gefühl weitab liegt.

Das Ideal der Liebe ist eine Anschauung. „Es kommt hier auf eine Synthesis an. Diese läßt sich nicht demonstrieren. Man muß sie vorführen und vormachen." Daher ist der adäquate Ausdruck dieses Ideals allein im Kunstwerk, das die Liebe als ein unteilbares Ganzes darstellt.

Hieraus ergibt sich, in welchem Sinne von Sittlichkeit und Unsittlichkeit eines Kunstwerks gesprochen werden darf. Die künstlerische Darstellung des Ideals der Liebe ist ein Bedürfnis des Menschengeschlechts. Jedes Kunst-

[20]) Vgl. die schöne Ausführung hiervon in der Ethik. [21]) Ph. I 493, 496, 502.

werk, das von der wahrhaft sittlichen Idee derselben beseelt ist, hat also ein Recht auf Existenz, und allein der Schluß von der Beschaffenheit des Kunstwerks auf diese sittliche Idee im Künstler entscheidet über die Moralität seiner Dichtung. Dagegen darf der Darstellung weder der Stoff willkürlich beschränkt werden, noch ist zu verlangen, daß poetische Gerechtigkeit oder ein ausdrücklich angefügtes Urteil unter allen Umständen in dem Werk selber ihr Strafamt üben.

Diese von Schleiermacher hingestellten Grenzen überschreiten die, welche das Anständige und die Schamhaftigkeit nach unseren Sitten ziehen. Daher hat Schleiermacher in dem Dialog über das Anständige, der ursprünglich den Luzindenbriefen eingefügt werden sollte, und dem Versuch über die Schamhaftigkeit, der dort zu finden ist, den Anstoß wegzuräumen versucht.

Twesten in seiner schönen Einleitung zur Ethik, die durch die nahe Beziehung dieses Mannes zu Schleiermacher einen besonderen Wert erhält, bezeichnet den „Versuch" als ein „Muster scharf- und freisinniger Erörterung schwieriger sittlicher Begriffe" und verspricht ihm eine „bleibende Bedeutung." [22]) Ich bin nicht imstande, mich dieser Ansicht anzuschließen.

Der Versuch über die Schamhaftigkeit entwickelt aus der Kritik der gewöhnlichen Anschauung von Schamhaftigkeit als ihr wahres Wesen „Achtung vor dem Gemütszustand des andern, die uns hindern soll ihn nicht gleichsam gewaltsamerweise zu unterbrechen". Das Verfahren, in dem dieser Begriff gewonnen wird, stützt sich auf zwei Gründe. Scham wendet sich mit ihrer Verurteilung von irgendeiner Äußerung unseres Wesens auf dieses selber, auf den Gemütsvorgang, in dem die Äußerung entsprang. Dagegen trifft Schamhaftigkeit mit ihrer Verurteilung nur die Mitteilung, während sie den Gemütsvorgang selber nicht ausschließt. Daher entdeckt die Kritik der Sittenlehre in diesem Begriff den Widerspruch, daß eine Mitteilung in ihm verurteilt werde, die doch in dem Hörenden nur hervorbringt, was in dem Mitteilenden gar nicht als unsittlich verworfen wurde. Der Versuch gibt als positive Lösung dieses Widerspruchs, daß die Verletzung der Schamhaftigkeit allein in der gewaltsamen Störung des Innenlebens eines andern gegründet sei. So wird dieser sittliche Begriff universell gefaßt und bezieht sich z. B. auf jeden falschen Versuch, etwa die Stimmung eines Trauernden zu unterbrechen, jedes übel angebrachte Witzwort, das eine ernste Stimmung stört [23]). Der zweite Grund ist aus der Form der Ethik geschöpft. Der gewonnene universelle Begriff befreit die Ethik von der Anomalie einer Tugend, die durch die Beziehung auf einen Gegenstand bestimmt wurde.

[22]) Twesten, Schleiermachers Grundriß der philos. Ethik. (1841), Einleitung S. LXXXI. [23]) Ph. I, S. 456 f.

Diese Gründe halten die Probe nicht aus. Ich hebe hervor, daß der zweite Grund einen wichtigen Gedanken der späteren Ethik über die Gestaltung der Tugendlehre zuerst ausspricht, aber seine Prüfung muß ich mir vorbehalten. Jedenfalls gibt es sittliche Impulse, die sich auf einen bestimmten Kreis des Lebens ausschließend beziehen. Ein solcher ist die Wurzel der verschiedenen Äußerungen von Schamhaftigkeit. Es gibt zwischen unseren höchsten Antrieben und unseren körperlichen Schicksalen vom Eintritt in die Welt, von der Bildung des Körpers bis zu seiner Vernichtung jene Kontraste von Größe und Elend, die Pascal hervorhob, als er unsere Lage mit der eines entthronten Königs verglich. Schamhaftigkeit reicht so weit als dieser Kontrast zwischen der Erhabenheit unserer Bestimmung und dem gemeinen körperlichen Schicksal, so daß noch der Schmerz über die Ohnmacht der Seele in den Agonien des Todes eine Schamhaftigkeit der Seele ist. Daher macht alles, was mit dem körperlichen Schicksal über das Maß hinaus beschäftigt und das Bewußtsein der geistigen Erhabenheit abstumpft, Krankheit und Alter, sehr leicht den Menschen zynisch. Aus der Untersuchung dieses tatsächlichen Impulses folgt freilich eine andere Ansicht aller hier in Frage kommenden Verhältnisse, als die der Briefe ist.

Andere Grenzen ziehen die geltenden Begriffe vom Anständigen und diese wegzuräumen unterninmt der Dialog über das Anständige. Alles Lob, das Twesten jenem Versuch über die Schamhaftigkeit erteilt, möchte diesem genialen Entwurf mit Recht zustehen. Aus den falschen Begriffen vom Anständigen wird mit gesundem sittlichen Sinn der wahre entwickelt. Das Wollen des bestimmten Augenblicks absorbiert nicht unser ganzes Gemüt; es gibt Vorstellungen, die in ihm unabhängig von diesem Wollen bestehen und wirken; sie bemächtigen sich dessen, was weder durch die Sittlichkeit noch durch die Geschicklichkeit in den Handlungen bestimmt sein kann, und so bilden und bestimmen sie in den Handlungen, was wir anständig an ihnen nennen. So entspringt z. B. mitten im Streit der ruhige Charakter der Bewegungen oder der gemäßigte Ton der Stimme. Diese Vorstellungen repräsentieren die sittliche Vergangenheit des Handelnden: „was, wenn es zum Absichtlichen und ausdrücklich Gewollten gehörte, sittlich war, das wird, wenn es unabsichtlich vorkommt, anständig sein." „In dem Anständigen erblicke ich die Spuren einer langen, standhaften Übung und immer gegenwärtiger Grundsätze und Begriffe." [24])

Dieser schönen Theorie Schleiermachers muß nur ihr Individualismus abgestreift werden, damit sie den Gegenstand erschöpfe. Das Anständige ruht nicht allein auf der sittlichen Arbeit des Individuums, sondern auf den längeren und umfassenderen Anstrengungen der Gesamtheit. Wird dies

[24]) Br. IV, 531.

erwogen, so endet die Theorie nicht in der radikalen Konsequenz, die das Anständige in der Aufgabe konzentriert, die persönliche Sittlichkeit in der Erscheinung darzustellen, und ihr gegenüber jede Pflicht, das Herkommen zu achten, vernichtet; sie endet in der Aufgabe, den Ausdruck des persönlichen Ethos zu versöhnen mit dem Erbe der sittlichen Arbeit der Vergangenheit, der Gesamtheit.

3. Lucinde als künstlerische Darstellung der Liebe im Roman.

Erster und letzter Brief. Kritik der Lucinde im Archiv.

Die ästhetische Rechtfertigung der Lucinde hat einen interessanten Ausgangspunkt in Schleiermachers Studien über den Roman. Der Gegenstand des Romans ist die Darstellung der inneren Menschheit und ihrer Einheit an der wechselnden Reihe der äußeren Verhältnisse, im Gegensatz zur Novelle, welche die äußeren geselligen Verhältnisse an ihren Vorgängen auffaßt. Seine Einheit liegt in der Beharrlichkeit der Gemütsart und der Prinzipien unter verschiedenen Umständen, im Gegensatz zum Drama, dessen Einheit in der Handlung gelegen ist. Als diese Darstellung der inneren Welt in einheitlichen Charakteren ist der Roman die einzige Poesie der Neueren und Gipfel und Tendenz aller Poesie überhaupt; ein ästhetisches Urteil, das den sittlichen Denker inmitten einer beschaulichen Epoche bezeichnet.

Es ist sophistisch, wenn die Anwendung dieser Theorie an der Lucinde den Glauben preist, daß die Liebe allein in ihrer Majestät ohne alle äußere Zurüstung eine Dichtung der größten Gattung zu beleben vermöge. Liegt hier doch nichts vor als die Armut, welche die „wechselnde Reihe äußerer Verhältnisse", die auch Schleiermachers Theorie forderte, nicht in anschaulicher Wirklichkeit hinzustellen vermag. Es ist umsonst Karolinens spottendes Wort: „Zu viel Liebe und zu wenig Poesie" in ein Lob zu verkehren. Ebenso sophistisch ist, wenn dann die formlosen Rhapsodien der Lucinde aus einem angeblichen Bedürfnis erklärt werden, das Innere ganz frei von dem Stoff äußerer Verhältnisse darzustellen. Der zarte Tadel gegen die abgerissenen Bilder am Schluß, gegen das zu laute Theoretisieren verliert sich in einer Begeisterung für diese Komposition, an der Freundschaft und Mangel ästhetischen Urteils den gleichen Anteil haben.

Die sittliche Rechtfertigung der Lucinde ist mit einer deutlicheren esoterischen Polemik vermischt als die ästhetische. Offenbar mußte von dem sittlichen Grundgedanken Schleiermachers aus den Roman Schlegels die härteste Verurteilung treffen. Auch ist jede Abweichung bemerkt, jede hervorgehoben: das Unvermögen, die Einheit des Sinnlichen und Geistigen zu fassen, die überlaute Lust an der Lust, frevelhafte Zweifel an der Ewigkeit der Liebe und törichter Haß gegen die Ehe, endlich der Mangel des Gefühls,

daß echte Liebe in tätigem starkem Leben und Wirken heraustritt. Aber das Hin- und Herwerfen der Gründe in den Briefen, der volle Ton des Lobs und der andeutende der Rüge verdecken das wirkliche Ergebnis. Dieses hat die vorliegende Gegenüberstellung der sittlichen Grundgedanken in dem Roman Schlegels und dem Werke Schleiermachers klar herauszustellen versucht.

Würdigung. Erste Wirkungen.

Schließlich fragt man sich noch einmal, wie ein Buch entstehen konnte, das trotz einiger außerordentlich schöner und tiefer Ausführungen Schleiermachers nicht würdig ist. Man nehme alles zusammen. Er schrieb für den bedrohten Freund. Er schrieb in gerechtem Ekel vor der aufgeblasenen Moralität der Gegner desselben. Sein wenig ästhetisch gearteter Geist ließ ihn tiefsinnige Absichten in ein schwaches Buch tragen. Seine Verwandtschaft mit Friedrich in wichtigen moralischen Ideen machte ihm zur Pflicht, nicht mit dem Werk des Freundes zugleich das eigene Ideal verleumden zu lassen. Aus tiefen, aber unvollständigen Prinzipien zog er vorschnell Konsequenzen, welche echte Beweggründe des sittlichen Lebens verletzten, aber dem Roman des Freundes den Schutz einer durchdachten Theorie zu gewähren versprachen. Daher findet man stets da, wo die sittliche Empfindung am stärksten verletzt wird, daß es gilt, eine schwache Seite der Dichtung durch die Theorie zu decken. Er schrieb eben eine Streitschrift, in wenig Wochen. In dieser gab ihm die Absicht, auf den Moment zu wirken, kecke Worte ein, die den heutigen Leser erschrecken, für den sie nicht bestimmt sind. In ihr drängte ihm die Erbitterung über die Kniffe der Gegner den einseitigen Gesichtspunkt des Advokaten auf. Selten ist jemand dem Fluch der Übertreibung und Sophistik entgangen, der unter ähnlichen Umständen, mit halbem Herzen eine verlorene Sache zu verteidigen die Verpflichtung fühlte.

Dies alles muß erwogen werden, damit man die Wendungen des Verteidigers und die im Zusammenhang der Lebensansicht gegründeten sittlichen Anschauungen scheide. Es muß erwogen werden, damit man den Grundfehler der Schrift, die vorschnelle Anwendung eines einseitigen sittlichen Gedankens auf das Leben, unter Verletzung mächtiger und heiliger sittlicher Interessen — ich möchte sagen, ihren sittlichen Radikalismus sich erkläre. Doch muß man hier zugleich auf einen tieferen Beweggrund zurückgehen: auf das Zusammentreffen einer nach neuen sittlichen Grundlagen suchenden, skeptischen, von Leidenschaften und Sophismen erfüllten Zeit mit einem solchen Charakter. Es gibt Schriftsteller, die nach den ersten Jugendversuchen keinen völligen Fehlgriff mehr getan haben. Lessing, Kant und Schiller waren solche. Ein herrschender Verstand beschränkte ihre Leistungen auf den Umkreis, den sie ganz in ihrer Gewalt hatten. Dagegen

wird man Arbeiten Goethes, wie den Bürgergeneral, immer nur mit Selbstüberwindung entschuldigen, und bei Herder dies Mißverhältnis noch sehr gesteigert finden. Es waren dies Menschen von einer ungeheuren Rezeptivität, die auch Tatsachen in ihr Bereich zogen, deren volles Verständnis ihnen verschlossen blieb. Schleiermachers großer Wille, alles Menschliche zu verstehen, war mit einer sehr eigen gebildeten Individualität zusammengekettet, die nicht wenige Erscheinungen ihm fernhielt. Sein enormer Verstand war dann jederzeit bereit, die Lücken echter Erfahrung durch Theorien auszufüllen. Und zwar zeigt der Kreis seiner Erfahrungen außer dem Mangel geschichtlichen Studiums eine andere auffallende Schranke. Seine nicht starke physische Organisation, sein gelassenes, leicht in früher Übung beherrschtes Naturell hat nie die Macht der Leidenschaften erprobt und den schwersten aller sittlichen Vorgänge in sich nie erfahren, in dem sie gebändigt und geläutert werden durch die Gesinnung. Daher überwog stets in seinen ethischen Arbeiten der große Wurf des Kulturideals über das Verständnis der sittlichen Kämpfe in der Geschichte und dem Leben des einzelnen.

Der Zweck der Streitschrift ward gänzlich verfehlt. Nicht einmal in dem engeren Kreise söhnte sie mit der Luzinde aus. Von Ritter allein weiß Friedrich Beistimmendes zu erzählen, sonst mußte sich Schleiermacher mit des Freundes und Dorotheas Begeisterung genügen lassen, die nur zu natürlich war. Die Maske der Anonymität war sehr durchsichtig, und Verleger und Drucker mögen auch nicht allzu verschwiegen gewesen sein. So wußte Tieck sofort den Verfasser, äußerte darum aber seine Antipathie nicht weniger unverhohlen. Auch Wilhelms Lob war mit zutreffendem Tadel untermischt.

Nach außen wirkten die Briefe noch weniger glücklich. Dem Publikum wurden sie nur sehr wenig bekannt; dies schmerzte Schleiermacher, da er sie nun doch einmal geschrieben habe. Desto ausgiebigeren Gebrauch machten von ihnen die literarischen Gegner der neuen Schule. In pöbelhafter Weise ward er beschmutzt und in seiner amtlichen Stellung verdächtigt. Ein ganz besonderes Unglück war das Zusammentreffen mit den Briefen Vermehrens über die Luzinde, die in demselben Jahre 1800, nach den Briefen und der Anzeige Schleiermachers im Sommer erschienen. Nach „achttägiger einsamer Kunstbetrachtung der Luzinde" schrieb dieser pedantische Enthusiast eine Broschüre, die eine närrische Fratze der Schleiermacherschen ist. Sie mußte den Ekel des Publikums an dieser Debatte vollständig machen.

So verschärften die Luzindenbriefe nur den Gegensatz; sie fügten in den Augen des Publikums einen neuen Frevel der Schule zu dem alten. Seit dem Erscheinen der Luzinde sammelte sich eine geschlossene, wohlorganisierte Partei gegen die Genossen.

Vierzehntes Kapitel.

Trennungen[1]).

„So gewiß wie es ist," schrieb Steffens vierzehn Jahre nach den Begebenheiten dieses Jahres 1800 an Tieck, „daß die Zeit, in welcher Goethe und Fichte und Schelling und die Schlegel, die Novalis, Ritter und ich uns alle vereinigt fühlten, reich an Keimen mancherlei Art war, so lag dennoch etwas Ruchloses im Ganzen. Ein geistiger Babelturm sollte errichtet werden, den alle Geister aus der Ferne erkennen sollten. Aber die Sprachverwirrung begrub dieses Werk des Hochmuts unter seinen eigenen Trümmern. Bist Du der, mit dem ich mich vereinigt träumte? fragte einer den andern. Ich kenne Deine Gesichtszüge nicht mehr, Deine Worte sind mir unverständlich. Und ein jeder trennte sich in den entgegengesetzten Weltgegenden — die meisten mit dem Wahnsinn, den Babelturm dennoch auf eigene Weise zu bauen." [2])

Ein wichtiger kulturhistorischer Grundzug dieser Bewegung und sein Schicksal sind hier richtig bezeichnet. Es bestand in diesem Kreise ein bewußter leidenschaftlicher Wille, gemeinsam die philosophische Weltansicht zu vollenden, ihr in der Dichtung ergreifenden Ausdruck, im Leben Anwendung, in der literarischen Welt inmitten einer entarteten Presse und Schriftstellerei, sei es auch durch gewalttätige, jeden Widerstand niederwerfende Polemik, die Herrschaft über die Nation zu verschaffen. Dieser Wille entsprang in erster Linie nicht aus den partikularen egoistischen Motiven des Ehrgeizes und des Kampfes um die Existenz, so stark auch in dem an Talenten überreichen, an Mitteln armen literarischen Treiben dieser Tage solche Beweggründe auf beiden Seiten waren, sondern aus den Lebensbedingungen und dem Charakter der Bewegung selber. Waren doch Schleiermacher und Fichte unter den Eifrigsten, Faktion zu bilden und keine Gewalttätigkeit zu scheuen. In einem staatlosen, von keinem gemeinsamen Glauben mehr beseelten Volke unternahmen ganz naturgemäß hervorragende und von ihren Ideen be-

[1]) Aus den umfassenden Quellen für dies Kapitel hebe ich nur einige handschriftliche hervor, welche neu hinzutreten. Ich verdanke der Güte des Herrn Professor Waitz in Göttingen die Mitteilung von Briefen und Briefstellen aus dem Besitz der Schellingschen Familie. Aus Böckhs Nachlaß hat Herr Professor Stark mir einen wichtigen Brief Schleiermachers an diesen über den Plato mitzuteilen die Güte gehabt. Hier sei bemerkt, daß die öfter benutzten anonymen Aufzeichnungen aus dem Leben von Gries (1855) nach einer dankenswerten Mitteilung des Herrn Konferenzrat Ratjen von Elise Campe verfaßt sind. [2]) Briefe an L. Tieck, herausg. v. Holtei IV (1864), 65.

geisterte Menschen, dem leeren und ideenarmen Leben einen neuen Idealismus aufzuprägen. Das sittliche Gesetz, das glücklicheren Zeiten als das Gesetz Gottes und als der zusammenhaltende Wille eines großen Volkes heilig ist, gedachten sie, Kants echte Schüler, aus den Tiefen der menschlichen Seele wiederaufzurufen und neu zu gestalten. Darum begehrten sie Herrschaft. Und noch ein anderes band sie an die Faktion. Dieselben Personen, die zu dieser Zeit am leidenschaftlichsten in Koteriewesen verstrickt waren, haben später während der Fremdherrschaft in der vordersten Reihe der Kämpfer für die Befreiung unseres Volkes gestanden. Als der Staat zusammenbrach und halt- und willenlos die Tugendschwätzer, die Mahner zur Mäßigung und Bescheidenheit, die von dem braven Mittelstande hochverehrten Wächter der Moralität auseinanderstoben, haben die Schleiermacher und Fichte ihr Leben an den Staat gesetzt, bereit, in seinem Ruin sich mitbegraben zu lassen, und auch Männer wie die beiden Schlegel hatten keinen unrühmlichen Anteil an den Begebenheiten. Es war der Schatten einer Gemeinschaft, gewissermaßen ein Staat des Gedankens, was sie in dem Parteitreiben suchten. Es gibt ein Bedürfnis in großangelegten Naturen, einen Willen und ein Gefühl in mächtigerem Wogenschlag inneren Lebens mit einer umfassenden Genossenschaft zu teilen. Der edelste, beglückendste Enthusiasmus und verderbliche Faktionen entspringen aus diesem Bedürfnis. Schleiermacher hat in den Reden die Sehnsucht nach einer kirchlichen Gemeinschaft, in der ein religiöses Gefühl machtvoll die Gemüter verkette, ausgesprochen. Er hat dann in den Monologen, die Staatstheorien der Schule Kants weit hinter sich lassend und Platos Spuren, „den alten Märchen der Weisen vom Staat" folgend, einen Staat verlangt, in dem aufzugehen dem Menschen erst die höchste Kraft und den höchsten Grad des Daseins gewähre, eine Staatsgesinnung, „die lieber das Leben wagt, als daß das Vaterland gemordet werde". [3]) Es erscheint begreiflich von einer solchen Natur und ihr verwandten, daß sie, ganz ohne Anhalt für diese männlichen Empfindungen, ein geistiges Vaterland, einen Staat des Gedankens zu gründen suchten.

Ein mitwirkender geschichtlicher Beweggrund darf nicht übersehen werden, das Schauspiel der Revolution in Frankreich. Der Blick Fichtes, Friedrich Schlegels, Schleiermachers blieb mit starkem, weltbürgerlichem Interesse auf diese Vorgänge gerichtet. Die Gegner heben überall bald denunziatorisch, bald wehklagend diesen Zusammenhang hervor. Wie oft kommt Herder auf ihn zurück. „Die Revolutionszeiten", schreibt Knebel den 30. Juni 1800, „haben närrisch auf unsere Köpfe und Herzen gewirkt. Daher die allgemeinen Mißklänge und Mißverständnisse, daher die neumodische

[3]) Monologen 1. Aufl., S. 83, Ph. I, 388.

Dreistigkeit und Impertinenz, die si diis placet die französische Freiheitsstimmung nachahmen soll." Mit Entsetzen vernimmt der Hofmann, daß diese neuesten Zeitungsschreiber breite Backenbärte bis ans Kinn trügen [4]). Als Dorothea 1799 das Berliner, dann das Jenaer Treiben gesehen hatte, schrieb sie Schleiermacher: „Ihr revolutionären Menschen müßtet erst mit Gut und Blut fechten; dann könntet Ihr, um auszuruhen, schreiben, wie Götz von Berlichingen seine Lebensgeschichte. Euer Wesen und Euer Wollen paßt zum Literarischen und zur Kritik und alle dem Zeug wie ein Riese in ein Kinderbettchen." [5]) „Die Kritik," erklärte Wilhelm an Schleiermacher, „ist ein unentbehrliches Organ der großen Revolution, und die glücklichen Zeiten, wo man sich ganz einer positiven Wirksamkeit wird hingeben können, müssen wir uns erst schaffen." [6])

Aber es lag in der falschen Methode dieser Richtung der Fichte und Schelling, welche die sichere und breite Basis der Erfahrungswissenschaften verschmähte, daß die völlig berechtigte Absicht, von umfassenden Grundgedanken aus einmütig auf die Einzelwissenschaften, das Leben und die Kunst zu wirken, gescheitert ist. Es lag weiter in dem verwirrenden Reichtum der idealen Beweggründe dieses Zeitalters, daß aus kurzem Einverständnis ein langer, erbitterter Streit hervorging. Es lag in der individualistischen Zerrissenheit, der Entfesselung der Leidenschaften inmitten dieses Lebenskreises, daß Antipathie und gehässige Leidenschaft in ihm großwuchsen, die intellektuellen Gegensätze verschärften und den bequemen Tugendschwätzern vor dem Publikum das Übergewicht über das unter Anstrengungen und Opfern aller Art verfolgte Streben des Kreises verschafften.

So erlebte Schleiermacher vom Frühjahr 1800 bis zu dem 1802 die Zerstörung des bisherigen fröhlichen Zusammenwirkens, die Lockerung der nächsten Freundschaftsverhältnisse, den Sieg der Mittelmäßigkeit und in seinen eigenen Verhältnissen so viel Kummer, Verdacht und Gefahr öffentlichen Anstoßes, daß er endlich, beinahe vereinsamt in seinem innersten Willen, in eine ferne Pfarrei an der Seeküste ging, die Entscheidung seines Schicksals dort zu erwarten.

Schon als Monologen und Luzindenbriefe nach Jena kamen, war der Kreis, der sich dort um Wilhelm Schlegel und seine Frau gesammelt hatte, in der Auflösung. Wohlwollend waren Friedrich und Dorothea noch im Herbst 1799 empfangen worden und fanden sich mit Entzücken von einem „ewigen Konzert von Witz und Poesie umgeben" [7]). Man gedachte, den

[4]) K. A. Böttiger, Literar. Zustände u. Zeitgenossen II (1838), 225. [5]) Br. III, 129. [6]) Ebd. 183. [7]) Dorothea an Rahel, 23. Januar 1800. In Dorows Denkschriften und Briefen 4, 109.

kommenden Winter ebensowo möglich in einem Hause gemeinsam in Berlin zu verleben. Da ließ das sich entwickelnde leidenschaftliche Verhältnis zwischen Karoline Schlegel und Schelling alle Antipathien, die geschlummert hatten, heraustreten.

Das Auftreten des genialen Begründers der Naturphilosophie, der nun im dritten Semester zu Jena las, entsprach ganz dem Charakter des Gedichts, das er damals gegen Schleiermachers Reden geschleudert hat. In der Art, wie er erschien, war etwas sehr Bestimmtes, ja Trotziges: breite Backenknochen, die Schläfen traten stark auseinander, die Stirn war hoch, das Gesicht energisch zusammengefaßt, die Nase war aufwärts geworfen, die Gestalt eher klein, aber kraftvoll; in den großen klaren Augen lag eine geistig gebietende Macht. Seine ganze Erscheinung war die eines Menschen von originaler Kraft der Anschauung, kräftig, trotzig und edel. Granit nannte ihn mit einem Neckwort die Jenaer Gesellschaft [8]). Eine damalige heitere Jenaer Sitte, der gemäß auch Schiller und dann Fichte einen größeren Kreis befreundeter Tischgenossen täglich bei sich sahen, sammelte um Karolinens Tisch Friedrich und Dorothea, Tieck und dessen Frau, Schelling. So trat Schelling Karolinen nahe. Auch hier begegnet uns der Gedanke der ausschließlichen Wahlanziehung und der Ausdruck, den ihm Plato gab. Zu Weihnachten 1799 brachte Schelling Karolinen die schöne Zueignung seines Gedichtes über die Natur:

„Als in der ernsten frühen Weihestunde
Aus freiem Trieb das Heilge ich erwählt,
Hat auch ein Gott zu ewig schönem Bunde
Auf ewig dich mit meinem Geist vermählt.
Wenn auch von unsrer Lieb' die süße Kunde
Kein weiches Lied der künftigen Welt erzählt,
Doch wird aus des Gedichtes dunklen Chiffern
Sie das Geheimnis unsrer Lieb' entziffern." [9])

Von neuem bemächtigte sich diese Zauberin eines bedeutenden Menschen. Leichtester Anstand, weiche Anmut, die schönsten Gaben geistreicher Geselligkeit und enthusiastischen Verständnisses waren in ihr mit den unberechenbaren Impulsen eines unersättlichen Herzens verbunden, das alles hätte besitzen und zusammenbehalten mögen, ungewohnt, sich einen Wunsch zu versagen. Mit raschem, begeistertem Verständnis drang sie in die geistige Welt derer ein, die sie liebte, aber mit ihrer Neigung wechselte das Interesse für die Sachen. Eine Aufzeichnung über Romeo und Julie von ihr an

[8]) So seine Schilderung übereinstimmend bei Steffens, Was ich erlebte IV (1841), 75. Aus dem Leben von Gries S. 28. Karoline Schlegel, Waitz I, 497 u. sonst. [9]) Aus Schellings Leben (1869) S. 292.

Wilhelm ist vorhanden, aus der dieser die schönsten Gedanken für seine damals mit so viel Bewunderung gelesene Charakteristik schöpfte; sie nahm Anteil an seinen Arbeiten in der Literaturzeitung. Jetzt warf sie sich mit derselben Elastizität in die Ideen Schellings. Sie schmeichelte nicht, aber wenn diese Natur, die herb und schonungslos abstieß, was ihr mißfiel, in Begeisterung sich hingab, war sie doppelt gewinnend. „Du weißt," schrieb sie den 9. Juni 1800 an Schelling, „ich folge Dir, wohin Du willst, denn Dein Leben und Tun ist mir heilig, und einem Heiligtum dienen, das Gottes Heiligtum, heißt herrschen auf Erden." [10])

Als Friedrich im Frühjahr 1800 die Augen über das Verhältnis aufgingen, erklärte ihm Karoline die Absicht, ihre Ehe zu lösen und sich mit Schelling zu verbinden. Ich will nicht in die Mysterien einer solchen Natur dringen, am wenigsten Friedrichs von Haß eingegebene Auffassung nachsprechen. Im Laufe ihrer Neigung zu dem jüngeren Manne faßte sie den Plan, ihre Tochter Auguste, an der sie mit zärtlicher Liebe hing, mit Schelling zu verbinden. Heillose Verwirrungen begannen [11]).

Damals, als Dorothea in Jena angekommen war, hatten sich die beiden Frauen nicht mißfallen. Nun, da Friedrich als seine Pflicht ansah, mit Wilhelm über die Sache zu reden, entstand erst verhehlte, dann herausbrechende Feindschaft in demselben Hause, an demselben Tisch. Es kam dahin, daß Friedrich und die Tiecks mit Schelling nicht mehr sprachen und er deshalb aus der Tischgesellschaft wegblieb; die sicher indiskrete Art, in der Friedrich sich einmischte, verletzte Wilhelm; es war nichts in diesen Verhältnissen mehr heil und erquicklich [12]). Auf Schleiermacher drangen voreingenommene leidenschaftliche Darstellungen der Vorgänge ein. Nach beiden Seiten hin konnte er nicht billigen und mußte seine abweichende Denkart aussprechen.

Unter solchen Umständen sollte nun die Partei den Kampf mit der immer anwachsenden Koalition der alten Richtungen führen!

Aus mannigfachen Elementen gemischt, nur durch Verneinung und Not zusammengehalten, trat besonders an den Mittelpunkten des literarischen Treibens, in Berlin und Weimar, der neuen Schule eine betriebsame Opposition gegenüber; Vertreter der alten Richtung aus Friedrichs Zeit, wie Nicolai, „die seufzende Kreatur" oder „der alte Kalifornier" (wie Fichte und Schelling ihn nannten) und wie Engel und Jenisch; dann alle, die sich auf

---

[10]) Karoline an Schelling, den 9. Juni 1800. Waitz I, 603. [11]) Soweit die Auffassung der Tatsachen in „Aus Schellings Leben" von der hier gegebenen abweicht, bestimmen mich Friedrichs Briefe an Schleiermacher. Ich gebe, was ich in meinen Quellen vorfand, ohne entscheiden zu wollen. *Vgl. Waitz I 15 ff.*

[12]) Aus den Briefen Friedrichs und Karolinens.

die Zurückgedrängten, Wieland, Herder, Jacobi in Neid und Verdruß stützten, wie Falk, Merkel, Böttiger, eine Klasse, die man ungern so intim mit einem Herder verkehren sieht; endlich die Schriftsteller, die den Mittelstand entweder wie Kotzebue und Iffland rührten und damit in der bequemsten Art von seiner höheren Moralität überzeugten, oder ihm diese wie Huber durch Wehklagen über jede Extravaganz zum Bewußtsein brachten. Die, welche die ganze Bewegung hassten, alsdann die, welche an irgendeinem Punkte ihrer Bahn Halt machen wollten, war es bei Lessing oder Kant oder Schiller, sie alle ließen ihre verworrenen Stimmen durcheinander vernehmen. Eine andere und bedeutendere Opposition bestand. Ihr gehörten hervorragende Schriftsteller, wie Schiller, Jean Paul, Herder, Jacobi an, ebenso die Vertreter exakter Wissenschaft und strenger empirischer Methoden, endlich Männer, die in hervorragenden Stellungen gesunden sittlichen Lebenssinn zu echtem Verständnis der Welt gebildet hatten. Diese schweigsame Opposition war es, welche die Jenaer Literaturzeitung nötigte, vor den Folgerungen von Schelling und Friedrich Schlegel haltzumachen, um die Fühlung mit ihr zu behalten; sie war es, die das Athenäum und die Erlanger Literaturzeitung niederhielt. Aber selten mischte sich ein Mann dieser Art in den Streit, und im Vordergrund der Parteikämpfe gegen die neue Schule tummelte sich die triviale Nichtigkeit, die in der Verneinung ihre Stärke hat, die Arbeitsscheu, welche die Unbefangenheit des unparteiischen Zuschauers gegenüber großen geistigen Anstrengungen voraushat, die Menschen ohne Wille, ohne Gedankenarbeit und ohne Leidenschaft, die sich mit dem Gewand der auf Erfahrung gegründeten Wissenschaften oder der auf das Leben gegründeten Moral drapierten.

Der erste auf dem Kampfplatz war der alte Landsknecht, Friedrich Nicolai, der gegen Kant, Goethe, Fichte seit lange focht und angesichts der drängenden Notwendigkeit, diese Männer zu belehren, nie dazu gekommen war, selber etwas zu lernen. Seine Allgemeine Bibliothek, die größte deutsche Zeitschrift neben der Jenaer Literaturzeitung, sprach im Namen der positiven Wissenschaften; aber man sucht in ihren dicken Bänden vergeblich Bericht über den großen Gang derselben; neugierig und streitsüchtig drängt sie sich vor, wo literarische Scheinkriege geführt oder die Hefen der Aufklärung umgeboten wurden. Doch drang ihr billiges Löschpapier in die Landstädtchen Niederdeutschlands, die sonst nur selten Bücher sahen. Selbst der biedere Oheim in Landsberg, der nun sehr alt wurde, stand merklich unter ihrem Einfluß, und Schleiermacher mußte Äußerungen vernehmen, die ihr Nachhall waren. Über Novalis Hymnen bemerkt Stubenrauch: „Da sind Stellen darin, wie man sie in Porst und Schmolke lange Zeit mit Unwillen gelesen hat, und dergleichen Vorstellungen sollen nun durch eine so beliebte Zeit-

schrift wieder in Umlauf gebracht werden. Das geht mir nahe." [13]) — Alsdann trat im September 1799 Kotzebue mit seinem hyperboreischen Esel hervor. Man sah in Roman und Schauspiel Individuen, die mit Sätzen von Friedrich Schlegel und Schleiermacher aus dem Athenäum im Munde sich so lange unnütz machten, bis sie etwa von einer Weltdame geheilt oder nach verschiedenen schlechten Streichen ins Tollhaus abgeführt wurden. Mit vornehmem Behagen schaute sich Friedrich im Leipziger Theater die Karikatur seines lieben Selbst an, und auch Schleiermacher hatte seine Freude an dem Anteil, den ihm Nicolais Güte an dem Helden seiner „Adelheid" gewährte. — Zugleich aber begann der Schaum der Berliner Literatur, das dort einheimische Pasquillantentum, sich zu bewegen. 1799 erschien die Laterne des Diogenes, worin die edle Dorothea beschimpft wurde. Fichte drang auf gerichtliche Verfolgung, und man hatte Aussicht, den Verfasser in der Person des Predigers Jenisch in Berlin zu entdecken, desselben, welcher Schleiermacher so beharrlich verleumdet hat und über den dieser dann schließlich die herbe Totenschau in der Literaturzeitung hielt [14]), mit der ihm eigenen antiken Unerbittlichkeit, die dem sittlichen Gedanken gegenüber kein Mitleid kennt, auch nicht das schwächliche de mortuis nil nisi bene. Aber Jenisch leugnete, und man wußte nur zu gut, durch welches Mittel er selbst gegenüber dem gerichtlichen Beweis in einem früheren Fall entronnen war. Um Dorotheens willen war es für die Freunde ein sehr schmerzlicher Vorfall.

Nun trat im Winter 1799/1800 die Literaturzeitung auf die Seite der Gegner. Nachfolgerin der von der Leibnizschen Schule getragenen Acta Eruditorum, durch einen glücklichen Griff 1785 an der aufstrebenden Universität Jena gegründet, verknüpfte diese in großem Stil behandelte Zeitschrift die aufsteigenden Interessen der Philosophie Kants, der Dichtung Schillers und Goethes, der Philologie Friedrich August Wolfs mit eingehendem Bericht über den Fortgang der fachmäßigen Gelehrtenarbeit. Sie beruhte gewissermaßen auf einem Vertrag zwischen den herrschenden Mächten. Aber diese Stellung, durch die sie sich rasch gehoben hatte, begann mit dem Ausgang der neunziger Jahre ihr große Schwierigkeiten zu bereiten. Sie hatte sich zunächst von den ruhigeren Wogen der Bewegung tragen lassen. 1788 hatte sie erklärt, daß Reinhold durch seine Theorie des Vorstellungsvermögens die Philosophie vollendet habe; sie war dann mit der Jenaer Studentenschaft von ihm zu Fichte fortgegangen und hatte Wilhelm Schlegel die Herrschaft über die ästhetische Kritik überlassen. Doch war dies der äußerste Punkt, zu dem sie sich fortreißen ließ; denn sie kannte ihre gelehrten Mitarbeiter und ihr Publikum. Vor Schelling und Friedrich Schlegel hielt

[13]) Stubenrauch an Schleiermacher, den 1. September 1800. Handschriftlich.
[14]) Jen. Literaturzeitung 1806, Nr. 101. Br. IV, 615.

sie an. Nun begann es ihr auch in dem großen Hause zu Jena, von dem aus sie ihre Herrschaft übte, unbehaglich zu werden. Die Universitätsstadt füllte sich mit jungen Genies; „ein Nest voll Nattern" nannte sie damals der Jurist Feuerbach, und Nicolai schilderte mit ausgesuchter Bosheit das Aufeinanderplatzen der großen Geister in der kleinen Stadt. Der Berliner Intelligenz war es freilich leichter gemacht, sich auszuweichen. So aneinandergedrängt und in nächster persönlicher Berührung, konnten die Literaturzeitung und die neue Schule den Bruch nicht vermeiden. Zu den Schlegel gelangte das Stadtgerücht, daß man sich im Hause des Redakteurs an einer Komödie erheitert hatte, deren Held in Sentenzen des Athenäums redete und Garve für einen mittelmäßigen Philosophen erklärte. Zwischen Schelling und den Redakteuren kam es zu unerquicklichen Erörterungen; gerade der Naturphilosophie gegenüber waren die Vertreter der Erfahrungswissenschaften am empfindlichsten, und hier löste sich daher schon aus sachlichen Gründen notwendig der Vertrag, auf dem der bisherige Bestand der Literaturzeitung beruhte. Dazu kam, daß mit Schelling damals nicht leicht persönlich zu verhandeln war. So schied die neue Schule aus der Verbindung mit der Literaturzeitung aus, und den 13. November erschien im Intelligenzblatt Schlegels Abschied.

Sofort begann in der Literaturzeitung Huber den Kampf gegen die neue Schule, in der ihm eigenen Theaterstellung edler, sittlicher Entrüstung. Die Schönfärberei, durch die Therese Huber das Leben ihres Gatten in ein harmloses Idyll umgedichtet hat, darf über diesen Mann nicht täuschen, dessen wahrer innerer Zustand in den persönlichen Verhältnissen Haltlosigkeit war, in der Schriftstellerei Arbeitsscheu oder Unfähigkeit zu wirklicher Arbeit. Nach dem leeren Spiel seiner Jugend mit Genialität warf sein kenntnisarmer Kopf sich in ästhetische Kritik; er trieb sich zwischen dem Lesen und Beurteilen schlechter Romane, gelegentlicher Schriftstellerei in der Art von Kotzebue und dazwischen einer Nachbildung von Stil und Gedanken Schillers, Forsters, Wilhelm Schlegels umher. Solcher Art war der Schriftsteller, der nun in der geachtetsten deutschen Zeitschrift die Leistungen der Schlegel und Schleiermachers seiner Prüfung in einer Reihe von Aufsätzen unterwarf. Er begann mit einer Kritik des Athenäum und glaubte Wilhelm und dessen Frau zugleich brieflich die Beweggründe seines Angriffs eröffnen zu müssen. Es ist eine Antwort Karolinens vorhanden, in der diese seine alte Freundin mit ihrer unerbittlichen Schonungslosigkeit seinem flüchtigen Gedächtnis die Tatsache zurückrief, daß er weder Philosophie noch Griechisch verstand und daher eigentlich nicht in der Lage war, Aufsätze, die von Philosophie und griechischer Literatur handelten, zu beurteilen. Wilhelm wies vornehm und scharf das moralische Pathos gegenüber Fragen der Kunst und Wissenschaft in seine

Grenzen zurück[15]). Als Hubers Brief und die Antworten nach Berlin an Schleiermacher abschriftlich gesandt wurden, schrieb dieser das Folgende an Wilhelm. „Die Huberiana haben mir viel Vergnügen gemacht; das Seufzen der Kreatur ist für unser einen immer ein sehr spaßhafter Anblick; aber Ihre Antwort ist mir, wenn ich so sagen darf, auf der einen Seite zu gut und auf der andern nicht gut genug: es ist zu viel von Ihnen darin und zu wenig für Huber. Sie sind bei aller erschrecklichen Bosheit doch wieder erstaunlich gutmüthig; sein soi disant Glaube an die Möglichkeit einer besseren Kritik durch Sie und die Ihrigen hat Sie ordentlich verleitet, ihm etwas von Ihnen selbst zu sagen, und dann haben Sie sich doch wieder nicht enthalten können, ihm zu sagen, daß er es nicht verstehen könne. Das muß nothwendig böses Blut machen, und warum soll man das einem Menschen anthun, der nichts hat als sein gutes Blut? Wenn es einmal sein soll daß man sich mit solchen Armen an Geist einläßt, so würde meine Manier nur die sein, die sein sollende Moralität aus sich selbst zu bekriegen. Der Satz des Widerspruchs ist das einzige Reizmittel für solche Naturen, und auf diesem Wege hätten Sie ihn mit der größten Andacht und Freundlichkeit ganz zermürben können, eine Operation, die ihm vielleicht gar etwas hätte helfen können. Doch Sie werden ja sehen — wenn anders meine Idee zu einem Büchlein über die deutsche Literatur realisiert wird — wie ich es treiben werde, wenn ich einen Repräsentanten dieser Denkart coram nehme, und ich hoffe, Sie sollen mir dann zugestehen, daß ich ganz eigen dazu gemacht bin, zu diesen biederherzigen Seelen zu reden." [16])

So war die Lage, als Schleiermacher Monologen und Luzindenbriefe im Frühjahr 1800 beendigt hatte. Das Jahr, das folgte, war sehr arm an Lebensfreude für ihn, es steigerte die inneren Verwicklungen in seinem Kreise und erwies klar, wie unmöglich ein gemeinsames Handeln der Genossen war.

In seinen persönlichen Zuständen seit dem Frühjahr 1800 verfolgten ihn widrige Schicksale in der eigensinnigsten Verkettung. Kolikartige Anfälle, welche die Plage seines späteren Lebens gewesen sind, traten damals heftiger auf als je zuvor und nötigten ihn, seine Arbeiten einzuschränken und seiner Gesundheit zu gedenken, was dieser spröde Wille immer wie eine Niederlage empfand. Auf einer ihm von Herz als seinem Arzte aufgenötigten Fahrt nach einem benachbarten Gute machte er damals die „interessante

[15]) Karoline an Huber (Waitz I, 584, überhaupt 577 ff.). — Den Brief Wilhelms an Huber habe ich mitgeteilt Preuß. Jahrbücher 8 (1862), 225, *mit einer Einleitung über die Bedeutung, die in jener Zeit die gelehrten Zeitschriften hatten.*

[16]) Schleiermacher an W. Schlegel, den 18. Jan. 1800, Euphorion 1914 S. 737.

Bekanntschaft des Generals Bischofswerder, des ehemaligen Regenten der preußischen Monarchie", dessen verhängnisvoller Einfluß auf den Nachfolger Friedrichs des Großen ihm noch von den Kandidatenjahren her in nur zu genauem Andenken war. „Der Mann scheint bei der Veränderung seines Zustandes wenigstens keine Langeweile zu empfinden, indes habe ich auch nichts an ihm gefunden, was Achtung einflößte. Er sprach von dem Könige, den er so sehr gemißbraucht hat, ohne Liebe und redete viel Philosophie und Moral in der feinsten Art der Heuchelei, die auf das Geheimhalten keinen besonderen Akzent legt. Mit mir sprach er viel über Erziehung, ganz in dem gewöhnlichen Ton eines Edelmanns, der es zur Schau trägt, daß er seine Kinder über die Sitten und Vorurteile seines Standes erheben will." [17]) — Im Laufe des Sommers häuften sich dann alle Schwierigkeiten seiner äußeren Lage bei der Charité. Seine Schwester bedurfte in den engen Verhältnissen bei der Gemeinde in Gnadenfrei zuweilen seiner Hilfe, und es drückte ihn schwer, daß seine Stellung, die noch immer neben freier Wohnung, Holz, Mittagessen usw. nur 300 Taler eintrug, ihn damals zweimal hinderte, so rasch und in solchem Umfang, als er wünschte, ihr beizustehen. Er mußte darauf verzichten, die Freunde in Jena zu sehen, obwohl gemeinsame Angelegenheiten eine Besprechung dringend forderten. Widerwärtige Verhältnisse entstanden, als er im Herbst in die endlich ausgebaute Charité einziehen sollte. Er war genötigt, bei dem Armendirektorium über seine Wohnung Beschwerde zu führen, ja mit gerichtlicher Klage zu drohen, und seitdem er sie im Herbst bezog, zeigten beunruhigende Krankheitserscheinungen, wie wenig sie seiner Gesundheit zusagte. Ein neu eingetretener Kollege mehrte die fatalen äußeren Geschäfte. Und von jener tiefgreifenden religiösen Wirksamkeit, deren er fähig war, blieb er in dem Betsaal der Charité, ohne Konfirmandenunterricht, ohne einen seinem eigentümlichen Talent entsprechenden Zuhörerkreis nach wie vor ausgeschlossen [18]).

Die große Art, in der er über äußeres Glück und äußere Wirksamkeit dachte, erhob ihn über diese Miseren. Noch umgab ihn ein Kreis geliebter Menschen, obwohl er stark empfand, wie die kräftige intellektuelle Bewegung der alten Zeit ihm fehlte. Seine damalige äußere Lebensordnung schildert er in einem Brief an Charlotte: „Alle meine Freunde haben ihre bestimmte Zeit, wenn ich sie am liebsten besuche; zur Grunow springe ich manchmal des Vormittags auf ein Stündchen herüber; außerdem bin ich aber alle Woche einmal des Abends da. Zu Eichmanns gehe ich am liebsten zum Mittagessen, denn dann gehen die Kinder nach Tisch in die Schule und man kann noch eine Stunde ruhig plaudern. Die Herz sehe ich am liebsten zwischen

[17]) Den 5. Mai 1800, an Charlotte I, 245. [18]) Zu dem Gedruckten Charlotte den 15. Juni 1800, handschriftlich.

dem Mittagessen und der Teestunde, denn in dieser Zeit kommt nicht leicht jemand als vertrautere Freunde des Hauses; überraschen mich dann am Ende Fremde, so bleibe ich, je nachdem sie mir gefallen, wohl auch ein Stündchen oder nehme gleich meinen Abschied; zu größeren Gesellschaften lasse ich mich nur selten einmal bitten. Professor Spalding besuche ich immer des Abends, so auch einen jüngeren Sprachgelehrten" (es war Heindorf), „den ich sehr lieb habe; das geschieht aber nur alle Monat einmal. Zu Hause arbeite ich dann Abends von 7 oder 8 bis 12 oder 1 Uhr." — Eine interessante neue Erscheinung in seinem Kreise war Jean Paul, der durch Friedrich Schlegel auf Schleiermacher aufmerksam gemacht war und dessen Monologen liebte. Doch gefielen sich die beiden bei ihrer ersten Begegnung in einer großen Gesellschaft nicht. Der Dichter erklärte, daß Schleiermacher von all dem Guten, das er von ihm gehört, nichts anzusehen noch anzuhören sei, und Schleiermacher seinerseits fand an ihm auch nicht den Ausdruck des Gefühls und der Kindlichkeit, den er erwartet hatte. Sie kamen sich auch später nicht nahe. Jean Paul wurde von den Schriften Schleiermachers lebhaft angezogen, aber für Schleiermachers formstrengen, klassisch gearteten und männlichen Geist war die Einseitigkeit formlosen Gefühlslebens in dem Dichter schon seit Jahren kaum erträglich [19]).

In alter Innigkeit hielt Schleiermacher auch in dieser Zeit mit den Geschwistern, Charlotte und Karl, zusammen; die Verbindung mit der Stiefmutter und den heranwachsenden Geschwistern aus der zweiten Ehe schlief zeitweise ein, da die engen Verhältnisse unmöglich machten, einander kennenzulernen.

Je kürzer der Bruder in seinen Briefen zu sein pflegte, desto größer war die Freude, ihn in Berlin auf der Durchreise von Stettin nach Schlesien zu sehen, wo er sich, resolut wie er war, bald Geschäft und häuslichen Herd gründete. Die geistesverwandte Charlotte erhob sich unter des älteren Bruders stillem Einfluß immer sicherer über die Enge des herrnhutischen Schwesternhauses. „Worüber ich gern am ausführlichsten wäre," schreibt ihr Schleiermacher am Schlusse des Jahres 1800, „das ist nicht dieses oder jenes Einzelne, sondern meine große Freude an Deinem Innern, wie es jetzt seine letzte Gestalt gewinnt und sich äußert. Du scheust jetzt mancherlei Gefühle nicht mehr so wie sonst; und was noch von dieser Art in Dir ist, ist gar nicht mehr das nämliche. Jener Zustand war gewiß etwas Nothwendiges und Natürliches in Dir, aber es ist auch ebenso nothwendig und natürlich, daß er sich in diesen aufgelöst hat. Du und ich, wir sind wie zwei ausgewählte Beispiele

[19]) Br. I 253 f., *vollständiger bei Meisner (s. u. Anm. 44) S. 194 f.;* Br. I 245, IV, 69 ff. Letztere Stelle berichtigt die Notiz der Henriette Herz, Jean Paul habe damals durch sie zuerst die Reden über Religion kennengelernt (Fürst, Henr. Herz. 2. Aufl., 1858, S. 181).

von der verschiedenen Art, wie menschliche Herzen geführt werden, und, daß ich so sage, von dem entgegengesetzten Klima in der Gemeine und in der Welt. Du hast durch Enthaltsamkeit des Herzens diese Stärke gewonnen, die nur mehr Selbstvertrauen erzeugt hat, ich hingegen durch unablässige Bewegung und Strapazen desselben. In der Gemeine habt ihr gleichsam eine weibliche Konstitution, die man auch im Körperlichen durch Ruhe und Stille heilt und stärkt, dagegen, wer eine männliche hat und starke Bewegung braucht, in die Welt hinaus muß und da mit seinem Gemüth auf dem entgegengesetzten Wege an denselben Punkt kommt." [20]) „Mein ganzes Eigentümliches," antwortet die Schwester hierauf zustimmend [21]), „wie mich meine Mutter schon kannte, bricht nach verschiedenen Wandelungen meiner Ideen immer mehr hervor, und von jenem Anderen, was ich Jahre lang mit allen seinen Nebenphantasieen festgehalten, bleibt nur das, was mir wahres Bedürfniß ist. Wenn Du mich während meines ganzen Hierseins in allen Verhältnissen und Äußerungen beobachtet hättest, so würdest Du diese stufenweisen Veränderungen und manchmal auch das Stillestehen meines Ideenganges mehr inne haben." — Auch äußerlich konnte er ihr eine behaglichere Lage schaffen, als sie sonst unter den Schwestern des Erziehungshauses gewöhnlich war. Sie brauchte das; ihr mildtätiges Herz und ihr beschaulicher Geist verlockten sie zu manchem Rechenfehler. Es ist rührend, wie sie dem Bruder von ihrem kleinen Haushalt Rechnung ablegt und hinzufügt: „Durch das Beispiel unserer Seligen ist mir das Verlangen, andere glücklich zu machen oder zu erfreuen, gleichsam mit zu Theil geworden." Doch verspricht sie, künftig wolle sie sich „mit kleinen Freuden des Wohlthuns begnügen und warten auf jenen großen unendlichen Raum meiner Wirksamkeit, wo weder Körperschwäche noch andere konventionelle Umstände mich hindern werden tätig zu sein." [22]) Er setzte sie in die Lage, in der bisherigen Weise mit größerer Sicherheit fortleben zu können.

Wichtige Lebensbeziehungen ihres Bruders traten ihr nahe, als die Familie Dohna auf einer schlesischen Reise sie in Gnadenfrei besuchte. Auch Friederike war mit der Familie, obwohl schon sehr angegriffen von den schweren Kämpfen, in denen sie eine Verlobung gelöst hatte. „Herzlich froh bin ich," hatte Schleiermacher den 17. Februar 1800 hierüber geschrieben, „das kannst Du leicht denken, es würde mich sehr geschmerzt haben, wenn das herrliche Mädchen an einen verschleudert worden wäre, der das Gute und Schöne nicht verstanden hätte, und wenn sie ihr Leben in einer gewöhnlichen vornehmen Ehe hätte hinbringen müssen. Es giebt für mich gar keinen unangenehmeren Anblick und was mich tiefer verwundet, als eine schlechte

[20]) I, 251. [21]) Charlotte an Schleiermacher, den 7. Februar 1801. Handschriftlich. [22]) Charlotte an Schleiermacher, 15. Juli 1800. Handschriftlich.

Ehe, wo die Leute so nebeneinander wegleben ohne Liebe." [23]) Es war ein Sonntagmorgen, vor der Gemeindestunde, als die Familie in dem Erziehungshause zu Gnadenfrei ankam. „Ich eilte", erzählt Charlotte, „auf den großen Gang, der zur Treppe führt, welche sie eben heraufstiegen. Ein männliches Wesen, nebst dem Bruder, der herumführt, erwartete mich. Ich ahnte Graf Louis und er war es, der mit einer liebenswürdigen Bescheidenheit und Herzlichkeit sich meiner Bekanntschaft freute und Deiner mit einer Dankbarkeit erwähnte, die mich innigst rührte. Die alte Gräfin kam mir einige Stufen entgegen und war sehr artig und herzlich. Der Graf ganz so wie ich mir ihn gemalt habe. Nun sah ich drei Comtessen, erkannte bald Friederike, wollte aber doch nicht gleich mich nahen. Christiane und Auguste beide sprachen herzlich von Dir und ich frug endlich, ob jene die Comtesse Friederike sei. In meiner Stube, welche wir noch im Vorbeigehen ansahen, bezeigte ich ihr mit wenig Worten meine Freude, konnte aber doch ihr Bild nicht recht fassen, aus lauter Furcht, man möge meine nahe Theilnahme errathen. Als wir im Gemeindesaal anlangten, ergriff mich die Edle sanft bei der Hand und äußerte den Wunsch, neben mir zu sitzen, auf die andere Seite verfügte sich die Mutter. Ich begleitete sie ihrem Wunsch gemäß auf den Gottesacker, aber auch hier war ich sprachlos und sagte zu Friederike, sie würde das Schleiermachersche Wesen wohl ohne Worte verstehen. Sie erwiderte es mit einem Blick, den ich fühlte. Jede nahm ganz besonders Abschied. Ich wünschte Friederiken dauerndes Wohlsein, was sie sagte, weiß ich nicht, aber daß auch ich ihr als Lotte nicht gleichgültig bin, ließ sie mich fühlen. Louis ließ alle vorbeigehn, sprach innigst gerührt von Dir und mir, kurz der war einzig." [24]) Man sieht bei der Erzählung die Herrnhuterin im Schwesterkleid und mit ihren mühsam zurückgehaltenen überströmenden Empfindungen. Einen Briefwechsel, der zwischen Friederiken und Charlotten anhob, unterbrach bald die jäh hereinbrechende Krankheit Friederikens.

Freundschaftliche Verhältnisse und seine äußere Lage bestimmten Schleiermacher fortdauernd zu Arbeiten, die seine wissenschaftlichen Aufgaben kreuzten. Für die Jenaer Freunde besorgte er das Athenäum, und das war zu einer Zeit, in der die Post sechs Tage zwischen Berlin und Jena schlich, mit Mitarbeitern wie Friedrich nichts Kleines. Mit Henriette Herz setzte er das alte unselige Übersetzerhandwerk fort. Diese hatte die Übersetzung von Mungo Parks Reisen in das Innere von Afrika aus den Jahren 1795—97 übernommen, um aus dem Ertrag die Aussteuer einer nahen Verwandten zu bestreiten, und einen großen Teil der mühsamen Arbeit voll-

[23]) Schleiermacher an Charlotte, den 17. Februar 1800. Handschriftlich.
[24]) Charlotte an Schleiermacher, den 14. Juli 1800. Handschriftlich.

endete Schleiermacher [25]). Auch scheint er an Henriettens Übertragung der Reisen Welds in den Vereinigten Staaten von Nordamerika Anteil gehabt zu haben, die 1800 erschien [26]). Von dem Buchhändler Spener wurde ihm nun im Februar 1799 der Antrag gemacht, einen historischen Almanach für ihn zu arbeiten. Auf Cooks Rat war 1788 bekanntlich an der Ostküste des Australkontinents, am Port Jackson, der höchst interessante Versuch einer Verbrecherkolonie gemacht worden. Die Geschichte dieser Kolonie bot in moralischer Rücksicht einige Tatsachen, die Schleiermachers Interesse reizen mußten. Spener übernahm, ihm „einen sehr vollständigen Apparat" zu liefern. So entschloß er sich zu einer Darstellung dieser Begebenheiten, obwohl ihn eigentlich im Augenblick kein Geldbedürfnis drängte. Im Sommer 1800 war er hauptsächlich mit dieser geschichtlich-moralischen Studie beschäftigt, und er muß ziemlich weit fortgeschritten gewesen sein, als ihn im Herbst 1800 das Ausbleiben unentbehrlicher Materialien und wohl auch ein dringender Grund, sich zu einer andern Arbeit zu wenden, bestimmten, diese Erzählung auf das folgende Jahr zu verschieben; dann ist sie liegen geblieben. Die Mißverständnisse, die durch die Reden hervorgerufen worden waren, drängten ihn dazu, die erste Sammlung seiner Predigten herauszugeben, die durch Tiefe und Feinheit ethischer Charakteristik unvergleichlich sind. In dieser Arbeit vergingen die letzten Monate des Jahres 1800.

In dem weiteren Kreise der Genossen lösten sich immer mehr die alten Verhältnisse.

Schelling verließ Ostern 1800 Jena, um in Bamberg und Wien unter der Anleitung hervorragender Physiologen und Mediziner zu arbeiten, und gleichzeitig begab sich Karoline Schlegel nach langwieriger Krankheit mit ihrer Tochter Auguste in das Bad Bocklet. Dort starb Auguste, in der Blüte der Gesundheit und des Glücks, nach einer Krankheit von wenigen Tagen am 12. Juli 1800; Schelling war von Schwaben gekommen und hatte sie in den letzten Tagen mit Opium behandelt. Das an sich furchtbare Ereignis, das Friedrich, Tieck, Steffens, alle, die dieser lebenatmenden Natur nahe gestanden, auf das tiefste erschütterte, war für die Nächstbeteiligten wie ein Verhängnis. Mit ihr schwand aus dem Leben Wilhelm Schlegels, das zum Lohn für unerhörte Aufopferung einer weichen Natur nun verödet und beschimpft war, das Einzige, was er ohne Bitterkeit der Empfindung hegen und lieben konnte. „Es ist," schrieb er Tieck, „als hätte ich alle meine Tränen hierauf gespart und manchmal habe ich ein Gefühl gehabt, als

[25]) Zur Berichtigung von Fürst, Henriette Herz (2. Aufl. 1858) S. 40, erwähne ich: Schleiermacher an seine Schwester, 25. Juli 1800, handschriftlich, über Mungo Park: „den ich auch größtentheils übersetzt habe". [26]) Nach Fürst, Henr. Herz S. 40. In seiner Korrespondenz finde ich keine Erwähnung.

sollte ich ganz in Tränen aufgelöst werden." [27]) Zwischen dem Mitleid mit Karolinen, die halbe Nächte in Tränen und Krankheit zubrachte, dem Andringen Friedrichs, Verhältnisse, die ihn innerlich zerstörten, zu enden, hatte er keinen Wunsch als Frieden. „Was Du mir schreibst", sagt ihm Friedrich den 18. Mai 1801, „die Art und die Gesinnung, die haben mich innig gerührt und alles hat mich mit Schmerz und mit Traurigkeit erfüllt. Ja, ich glaube, den ruhig Beobachtenden schon muß die Vorstellung Deines Schicksals mit der tiefsten Rührung erschüttern." [28]) Es ist nur zu gut bezeugt, daß Eitelkeit und kalte Glätte in seiner späteren Erscheinung vor allem hervortraten. Dies war, was seiner weichen, edlen, aber den großen Beweggründen des männlichen Lebens nicht zugänglichen Natur das Leben übriggelassen hatte. Die objektiven sittlichen Mächte haben sich furchtbar an ihm gerächt, durch ein ganz verödetes, dazu durch elenden Klatsch und Hohn verekeltes Leben.

Schelling ward auf das Krankenlager geworfen, und sein starker Körper litt lange unter den Nachwehen dieser Begebenheit, welche er noch nach Jahren „die schmerzlichste seines Lebens" nannte. Jenes einsame Verschließen des leidenschaftlichsten Inneren, das seine späteren Jahre und ihre Werke bezeichnet, begann. „Warum bist Du nur so traurig?" schrieb Karoline, einige Monate nach dieser Zeit, „ich möchte Dir ganz kindisch sagen: ich bin es ja nicht. Ich bin es nicht anders als ich es ewig sein muß und Dein Trost ist der meinige. Unser Kind weicht mir keinen Augenblick von der Seite." [29]) Nichtsnutziger Klatsch, nichtsnutzig und ehrlos, selbst wenn Schelling auch in der Behandlung nicht das Richtige getroffen hätte [30]), lief über seine Verordnungen an Augustens Krankenbett um. Er hätte ihn und Wilhelm Schlegel nicht bestimmen dürfen, sich zu verteidigen und so nach Jahren vor dem ganzen Publikum auf die Tage dieser Krankheit zurückzukommen. Aber auch hier hatte die Literaturzeitung ihre den Gegnern der Schule immer bereiten Spalten geöffnet, und die Genossen hatten leider das Publikum gewöhnt, auch verächtliche Gegner nicht ohne Antwort zu lassen.

Von nun ab verlief alles, als sei es auf Wilhelms innere Zerstörung und die Zerrüttung des freundschaftlichen Kreises in Jena abgesehen. Am 1. Oktober 1800 verließen Schlegel, seine Frau und Schelling Bamberg, wo sie seit Augustens Tode geblieben waren; in Koburg trennten sich ihre Wege, und Schlegel mit seiner Frau ging nach Braunschweig, Schelling kehrte nach Jena zurück. Ein wesentlicher Bestimmungsgrund der Rückkehr Schellings nach Jena war, daß Friedrich den unglückseligen, vergebens von Schleiermacher bekämpften Entschluß gefaßt hatte, sich „der verlassenen

[27]) Briefe an L. Tieck, herausg. v. Holtei III (1864), 232. [28]) Walzel S. 484. [29]) Aus Schellings Leben I (1869), 251. [30]) Vgl. Br. III, 210, auch Aus Schellings Leben I, 388 ff.

Transzendentalphilosophie anzunehmen". Schelling hegte eine tiefe Abneigung gegen Friedrich, seitdem dieser bei Wilhelm auf die Trennung von Karolinen gedrungen und die letztgetroffene Entscheidung mißbilligt hatte; er haßte zugleich den „poetischen und philosophischen Dilettantismus" desselben, und er konnte gleich nach einigen Vorlesungen Fichte melden, Schlegel sei bereits „totgeschlagen und begraben"; Friedrich hat nicht über dies Halbjahr hinaus gelesen. Noch verbitterter wurden die Beziehungen, als Karoline im Frühjahr 1801 von Braunschweig nach Jena zurückkehrte, während Wilhelm sich in Berlin niederließ. Nun beginnt auch das Verhältnis der Brüder untereinander zu leiden. Schleiermacher mahnte Friedrich und Dorothea sehr ernst, der Rücksicht nicht zu vergessen und sich in die Verhältnisse des Bruders nicht einzumischen. Erst im Frühjahr 1803 fand die förmliche Trennung statt, bald darauf Schellings Verbindung mit Karoline. Es ist bezeichnend für Wilhelm Schlegel, im Guten und Schlimmen, daß er während dieser ganzen Zeit mit Schelling auf dem gesellschaftlichen Fuß von Freunden blieb.

Auch Schleiermachers Verhältnis zu Fichte war seit seiner Kritik an dessen „Bestimmung des Menschen" [31]) immer gespannter geworden. Es lag in Fichtes Wesen und System, oder, was dasselbe ist, in seinem Charakter, daß er neben sich keine selbständige Forschung duldete, die an irgendeinem Punkte zu andern als seinen Ergebnissen gelangte. So umgab er sich auch in Berlin mit Personen wie Bernhardi, die nichts als die Anwendung seiner Ideen in den realen Wissenschaften für sich in Anspruch nahmen, oder wie Woltmann und Feßler, die er als bloße Werkzeuge seiner Pläne ansehen durfte. Es war natürlich, daß diese Werkzeuge, ähnlich dem Körper und den Leidenschaften in seiner Ethik, dann ihren Nebenzwecken zuweilen nachgingen und ihm starke Enttäuschungen bereiteten. „Fichte", schrieb Schleiermacher an Wilhelm den 29. August 1800, „hat erst hier ganz kürzlich eine traurige Erfahrung davon gemacht, was dabei herauskommt, wenn man sich in etwas hineinzwängt, was von schlechten Menschen schlecht eingeleitet ist, und er hat sich von den erbärmlichsten Subjekten eine Nase müssen drehen lassen, und nun wollte er schon wieder" (bei den Plan einer Zeitschrift) „eine Gelegenheit mit Woltmann benutzen, bekannte auch unverholen, daß dieser ein schlechter Schriftsteller sei, allein er werde ihm schon die Flügel lähmen und mit ihm machen, was er wolle. Sollte dieses monarchische Prinzip nicht weiter hinaus angewendet werden?" [32]). Eine deutliche und sehr scharfblickende Anspielung, wie Fichte auch die Schlegel ansah. Hatte er doch im Februar an Reinhold geschrieben, daß er zwar in dem Plan einer Literatur-

[31]) Ph. I, 524 ff. [32]) Euphorion 1914, S. 753.

zeitung mit den Schlegel verbunden sei, daß er sich aber „den arroganten und seichten Wilhelm vom Leibe zu halten wissen werde," und daß Friedrich wohl „Zucht annehmen" werde. Schleiermacher selber wußte genau, wie er zu ihm stand. Nachgerade mied er es als zudringlich, Fichte zu besuchen, da dieser ihn weder je besucht noch zu sich geladen hatte [33]). Sein Stolz verstand diese stumme Erklärung, und sie sahen sich nur noch, wenn ein bestimmter Auftrag Wilhelms dazu nötigte.

Diese persönlichen Verhältnisse vereitelten von vornherein den Plan einer Literaturzeitung, ja jeder künftigen einmütigen Wirksamkeit.

Eine umfassende Korrespondenz zwischen Wilhelm und Schleiermacher zeigt, mit welcher wirklichen Leidenschaft beide diesen Plan verfolgten, wie diese schwierige Aufgabe die zwei geschäftskundigen, genauen, auf die Minute pünktlichen und fertigen Menschen einander nahebrachte, an welchen Umständen endlich ihr Entwurf scheiterte. Der erste Anlaß des Unternehmens lag in den Schwierigkeiten, die der Verleger des Athenäum machte; man gedachte nur die gefürchtete Zeitschrift der Schule mit anderem Namen fortzusetzen, unter Wilhelms Leitung, den wenige Mitarbeiter unterstützen sollten. Erst als Wilhelm und Schelling mit Cotta in Unterhandlung traten, erwuchs ein im Stil der großen Literaturzeitungen gedachter Plan kritischer Jahrbücher der Literatur, deren Entwurf den 7. Juli 1800 an Schleiermacher gesandt wurde, damit er seine Zustimmung gebe und ihn Bernhardi und Tieck mitteile. Fichte gegenüber bestand eine Schwierigkeit. Man wußte, daß dieser schon in Jena einen ähnlichen ausgearbeitet hatte, der in der Absicht einstimmig, in der Organisation aber ganz unannehmbar war. So ward beschlossen, ihm erst die fertige Tatsache nach dem Abschluß mit Cotta mitzuteilen. Da erschien, während die Verhandlungen zwischen Cotta und den Genossen im Gange waren, im August plötzlich eine gedruckte Ankündigung von Jahrbüchern der Kunst und Wissenschaft, in Ungers Verlag, ausgehend von Fichte, der einen Entwurf Woltmanns aufgenommen und in seinem Sinne umgearbeitet hatte.

Das Verhältnis beider Pläne, des von Wilhelm und Schleiermacher festgestellten und des von Fichte entworfenen, ist im kleinen dem ähnlich, das später zwischen dem Plan Fichtes für die Gründung der Universität Berlin und dem Schleiermachers bestand. Fichtes Entwurf war monarchisch und sollte in einer Hand die gewissermaßen willenlose Arbeit vieler sammeln. Eine Ausführung von ihm [34]) will einem Redakteur und vierzehn Unterredakteuren übertragen, aus den eingesandten Aufsätzen der Mitarbeiter

---

[33]) Br. III, 238. [34]) Gedruckt von Fiebiger, Fichtes kritische Pläne 1799—1801, in den Neuen Jahrb. für das klass. Altertum 1909 S. 209 ff.

Generalübersichten zu gestalten und zu diesem Zweck nach Willkür, ohne jede Verpflichtung der Rechenschaft zu streichen und zu verändern; kein Absatz und kein Name soll die Spur bezeichnen, wo ein solcher Beitrag beginnt und endet; dem Redakteur soll das Recht zustehen, ebenso mit den Übersichten der Abteilungsdirigenten zu schalten, wie diese mit den Aufsätzen der Mitarbeiter. Es wäre eine Art Strafanstalt für Schriftsteller von eigenwilligem Charakter und eigenen Ideen geworden. Wilhelm Schlegel und Schleiermacher wollten dagegen keine andere Einheit als die des Geistes und des Strebens, sie wollten für den gemeinsamen Zweck die freie Tätigkeit Gleichstrebender vereinigen, und ihre Einrichtungen waren in diesem Sinne außerordentlich zweckmäßig entworfen.

Auf Fichtes Aufforderung an die Jenaer, seinem Unternehmen beizutreten, erklärte sich Schelling in einem Briefe vom 18. August 1800 für bereits gebunden, und zwei Tage darauf folgte ein Brief Wilhelms an Fichte, der diesen „mit allen Seilen der Liebe und der Gewalt herüberzuziehen" versuchte. Schleiermacher wurde gebeten, diesen Brief nebst dem von dem Freunde und ihm selber vereinbarten Entwurf Fichte zu bringen und mit ihm zu unterhandeln. Den 29. erzählt Schleiermacher: „Noch an dem nämlichen Tage bin ich Nachmittag zu Fichte gegangen. Er kam mir damit entgegen, daß es ihm recht lieb sei, daß ich gerade jetzt käme, er habe einen Brief erhalten, der ihn entsetzlich ärgere, und über dessen Inhalt er gern mit mir reden wolle. Es war Schellings Brief und Sie können denken, daß er nun den Ihrigen schon nicht in der besten Gemüthsverfassung zur Hand nahm. Er las mir ihn stellenweise vor und kommentierte. Seinen Plan nannte er einen Notplan. Er habe hier einen Plan bei Unger vorgefunden, habe ihm gesagt, er wolle das Ding wohl machen, Unger habe sich ihm darauf ganz in die Arme geworfen und er habe ihm auch alle versprochen." Schleiermacher erwiderte, daß Fichte unter solchen Umständen noch ganz freie Hand habe. „Darauf kam dann das Bekenntniß heraus, welches mein armes Herz in eine besonders weiche Stimmung versetzte, daß Woltmann den ersten Plan gemacht und daß er also diesen Mitarbeiter bereits vorgefunden. — Sie sehen, daß Fichte mir keine Einladung hat zukommen lassen. Wir stehen auf dem besten Fuß untereinander, insofern kein Fuß auch einer ist, aber er hat niemals meinen kritischen Versuchen, auch vor der Bestimmung und ganz unabhängig von ihr, so wenig als meinen anderen Arbeiten einigen Geschmack abgewinnen können, so daß er mir auch bei der Stelle Ihres Briefs, wo Sie ihm die Notizen im Athenäum als Maßstab der künftigen angeben, sagte: gegen diese habe er nichts einzuwenden, sie wären sehr gründlich, nämlich die von Ihnen." Hierauf eine verdrießliche Erörterung des Planes selber. „In dieser unruhigen Gemütsstimmung glaubte ich nun würden die Seile

der Liebe den σκληραύχενα eher würgen als ziehen, und bat ihn also, nur reiflich zu überlegen, was zu tun sei, nachdem ich ihn so fein und schonend als möglich darauf hingeführt, daß er Euch doch nicht so a priori an Unger versprechen könne. Am andern Tage habe ich Bernhardi hingeschickt." [35])

Fichte stand von seinem Plan nicht ab, auch nicht, als die Verbündeten sich entschlossen, ihm die Leitung der wissenschaftlichen Abteilung in den Cottaschen Jahrbüchern anzubieten. Vielmehr bestimmte nun sein Brief vom 13. September 1800 [36]) Schelling, sich loszusagen; „Fichte habe ihm Eröffnungen gemacht, die ihn bewögen, ganz zurückzutreten." Das Unternehmen zerbrach an dem, was persönlich zwischen Schelling, Friedrich und Wilhelm lag. „Worin diese Eröffnungen bestehen," meldet Wilhelm, „darüber hat er sich nicht weiter auslassen wollen, vermutlich aber hat ihn Fichte an alte Versprechungen gemahnt und dann ihm Argwohn gegen die Gesinnungen unseres ganzen Zirkels in Ansehung seiner beigebracht. Wie ich vermute hauptsächlich gegen Friedrich; daß auch Klagen über Sie und die perfiflierte Bestimmung dabei gewesen, habe ich keinen Grund anzunehmen." [37]) „Überrascht hat mich allerdings", antwortete Schleiermacher, „die Nachricht von Schellings Prozedur. Auch Fichte ist von Unrecht und Duplizität nicht freizusprechen, und mir scheint, als ob an irgendeine künftige Vereinigung für dieses Unternehmen nach einem solchen Verfahren nicht mehr zu denken. Fichtes Idee ist sehr klar: er will unser Bündnis sprengen, aber nur nach und nach. Was mich betrifft, lieber Freund, so bin ich mit allem, was ich leisten kann, ganz und gar der unsrige und werde nie aufhören es zu sein." [38])

Schelling scheint nun von Jena aus, aufs äußerste mit Friedrich gespannt, geradezu gegen das Unternehmen gewirkt zu haben; ein Brief von ihm bestimmte wohl Cotta zum Rücktritt [39]). Nichts Umfassendes kam zustande. Bei Unger erschien Woltmanns Zeitschrift für Geschichte und Politik seit 1801; bei Cotta, da wenige Monate nach dieser Verhandlung auch zwischen Fichte und Schelling die alten Verhältnisse sich zu lösen begannen, das kritische Journal der Philosophie von Schelling und — Hegel seit 1802; in ihm befand sich der berühmte Angriff auf Fichtes System als eine Form der „Reflexionsphilosophie der Subjektivität".

So trat an die Stelle zusammenhängender Einwirkung auf das Publikum ein wüster literarischer Lärm. Es waren elende Gegner: Kotzebue mit den „Tabagiespäßen" seines hyperboreischen Esels; Merkel, ein Pasquillant, der hinlänglich durch seine ernsthafte Erklärung charakterisiert ist, Kant habe

[35]) Euphorion 1914, S. 752. [36]) Nur fragmentarisch mitgeteilt in Fichtes und Schellings philos. Briefw., 1856, S. 45, Fichtes Leben u. lit. Briefw. II² 1862, S. 319. [37]) Br. III, 234. [38]) Schleiermacher an Wilhelm, 14. Oktober. Euphorion 1914, S. 758 f. [39]) Br. III, 234. Dazu Fichtes Leben II², 322.

die Kritik der reinen Vernunft nur geschrieben, weil sein Magen ihm verbot, die Abendgesellschaften in der reichen Handelsstadt länger mitzumachen; Falk, der Satiriker von Fach, von dem Tieck treffend erzählt: „Er suchte nach Torheiten, suchte zuerst Theologen lächerlich zu machen, die damals in sehr beschränktem Ansehen standen, nannte hie und da einen Schriftsteller mit Namen und erhielt grobe Erwiderungen zur Belohnung, ließ sich über Blutvergießen und Regenten aus und erhielt so viel, daß seine Schriften in einigen Gegenden verboten wurden"; endlich hoffte er nun, durch seinen Kampf mit der neuen Schule Aufsehen zu machen. Und diese nebst elenderen ihresgleichen wurden in Weimar bei Herder und seiner Frau sowie bei Wieland, den verkannten Größen, geliebkost; die Jenaer Literaturzeitung, wenn auch mit Schamröte und zuweilen unter dem Deckmantel ernster Rüge, gab ihren Angriffen eine zweite größere Öffentlichkeit. Von den Entgegnungen aus dem Kreise der Genossen mußten manche Schleiermacher ebenfalls Bedenken erregen; so hätte er in Fichtes Nicolai gern gestrichen. Tiecks nicht zur Vollendung gediehene polemische Schrift, deren Anfang dieser ihm mitteilte, gefiel ihm wegen der in ihr herrschenden „ruhigen und gründlichen Verachtung". In Entzücken aber versetzte ihn Wilhelm Schlegels „Ehrenpforte", in welcher er sofort ein über den ganzen armseligen Lärm hinausragendes Gedicht von bleibendem Wert erkannte. „Wir haben sie", erzählt er Wilhelm [40]), „denselben Abend" (den 23. Dezember, als sie ankam) „gemeinschaftlich bei Tieck gelesen, unter unauslöschlichem Gelächter und ebenso permanenter Bewunderung, und mir hat sie nachher die angenehmste unruhige Nacht gemacht, deren ich mich zu erinnern weiß. Ja, das ist Ihnen über alle Vorstellung gelungen, und wenn auch nur wenige Menschen das Ganze recht zu würdigen im Stande sind, so wird es doch seinen objektiven Zweck gewiß nicht verfehlen, und es steht zu hoffen, daß manche Stücke gar nicht werden gegeben werden können, ohne daß Jedermann an Ihre göttliche Parodie denkt und lautes Gelächter das ganze Haus ergreift." Freilich mußte er zugleich melden, daß selbst ein Mann wie Herz vor allem erstaunt war über die „Ruchlosigkeit, das Unglück des armen Kotzebue zu einem Gegenstand des Spottes zu machen". Für derartige unmännliche Schwächlichkeiten einem Menschen gegenüber, der mit elenden Verleumdungen seit Jahren auf den Ruin seiner literarischen Gegner hinarbeitete, hat Schleiermacher nie Verständnis gehabt.

Nun geschah auch, was von solchen Gegnern zu erwarten war. Schleiermachers eigener, dem Publikum bis dahin in Gutem und Bösem unbekannter Name ward in den Streit gezerrt. Zuerst war es in der Diogeneslaterne

[40]) Euphorion 1914, S. 765.

von 1799 geschehen. Dort war als künftige Schrift angezeigt: „Demonstrativer Beweis, daß Fichte und Schlegel die größten Männer des 18. Jahrhunderts sind". „Diese Schrift des Charitépredigers Schleiermacher, welche derselbe in der literarischen Gesellschaft unter dem lauten Beifall der darin befindlichen Judenweiber vorgelesen, empfehlen wir dem Publikum zum voraus." In der Gigantomachie von 1800 nimmt der Titane Friedrich Schlegel, in Schleier gehüllt, an dem Sturm auf den Olymp teil. Ende 1800 erschien dann Falks Taschenbuch für Freunde des Scherzes und der Satire, auf dessen Titelkupfer unter andern Schleiermacher zu sehen war, als eine kleine, verwachsene Gestalt, die „Reden über Religion" aus der Tasche ragend, am Arm von Henriette Herz; die Verse und die Prosa Falks, des Bildes ganz würdig, beschmutzten die Reden, die Lucindenbriefe und Schleiermachers Person. Die Literaturzeitung aber klatschte Beifall und zitierte einen elenden Vers über „Schleiermachers Gott". Einen Monat darauf brachte sie in der Besprechung von Vermehrens Lucindenbriefen eine Denunziation Schleiermachers als des Verfassers der Kritik im Archiv und eine Hindeutung auf ihn als den Urheber der vertrauten Briefe, unmittelbar dahinter eine zynische Kritik der Briefe. Schleiermacher war der einzige, welcher diesem Troß der Pasquillanten vollkommenes verachtendes Schweigen gegenübersetzte. Aber man kann denken, mit welchem Schmerz er sich in seinem Predigerberuf, der ihm teurer als jedes andere äußere Verhältnis war, durch solche bubenhafte Angriffe gehemmt und bedroht sah. Ein Zeichen der bevorstehenden Schwierigkeiten war es wohl schon, daß der Magistrat ihn bei einer Wahl für eine gar nicht bedeutende Stelle überging, welche ihm endlich eine andere Art von Wirksamkeit möglich gemacht hätte [41]).

So endete das Jahr 1800 wenig erbaulich für ihn: „Verwirrungen in der Gesundheit, Verwirrungen im Beutel, in den bürgerlichen Verhältnissen und wer weiß worin sonst." Eine weiche Schwermut lastete auf ihm, die er nur durch seinen festen Willen überwand. Er war sonst am Weihnachtsabend bei Freunden gewesen, diesmal blieb er allein. In der Nacht, in der das neue Jahrhundert anbrach, während in Weimar die Genossen übermütig das Hereinbrechen der neuen Zeit feierten, waren seine Gedanken besonders viel in dem fernen Schwesternhause und bei der Gemeinde, deren von einmütigem tiefem religiösem Gefühl geweihte Feste aus Kindererinnerung ihm dann vor die Seele traten. So oft die schlechten Leidenschaften der Welt, die ihm bis zur Unverständlichkeit fremdartig war, auf ihn eingedrungen sind,

---

[41]) Vgl. Merkel, Darstellungen aus meinem Leben S. 117, Tieck, Über Parteilichkeit, Dummheit und Bosheit, in T.s nachgel. Schriften herausg. v. Köpke II (1855), S. 35 ff. Br. III, 259.

hat sich in Schleiermacher der Herrnhuter erhoben, die Sehnsucht nach dem Frieden der weltfremden Gemeinden.

In dem tragischen Gang dieser Lebensverhältnisse begann so zu sagen der letzte Akt: Trennungen, Tod und Flucht aus den bisherigen Verhältnissen zerstreuten den Kreis der Genossen.

In der Mitte des März 1801 ward Friedrich Schlegel nach Weißenfels zu Hardenberg gerufen, den auf der Schwelle des Glücks der Tod überfiel. „Gestern", berichtet Friedrich an seinen Bruder den 27. März 1801, „kam ich von Weißenfels zurück, wo ich vorgestern mittag den 25. Hardenberg sterben sah. Es ist gewiß, daß er keine Ahnung von seinem Tode hatte, und überhaupt sollte man kaum möglich glauben, so sanft und schön zu sterben. Er war, so lange ich ihn sah, von einer unbeschreiblichen Heiterkeit." [42]) So ging er hinweg, in der Götterdämmerung der Jugend, die Seele erfüllt von Plänen des Glücks und der Poesie, als ob er, gleich seinem Helden, nur einen größeren Schauplatz betrete. Wer kann sagen, was ihm noch geglückt wäre? Schleiermacher verlor in ihm den Mann, der in der ganzen Generation von der religiösen Seite ihn am tiefsten verstand. Für Friedrich Schlegels äußeres Schicksal brach eine wichtige Stütze.

Um diese Zeit begann Fichte, schon in der Ahnung des Ausgangs, eine Erörterung mit Schelling über die zwischen ihnen streitigen Punkte. Sie endete mit dem vollständigsten Bruch, mit der herbsten gegenseitigen Verurteilung der Charaktere wie der Systeme. Dagegen erkannte Schelling, seitdem er nun die Reden gründlich las, die Verwandtschaft seines Standpunktes mit dem von Schleiermacher und wünschte lebhaft dessen Beistimmung und Freundschaft. „Bringe uns," schreibt Karoline von Jena aus an Wilhelm den 7. Juni 1801, „den Schleiermacher, von dem uns plötzlich ein neues Licht und Interesse aufgegangen ist. Schelling wird Dir darüber innerhalb der nächsten sechs Wochen einen Brief schreiben; er sagte gern, es solle innerhalb der nächsten sechs Tage geschehen." Dann den 11. Juni: „Da Schelling sicher heut wieder nicht zum Schreiben kommt, so will ich nur sagen, daß er erst jetzt die Reden über Religion, die er damals nur flüchtig angesehen hat, liest, daß sie ihn vielleicht mehr wie einen von Euch festfassen (doch ist er noch nicht in den letzten) und er sie als etwas durchaus Gebildetes und Vollendetes betrachtet, bis zum Entzücken daran." Schelling bezeichnete Schleiermacher als den ersten Geistlichen, der ihm je vorgekommen. Er und Karoline luden ihn dringend zu sich nach Jena [43]), und auch zur Mit-

---

[42]) Walzel S. 471. [43]) Karoline an Wilhelm, den 5. März 1801 — den 26. — den 7., 12. Juni. — 10. Juli (Waitz II, 192, 89, 163, 168). So dringend folgen sich die Aufforderungen. — Nach Schleiermachers Weigerung, an dem Journal

arbeit an dem kritischen Journal erging an ihn eine Aufforderung durch Wilhelm Schlegel. Schleiermacher seinerseits war wenig geneigt, dies stürmische Liebeswerben zu erwidern. Sicherer und männlicher geworden in den Kämpfen dieser Zeit, begann er sich des ganzen Gegensatzes bewußt zu werden, der ihn von diesen Charakteren schied, von allen ohne Ausnahme, die den Kreis der Genossen ausmachten. Den, der in diesen Korrespondenzen zu arbeiten hat, verläßt nie der wunderbare Eindruck, inmitten dieser hochbegabten Gesellschaft, den Schlegel, Tieck, Fichte, Schelling, Bernhardi, von denen keiner, ich schreibe es mit Bedacht, kein einziger frei von Zweizüngigkeit und der willkürlichen Härte wechselnden Urteils ist, dieser besonnenen religiös-sittlichen Natur zu begegnen, in deren gesamtem Briefwechsel niemand einen Ausbruch momentaner leidenschaftlicher Ungerechtigkeit oder gar ein doppeltes Spiel finden würde, einer Natur, die ganz frei erscheint von selbstsüchtiger Betrachtung der Menschen unter dem eigenen Gesichtspunkt, von dem Willen sie zu gebrauchen, ja selbst von der Unruhe des Temperaments, die das Urteil überspannt und verfälscht. So stand er in den Wirren, in die der Kreis sich verstrickt hatte. Das Schicksal Wilhelm Schlegels, der jetzt in Berlin lebte, erfüllte ihn mit dem tiefsten Mitgefühl: „Wie unendlich leid", schreibt er Charlotten [44]), „es mir mit dem Wilhelm tut, ihn in diesem Zustande zu sehen, das kann ich Dir gar nicht sagen." Aber sein männlicher Geist mißbilligte die „übertriebene Gutmütigkeit", in der dieser sich von Karolinen nicht schied, ja mit Schelling in freundschaftlicher Beziehung blieb. Schellings Genie und die Verwandtschaft des Standpunktes erkannte er nur zu sehr an; aber er hatte sein Benehmen in der gemeinsamen Angelegenheit der Zeitschrift zweideutig finden müssen, das Gewalttätige in dieser Natur war ihm zuwider, und was vor kurzem geschehen war, mußte er streng verurteilen [45]).

Mit einer inneren Notwendigkeit, deren Verlauf die selbstloseste Freundschaft nur verzögern, nicht hemmen konnte, löste sich auch seine Freundschaft mit Friedrich Schlegel.

Die Charaktere schieden sich. Unbewußt seiner Kräfte, weltfremd, auf sich selber in persönlichen Gefühlen und abstrakten Begriffen zurückgezogen, so war Schleiermacher von Friedrich Schlegel gewissermaßen entdeckt worden.

---

teilzunehmen, schreibt dann Karoline den 18. Januar 1802: „Daß Schelling Schleiermachers Weigerung nicht für rein ansah, hast Du aus seinen wenigen Worten darüber entnehmen können und wir haben freilich gleich an einen unmittelbaren Einfluß Friedrichs dabei gedacht. Ein mittelbarer ist viel schlimmer, nämlich daß sich Schleiermacher im allgemeinen so sklavisch scheuen sollte. So ist er denn wirklich nicht mehr wert wie das" (ebd. S. 278.) [44]) *10. Nov. 1801 bei Meisner, Schleierm. als Mensch. Sein Werden. 1922 S. 235.* [45]) Ebd., vgl. auch Denkmale S. 131.

Eine Freundschaft der Ungleichen hatte begonnen, in der er sich unterordnete. Sein eigenes Wesen hatte sich in der freien Welt, in die der Freund ihn führte, in klarem Zusammenhang entfaltet; aber obwohl er mit dem schönsten selbstvergessenen Idealismus das Edle in dem Charakter und Lebensplan des Freundes durchschaute und hegte, mit Opfern aller Art ihm das vom ersten Entwurf ab unselige Verhältnis zur Welt zu bessern bemüht war, der Charakter des Freundes gedieh nicht zur Reife, sein wissenschaftlicher Plan nicht zu konsequenter Durchführung, sein Leben nicht zu gemessenem Gang, sein Verhältnis gegenüber der Welt nicht zum Frieden. Von keinem der verhängnisvollen Schritte auf der abgleitenden Bahn seines Lebens vermochte ihn Schleiermacher zurückzuhalten. Immer herber trat „sein rasches, heftiges Wesen, seine unendliche Reizbarkeit und seine tiefe, nie zu vertilgende Anlage zum Argwohn hervor“[46]). Mit sich selber beständig beschäftigt, beurteilte er die Menschen in Liebe und Haß, je nach der Art, wie sie sich zu seinen momentanen Bestrebungen stellten, argwöhnisch, wo ihm Offenheit störend gegenübertrat, leichtgläubig, wo der Schein rückhaltlosen Eingehens seinem Selbstgefühl genug tat, und so machte er es selbst Schleiermacher zu dessen tiefem Schmerz unmöglich, ganz offen mit ihm umzugehen. Seit dem Sommer 1801 war in Schleiermacher ein ganz klares Bewußtsein dieser Stellung zu dem alten Freunde.

Zugleich löste sich in dieser Zeit gänzlich ihre wissenschaftliche Gemeinschaft. Wie bei heterogenen Naturen leicht geschieht, gerade der Versuch gemeinsamer Arbeit offenbarte und entwickelte den inneren Gegensatz. Hier ist noch nicht der Ort, die innere Geschichte ihrer gemeinsamen platonischen Untersuchungen darzulegen; ich berühre nur den äußeren Verlauf, wie er für ihre Freundschaft verhängnisvoll wurde. Im Frühjahr 1799, als Schleiermacher an den Reden arbeitete, schrieb ihm Friedrich zuerst von diesem „großen Coup, den er noch mit ihm vorhabe“. „Und das war nichts Geringeres als den Platon übertragen. Ach es ist eine göttliche Idee! und ich glaube wol daß es Wenige so gut können werden als wir, aber eher als in einigen Jahren wage ich doch nicht es zu unternehmen, und dann muß es so frei von jeder äußeren Abhängigkeit unternommen werden, als je ein Werk ward, und Jahre die darüber hingehen müssen nichts geachtet werden.“ [47]) Alles, was nun geschah, war das Gegenteil dessen, was Schleiermachers gewissenhafter Geist fordern mußte. Im Anfang 1800 kam von Friedrich die Meldung, daß er mit Frommann in Unterhandlung stehe, ihr folgte den 10. März die weitere, daß der Vertrag abgeschlossen sei: binnen Jahresfrist sollte der erste Band erscheinen, und Friedrich erhielt, was die

[46]) Br. I, 277. [47]) Ebd. 220.

Hauptsache war, sofort Geld. Das ganze Jahr 1800 verging, ohne daß Friedrich über Voranstalten hinausgekommen wäre; er las und machte Bemerkungen, mit außerordentlicher kritischer Genialität, aber ohne alle Methode (wie ihm denn Mangel an Schule zeitlebens nachhing) und daher ohne reifes Ergebnis. Schleiermacher seinerseits vertiefte sich, sobald er die Predigten vollendet hatte, gänzlich in den Plato; er begann in einer Weise fleißig zu sein, wie er sich nicht erinnerte, es je vorher gewesen zu sein; seine gesellschaftlichen Beziehungen schränkte er ein; mit Heindorf, der mit einer kritischen Ausgabe Platos beschäftigt war, las er mehrmals in der Woche in größter grammatischer und kritischer Genauigkeit. Der Phädrus ward so bis zum 14. März 1801 übersetzt und an Friedrich gesandt, damit er ihn prüfe und man sich über die Grundsätze der Übersetzung verständige. Von Friedrich kam nichts als die dürftige Erklärung, daß er statt „Griechen" überall „Hellenen" gesetzt habe, sonst aber nichts zu ändern wisse, und — daß Schleiermacher binnen drei Wochen auch den Protagoras in die Presse liefern müsse. Nun zuerst, im April 1801, setzte Schleiermacher diesem Treiben seine erwogenen Erklärungen gegenüber. Umsonst! Er erhielt nur unzureichende Versicherungen und Vorwürfe darüber, daß er seine Klagen Freunden und Feinden ausschütte — später dann, als der Buchhändler einen letzten Termin gesetzt hatte und auch dieser lange überschritten war, zwei flüchtige Einleitungen, neue Vermutungen einer Kritik, die ohne methodische Basis und daher immer im Rollen begriffen war, aber nichts von Übersetzungen. So endete die Gemeinsamkeit; Schleiermachers Gründlichkeit schuf sich nun allein Methode und Fundament seiner großen philologischen und philosophischen Leistungen; von Friedrich Schlegels genialem Vermögen neuer Blicke und bedeutsamer Anregungen schied sich die gesammelte Kraft, die große Stoffe original und gründlich bewältigt.

In solchen Veränderungen begriffen, sahen sich die beiden Männer am Ende des Jahres 1801 nach langer Trennung wieder. Friedrich kam nach Berlin und wohnte bei Schleiermacher von dem 2. Dezember bis zum 17. Januar 1802; er hatte Schleiermacher angekündigt, daß er nur seinetwillen komme, geriet aber in eine sehr zerstreute Existenz, in der die wissenschaftliche Hauptabsicht ganz verfehlt ward. „Ich erinnere mich", so erklärt ein späterer Bericht an Böckh, „nur einer einzigen ordentlichen Unterredung über den Platon".[48]) Schleiermacher fand an dem Charakter Friedrichs „alles, was er an ihm liebte, und alles, was ihm fremd war und widerstrebte, noch gewaltiger, kräftiger und deutlicher als zuvor"; „in seinem Denken und Umfassen menschlicher Erkenntnis, in Wissenschaft und Kunst" schien er ihm

[48]) S. unten das 4. Kap. des 3. Buches.

„noch größere Fortschritte gemacht zu haben".[49]) In seinem Tagebuch finde sich eine Äußerung über die Stimmung, in welcher er Abschied von ihm nahm. „Noch nie bin ich mit einem solchen Widerwillen durch die tote Stadt gefahren als bei Friedrichs Abreise. Es war als wäre ich allein; alle Träume gaukelten mir mit höchst gemeinen Gesichtern entgegen und es war, als wenn alle schlechten Gesinnungen der Schlafenden in mich den einzigen Lebendigen hineinfahren wollten. Als ich auf dem Rückweg noch Menschen aus der Redoute kommen sah, das war mir noch unerträglicher." Das Gefühl der totalen Vereinsamung lag schwer auf ihm. Ahnte er, daß er Friedrich nie wiedersehen werde?

Denn was lange drohte, war geschehen. Friedrichs Lage war so unerträglich, die Verwicklungen so unlösbar geworden, daß sein gewaltsamer Geist aus solchen Banden sich mit einem Ruck zu befreien gedachte. Er verließ sein Vaterland, und mit der Reise nach Paris begannen jene abenteuerlichen Irrfahrten, die ihn schließlich nach Rom geführt haben. Noch einmal, das letztemal warnte Schleiermacher; die Antwort war Friedrichs freches Wort: „er könne nur zwei entgegengesetzte Leben leben oder gar keins."[50]) In diesem Wort war sein Schicksal und seine Trennung von dem Freunde ausgesprochen.

Noch ein Band zerriß der Tod. Am Abend des 25. August 1801 starb Friederike Dohna in Finckenstein. In Schleiermachers Papieren finden sich Abschriften ihrer letzten Briefe an Alexander und der Berichte über ihre letzten Tage. Sie litt furchtbar. „Die Fassung, mit welcher sie über ihr wahrscheinlich nahes Ende spricht," schreibt den 18. August Alexander an Schleiermacher, „würde dem weisesten größten Manne Ehre machen; nie sah ich ein vollkommeneres Ideal höchster wahrer Religiosität. Sie spricht über diese Gegenstände mit einer fast übermenschlichen Erhabenheit, mit einer Ruhe, Ernst und Fassung, ohne alle Rührung und Heftigkeit, und dann hat sie wieder den schönsten echt menschlichen Wunsch zu leben, der bei ihr gewiß schöner und verehrungswürdiger ist, als bei Millionen anderer Menschen." „Ein wahrer Trost", schrieb nach ihrem Tode der Vater, „war uns Ihr liebes Schreiben, denn rechtlicher christlicher Freunde Teilnahme ist es immer, besonders von einem so wahren, wie Sie, einem so liebevollen edlen Manne und alten Freunde. Ihre Predigten und mehrerer geprüfter Männer schöne Darstellung reifer Trostgründe richten uns auf."[51])

Inmitten des Zerfalls der alten Verhältnisse bereitete sich in der an-

[49]) Br I 285. [50]) Br. III, 304. [51]) Handschriftlich. Alexander Dohna an Schleiermacher, 18. August 1801. — 1. September. — Graf Dohna an Schleiermacher, den 2. Oktober 1801.

hebenden Freundschaft mit E. von Willich, Georg Reimer, Heindorf sein künftiges Leben vor.

Das Letzte geschah: auch seine Stellung in seinem Beruf gestaltete sich immer hoffnungsloser. Er war von seinem Vater und Oheim her mit Sack, dem Leiter des reformierten Kirchenwesens, befreundet, in dessen Hause ein gern gesehener Gast gewesen. Eine Äußerung Sacks über Friedrich Schlegel bestimmte ihn, dessen Haus nicht mehr zu betreten. „Nicht die Freimütigkeit dieser Äußerung hat mich aus Ihrem Hause entfernt, sondern die besondere Art derselben, die Ausdrücke, welche im Munde eines so feinen und besonnenen Mannes ganz darauf berechnet zu sein schienen, daß ich mich der Gefahr, sie wiederholt zu hören, nicht würde aussetzen wollen." [52]) So sahen sie sich seit dem Anfang des Jahres 1800 nicht mehr, ja Schleiermacher hatte deutliche Spuren, daß Sack versucht habe, ihm „beim Miuister einen üblen Dienst zu leisten oder wenigstens unbehutsamer Weise allerlei geredet und getan hatte, was ihm hätte Schaden tun können." [53]) Erst die Übersendung der Predigten im Sommer 1801 veranlaßte eine ausführliche Erklärung Sacks.

Die Anklage Sacks betraf zwei Punkte. Er fand Schleiermachers „Geschmack an vertrauteren Verbindungen mit Personen von verdächtigen Grundsätzen und Sitten" unvereinbar mit dem, „was ein Prediger sich in seinen Verhältnissen schuldig ist". Er fand Schleiermachers Reden über Religion, als eine „rednerische Darstellung des pantheistischen Systems", welches die Verbindung mit dem höchsten Wesen, die aus Religion entspringenden Beweggründe der Tugend, die Gesinnungen der Dankbarkeit und des Gehorsams aufhebt, in völligem Widerspruch mit der Aufgabe des christlichen Predigers.

Ohne Frage hatte Sack mit beiden Bedenken recht. Keine kirchliche Behörde wird anders urteilen können, als er tat. Es war der Grundfehler der Reden über Religion, daß das Band zwischen dieser und der Moralität hier nicht erkannt und infolge davon weder die Wirkungen der Religion auf das moralische Leben noch andrerseits die Bedeutung der sittlichen Tatsachen für den Aufbau der religiösen Weltansicht gewürdigt war. Aber wenn Sack Untersuchungen von so feiner Art zu verfolgen imstande gewesen wäre, so würden gerade die Predigten, die dieses Band herstellen, ihm gezeigt haben, wie der in den Reden wirklich vorliegende theoretische Fehler die Verknüpfung der religiösen und sittlichen Beweggründe im lebendigen Gemüt nicht ausschloß; sie hätten ihm gezeigt, daß in den Reden eine religiöse Natur von der höchsten Energie mit den wahrhaften, den Bestand des reli-

[52]) Br. III, 281. [53]) Ebd. I, 270.

giösen Lebens gefährdenden Schwierigkeiten der wissenschaftlichen Lage rang. Hier lag Sacks Fehler; er war nicht imstande, die ungeheuren Schwierigkeiten zu überblicken, in welche die Entwicklung der Wissenschaft und der weltlichen Moral die bisherigen Auffassungen des Christentums gebracht hatte, und über den religiösen Tiefsinn zu urteilen, der in den ernstesten Anstrengungen um die Fortdauer des religiösen Lebens mit den lebendigen Mächten des Zeitalters kämpfte. Auch Sacks anderes Bedenken war, so wie er es aussprach, richtig, aber seine Kenntnis der Tatsachen selber, um die es sich handelte, war unvollständig. Schlegel war mehr als ein „Mensch von verdächtigen Grundsätzen und Sitten". „Nie", erwiderte ihm Schleiermacher, „werde ich der vertraute Freund eines Menschen von verwerflichen Gesinnungen sein; aber nie werde ich aus Menschenfurcht einem unschuldig Geächteten den Trost der Freundschaft entziehen, nie werde ich meines Standes wegen, anstatt nach der wahren Beschaffenheit der Sache zu handeln, mich von einem Schein, der andern vorschwebt, leiten lassen." [54])

Die Antwort Sacks auf Schleiermachers Erklärungen war — eine dringende Aufforderung, die erledigte Hofpredigerstelle in Stolpe anzunehmen. Es war eine Art von Exil.

Schleiermacher ging um Eleonorens willen. Schon am Ende des Jahres 1801 sah er eine solche Wendung seines Lebens vor sich. „Alles", so erklärte er der Schwester den 10. November 1801, „ist mir nichts gegen die fast schon aufgegebene Aussicht auf ein stilles frohes häusliches Leben, und es würde mir gar nicht schwer werden, um dieses zu genießen, wenn es nicht anders sein könnte, mich in eine Lage zu setzen, die mich von dem Schauplatz einer größeren Wirksamkeit ganz entfernte und meinen wissenschaftlichen Fortschritten sehr hinderlich wäre. Es ist doch Alles in der Welt größtentheils eitel und Täuschung, sowol was man genießen als was man thun kann, nur das häusliche Leben nicht. Was man auf diesem stillen Wege Gutes wirkt, das bleibt. Für die wenigen Seelen kann man wirklich etwas sein und etwas Bedeutendes leisten. Und wenn es mir noch beschieden, dieser Vortrefflichen und höchst Liebenswürdigen den Rest ihres Lebens — lang wird es schwerlich mehr sein, denn sie ist sehr schwächlich — zu verschönern, noch so viel Gutes und Schönes in ihr, was leider hat schlummern müssen, zur Entwicklung und zur Thätigkeit zu bringen und ihr gewissermaßen ein Ersatz zu sein für Alles, was sie an einen Unwürdigen verschwendet hat: ein schöneres Loos könnte mir gar nicht werden. Daß ich mich dieser Gedanken nicht enthalten kann, wirst Du natürlich finden; aber ich prüfe jedesmal auf's Neue mein Herz, ob nichts Unwahres darin ist. Ich fühle, daß wenn sich Grunow auf einmal ver-

[54]) Sacks Brief und Schleiermachers Antwort Br. III, 275 ff.

wandelte — ich will nicht sagen, so daß er ihrer würdig würde, sondern nur so, daß ihre Aufopferungen bei ihm angewendet wären, und daß es eben ein leidliches Leben würde, das sie bei ihm führt, ich mit sehr heiterer Ruhe allen meinen Wünschen dieser Art entsagen würde; ich bin mir bewußt, daß sie nicht von Selbstliebe und von dem Bestreben, mein eigenes Wohlergehen zu fördern, ausgehen, sondern nur von dem Gedanken, daß es Sünde ist, ein solches Leben so zu verschwenden und daß ich ihr gern nicht sowohl ein angenehmeres als ein würdigeres Leben bereiten möchte." [55])

Anfang März entschied sich die Annahme der notdürftig besoldeten Pfarrei an der fernen Ostküste; in der zweiten Hälfte des April war Schleiermacher schon auf der Reise, die Schwester nach langen Jahren wiederzusehen und dann seine Stellung anzutreten. Nicht besser weiß ich die Stimmung auszusprechen, in der er und Eleonore schieden, als indem ich einen Brief mitteile, an Eleonore von Gnadenfrei aus geschrieben, dem diese dann einige Zeilen ihrer Hand — die einzigen erhaltenen — beifügte, als sie ihn an Charlotte schickte. Der Brief Schleiermachers ist vom 3. Mai 1802 aus Gnadenfrei, Eleonorens Worte sind aus Berlin vom 4. Juni.

„Laß mich Dir" (so schreibt Schleiermacher an Eleonore) „von einer einsamen halben Stunde reden, die ich diesen Abend gehabt. Lotte verließ mich um sieben Uhr, um noch einer gottesdienstlichen Versammlung beizuwohnen; ich ging hinaus um noch des schönen Abends zu genießen. Ein kleiner Berg, nenne ihn nur einen Hügel, dicht hinter Gnadenfrei, die Kuppe mit mäßigem Gebüsch bewachsen, in welchem Spaziergänge ausgehauen sind, war mein Ziel. Er ist der nächste an der Ebene und gewährt also eine herrliche Aussicht nach dem Gebirge hin. Die Gegend beschreibe ich Dir nicht, denn ich will nur von meinen Empfindungen reden. Nur dieses. Ich sah in das Schweidnitzer Thal hinein, zunächst Reichenbach, wo ich Morgen Abend sein soll, und dann gewiß noch vier Meilen meines Rückweges, denn ich sah noch weit hinter den Türmen von Schweidnitz weg. Im tiefsten Hintergrunde sah ich, so hell war der Abend, mit bloßen Augen die Schneekoppe, den Schlußstein des Vaterlandes, vor mir jenseits des Peiler Grundes den Fischerberg, wo mein Vater einige Jahre vor meiner Geburt in Lebensgefahr war; die Trümmer einer feindlichen Kanonenkugel zerschmetterten die Trommel, hinter der er das Morgengebet vor der Schlacht hielt. Die Sonne war im Begriff hinter den Vorgebirgen der Eule unterzusinken und ich setzte mich unter eine vom Abendwind durchsäuselte Birke, um dieses schöne Schauspiel anzusehen. Als der untere Rand der Scheibe beinahe den Rücken

[55]) Br. I 285; *vollständig bei Meisner (s. o. Anm. 44) S. 233 f.*

der Gebirge berührte, verschwanden alle Stralen und ich konnte ungehindert den hellen Feuerball klar begränzt erblicken. So ging sie still und ruhig hinunter. Ich dachte an die Täuschung und ich glaubte nun die Erde sich wälzen zu sehen und das Rauschen der Berge zu hören, die sich nach und nach schwärzten und zusammenflossen, da ich vorher fast jede Schlucht hatte unterscheiden können. Unmittelbar nach dem Untergang der Sonne erhob sich hie und da eine Nachtigall. Erst gingen mir tausend Gedanken durch den Kopf. Die Berge erinnern mich immer an die Geschichte der Welt. Ich dachte mir die ersten Ankömmlinge in diesem Paradiese, die damalige Öde, die jetzige Herrlichkeit, die verschiedensten Jahrhunderte und Zeiten schwebten mir vor, und was konnte ich thun, als Dich an meine Seite wünschen, um Dir Alles mitzutheilen was meine Seele bewegte. Da geschah es denn bald, daß sich Alles in zwei Gefühle zusammendrängte: ich betete an und ich liebte, ich hätte vergehen mögen vor Andacht und Zärtlichkeit. Dich und meine gute Lotte wünschte ich an meine Seite, Jedes seine eigene Frömmigkeit im Herzen, Jedes gleich bewegt und Alle in Liebe vereinigt und umschlungen. Das Anbeten und die Liebe blieb; aber die Geschichte der Welt hatte Platz gemacht der Geschichte meiner Seele von den Kinderjahren an bis zu meiner heiligen und heiligenden Liebe zu Dir. So war ich aufgestanden und eilte unter dem Gesang der Nachtigallen und dem milden Glanze eines zarten Abendroths ohne Weg und Steg durch das Dickicht nach dem Gipfel des Hügels, wo einige steinerne Stufen die Aussicht über das Gebüsch begünstigen. Da hatte ich außer allem Vorigten noch zu meinen Füßen das heitere stille Gnadenfrei und hinter mir die Bergfestung Silberberg. Nur einmal schauderte ich beim Anblick der letzten. Es ging mir so durch Mark und Bein wie gewisse unangenehme Töne thun, die doch sonst nichts bedeuten. Und in der That bedeutete mir alles weltliche Tun und Treiben nichts in diesem Augenblick. Ich hatte nur den Einen Wunsch, Dir mein ganzes Wesen so zu genießen zu geben, wie ich es fühlte, in diesem Augenblick. Da durchdrang er mich so, daß ich fühlte, er sei ewig und Du werdest ihn genießen, aber an das Schreiben was ich jetzt thue dachte ich nicht. Ich glaube ich wußte kein einziges Wort. Selbst nicht Deinen Namen, denn ich sah Dein Bild und Deine ganze Seele. Ich ging durch das Dickicht den Berg hinunter am Rande eines erschöpften Steinbruchs vorbei, irrte noch ein paar Minuten auf einem Brachfelde umher bis ein paar Gesellschaften Gnadenfreier Knaben mich vertrieben, die hierher spazieren geführt wurden. Ich schlug den Weg nach dem Gottesacker ein, und den Blick auf Gnadenfrei gerichtet dachte ich an das was ich Dir neulich schrieb, daß, wenn ich diese Gesellschaft idealisieren könnte, ich nirgends lieber mit Dir leben möchte. Ich malte mir alle Reize der großen Welt vor, und, weil so viel

Wahrheit in mir war, alles was meiner Eitelkeit schmeichelt, aber ich fühlte doch, daß ich mir und Dir nicht gelogen hatte. Ich dachte an Jette, und mir war als müßte ihr auch wohl sein in einem solchen Leben. Der Gottesacker liegt auch am Abhange eines Hügels, von einer Buchenhecke eingefaßt und mit mehreren Reihen von Bäumen bepflanzt, die aber doch zwischen den Menschengebeinen nicht recht das Herz haben zu gedeihen. Auf der einen Seite liegen die Schwestern, auf der anderen die Brüder, eben wie sie im Betsaal sitzen. Jedes Grab hat einen Leichenstein, der aber keine Recension enthält, sondern nur eine Anzeige. Lächeln mußt' ich über die größeren adligen Steine. Ich idealisirte mir die Menschen nicht, die es nun bis hierher gebracht hatten, ungebildet, beschränkt, vom Universum wenig wissend und bei dem Aufsuchen des Göttlichen und Ungöttlichen nur in das kleinste Detail der menschlichen Seele hineingehend. So sind gewiß die Meisten gewesen, aber sie trugen doch das Ewige im Herzen, sie hatten doch den Sinn, der die Welt zusammenhält, und wenn sie auch viel Gutes nicht kannten und es vielleicht schüchtern verworfen hätten, so würden sie doch kein Böses geliebt haben. Friede mit ihnen, dachte ich; sie mögen jetzt mehr wissen und besser sein, und so ging ich zwischen den Gräbern hindurch. Vom Gottesacker führt eine schöne Lindenallee in den Ort hinein, fast auf meine Wohnung zu. Es schlug acht Uhr, ich setzte mich auf eine Bank in der Allee und wußte daß Lotte jetzt mit ihren Schwestern das Fußwaschen feierte. — Ich dachte bei dem schönen Symbol, in meiner Kirche dürfte es auch nicht fehlen — an die Demuth und an Dich. Ich will Dir auch die Füße waschen und Du sollst Dich dann herabbeugen und meine Stirne küssen.

Denke nicht daß ich dies unmittelbar nach meiner Rückkunft geschrieben. Ich habe erst die Zeitungen gelesen. Dann kam Lotte, nachdem ich die ersten Zeilen geschrieben, um mir noch gute Nacht zu sagen; die habe ich wieder nach Hause begleitet und dann getan wie Du siehst.

Es ist mir alle Tage bange gewesen daß Du mir nicht geschrieben hast und daß ich auch durch Jette nichts von Dir erfahren habe."

„Hier hast Du, meine gute liebe Schwester, worum Du mich batest" (damit endigt Eleonorens Abschrift, und ihre eigenen Worte an Charlotte heben an), „wehe auch Dich, wenn Du es wieder liesest, der Geist der sanften heiligen Rührung an, der über mich gekommen ist. Auch Du kannst ja dies heilige Gemüth verstehn wie ich und liebst es wie ich. Er ist geschieden von mir, der freundliche Schutzengel meines besseren höheren Lebens, aber sein Geist ist übergegangen in mich. Ich fühle es, meine gute Lotte, wie Du so schwesterlich mich liebst, mich den Gegenstand einer solchen Liebe, ich fasse sie kaum, aber still anbetend nehme ich sie an aus der Hand der Vorsehung, die mich ausruhen lassen will von den Leiden meiner Jugend, die mir tausend-

fachen Ersatz geben will für alle mir einst verweigerte Liebe, für alle Schmerzen des Lebens. Eine schöne stille Ruhe ist aufgegangen in mir seit der Stunde des Abschieds, ich gehe gefaßt den Weg auf dem mancher Dorn mich verwunden wird, aber ein mildes inneres Lächeln wird meine Thränen trocknen, jeder der Dornen erzeugt eine Rose für sein künftiges ewiges schöneres Leben. Das äußere Leben, fühle ich und sage es prophetisch, geben wir der Welt zum Raube, aber sie nehme es hin, mir hat nicht genügt daran, denn ich nehme Schaden an meiner Seele. Daß der arme Friedrich das Einzige Weib seines Herzens — ja das bin ich — so finden mußte, so! Aber Gott kennt die Kräfte seiner Kinder, er gab so viel hin wo er nicht einmal so viel gewann wie bei mir; ich bin getrost, alle Zweifel meiner Seele sind geschwunden, und welch eine schöne Welt bleibt uns noch außer uns selbst. Ihr, unsere Lieben, ich nenne sie auch mein die ihm gehören, Ihr werdet Euch freuen mit uns.

Du hast mir bald einen ausführlichen Brief versprochen, werde ich ihn bekommen und wie? Dein guter Bruder hat mir nichts gesagt; ich habe noch Deine Adresse von ihm, als er bei Dir war; ich vermute Deine Antwort durch Jette; sie grüßt Dich herzlich, ich habe sie gesehn, ach ich muß von ihm doch sprechen, sonst bräche mir das Herz. Gott sei mit Dir meine Gute, Liebe, Lebewohl."

So endete diese Epoche. Der Staat des Gedankens war zertrümmert, der Kreis der Genossen zerstreut. Die Gesinnung blieb; ihre Einheit ist in dem wahrhaftigen Zusammenhang von Schleiermachers Leben unverkennbar. Die Monologen sind erfüllt von dem Schmerz des Willens, daß nie „ein großes Verhältnis ihm das äußere Leben bieten werde, wo eine Tat das Wohl und Wehe von Tausenden entscheidet und sich's äußerlich beweisen kann, wie alles ihm nichts ist gegen ein einziges von den hohen und heiligen Idealen der Vernunft" [56]), von dem Schmerz des Willens, daß Hingebung an den Staat, die nicht neue Verfassungsformen ersinnt, sondern dem wirklichen Charakter desselben sich unterordnet und seiner Existenz sich zu opfern bereit ist, aus dem Gewissen der Gesellschaft geschwunden ist. Nun gewährt ein gütiges Geschick Schleiermacher, in dem großen Gang der öffentlichen Angelegenheiten einzustehen mit seiner Person für die Existenz des Staats und die Verwirklichung seiner Ideale in ihm. Sein Leben gewinnt damit erst festen Boden, seine Gesinnung den Kreis der Handlung, für die sie bestimmt war, seine männliche Seele die Welt, in der sie frei zu atmen vermochte. Zugleich fügt sich seine Lebens- und Weltansicht in den großen

[56]) Mon. 1. Aufl. S. 122, Ph. I 405.

geschichtlichen Zusammenhang des philosophischen Gedankens ein. Die Sitte des Christentums und die Ethik der Alten entwickeln in ihm das Verständnis der objektiven sittlichen Welt. Ein festgefügter klarer Zusammenhang der Gedanken bildet sich, in dem jeder Begriff sich an seinem Zusammenhang zu festigen und zu erproben hat, das Ganze an der realen Welt und den positiven Wissenschaften — strenge philosophische Wissenschaft. Endlich vertieft sich sein religiöses Innenleben in die geschichtliche Macht des Christentums. Aus Kulturbedingungen, welche uns Heutigen schon fremdartig geworden sind, treten wir freudig mit ihm in das Handeln und wissenschaftliche Denken der Gegenwart.

Es ist ein Bild seiner äußeren Erscheinung aus diesen Jahren (1804) vorhanden, von Steffens entworfen[57]); möge es den Eindruck seiner nun vollendeten großen Persönlichkeit schließlich veranschaulichen. „Schleiermacher war bekanntlich (denn viele haben ihn noch gekannt und erinnern sich seiner) klein von Wuchs, etwas verwachsen, doch so, daß es ihn kaum entstellte. In allen seinen Bewegungen war er lebhaft, seine Gesichtszüge höchst bedeutend. Etwas Scharfes in seinem Blick mochte vielleicht zurückstoßend wirken. Er schien in der Tat einen jeden zu durchschauen. Sein Gesicht war länglich, alle Gesichtszüge scharf bezeichnet, die Lippen streng geschlossen, das Kinn hervortretend, das Auge lebhaft und feurig, der Blick fortdauernd ernsthaft, zusammengefaßt und besonnen. Ich sah ihn in den mannigfaltigsten wechselnden Verhältnissen des Lebens, tief nachsinnend und spielend, scherzhaft, mild und erzürnt, von Freude wie durch Schmerz bewegt: fortdauernd schien eine unveränderliche Ruhe, größer, mächtiger als die vorübergehende Bewegung, sein Gemüt zu beherrschen. Dennoch war nichts Starres in dieser Ruhe. Eine leise Ironie spielte in seinen Zügen, eine innige Teilnahme bewegte ihn innerlich, und eine fast kindliche Güte drang durch die sichere Ruhe hindurch. Die herrschende Besonnenheit hatte seine Sinne auf eine bewundernswürdige Weise verstärkt. Während er im lebhaftesten Gespräch begriffen war, entging ihm nichts. Er sah alles, selbst was um ihn her vorging, er hörte alles, selbst das leise Gespräch Anderer. Die Kunst hat seine Gesichtszüge auf eine bewundernswürdige Weise verewigt. Rauchs Büste ist eins der größten Meisterwerke der Kunst, und wer mit ihm so innig gelebt hat, wie ich, kann fast erschrecken, wenn er sie betrachtet. Es ist mir oft, noch in diesem Augenblick, als wäre er da, in meiner Nähe, als wollte er die streng verschlossenen Lippen zu bedeutendem Gespräch öffnen."

[57]) Was ich erlebte V, 1842, 141 f.

Anhang zu Buch 1 und 2.

I.

Bruchstück einer Vorrede Diltheys zur 2. Auflage des 1. Bandes.

Als ich diesen ersten Band zu arbeiten begann, bestand noch ein inneres, beinahe persönliches Verhältnis der Gebildeten zu Schleiermacher. Junge Leute lasen noch in großer Zahl seine Reden und seine Monologen: die geistig herrschenden Prediger Berlins, wie Jonas, Sydow, Lisco, waren noch seine Schüler, die damals noch maßgebende Theologie hatte sich unter seinem herrschenden Einfluß entwickelt. Wenn Baur, Strauß, Schwegler, Zeller über ihn hinausgegangen waren, wenn aus ihrer Arbeit die Grundlinien einer Geschichte des Christentums im Zeitalter Jesu, der Apostel und der Apostelschüler sich erhoben, so war noch im Gedächtnis von jedermann, welche Bedeutung die Untersuchungen Schleiermachers für die Anfänge der neuen Methoden gehabt haben, und der große Baur selbst, neben ihm der ihm wahlverwandteste seiner Schüler, Zeller, waren in ihrem philosophisch-geschichtlichen Denken beinahe ebenso stark von Schleiermacher bestimmt als von Hegel. Den Gebildeten war Schleiermacher der Beweis, daß es möglich sei, den Besitz der höchsten Bildung mit dem Bekenntnis zum Christentum zu vereinigen. Und die Gelehrten jener Tage haben vorwiegend unter dem Einfluß dieser überwältigenden Persönlichkeit und seiner Schüler zu der Gemeinde und ihrem Gottesdienst noch ein persönliches Verhältnis bewahrt. Es war der Schleiermacher der letzten Zeit, der Vertreter der Lehre von dem einzigartigen sündlosen Charakter Christi, vom religiösen Gemeindebewußtsein, vom vorbildlichen Charakter des Urchristentums, der hier verehrt wurde. Und in dem vielstimmigen Chor seiner Verehrer waren diese Stimmen weitaus vorherrschend. Die Gegner Schleiermachers erhoben die für diese seine Verehrer verletzende Anklage, die schon zu Schleiermachers Lebzeiten laut geworden war, in den Reden über die Religion herrsche Spinozismus. Wenn von seiner Beziehung zu den Romantikern die Rede war, so sprach man von ihr als einem Durchgangspunkt zu einer reiferen Entwicklung; an die Luzindenbriefe wurde man nicht gern erinnert.

Mich aber, als der mir befreundete Jonas die Freundesbriefe Schleiermachers herausgab und mich zuzog, reizten gerade die Romantiker und die ihnen nahestehenden Philosophen. Eben was in der Gemeinschaft Schleier-

machers mit ihnen an Studien erwachsen war, erschien mir von der größten Bedeutung: seine Auslegung des Platon und die Anordnung von dessen Schriften, die Übertragung der neuen Philologie Schlegels auf das Studium des Paulus und der Evangelien, die Theorie der Auslegung, der Kultus der Geselligkeit und der persönlichen Wahlverwandtschaft individueller Naturen. Und sein religiöses Lebenswerk lag mir eben darin, daß er der pantheistischen Mystik in der Kirche Raum und Geltung verschafft hatte. Das Christentum ist in seiner Weltanschauung theistisch. Die Jenseitigkeit Gottes, die Freiheit des Willens und die persönliche Unsterblichkeit, dies ist die Anschauung des Lebens, die Anschauung der höchsten Dinge, in der Jesus und die Seinen lebten. Es gehört zu der großen Familie der Weltanschauungen, die einen Verkehr mit der transzendenten Person der Gottheit suchen.

Immer hatte sich nun in der Geschichte des Christentums die pantheistische Mystik geltend gemacht, in der Gnosis und der alexandrinischen Schule, in der mittelalterlichen Mystik, in dem Spiritualismus der Reformationszeit. Maß man sie am Urchristentum oder den Bekenntnissen, so lag zweifellos etwas Ketzerisches in ihr. Daß Schleiermacher diese pantheistische Mystik wie einst Eckhardt und die Seinen im christlichen Gottesdienst verkündigte, daß er so die Grenzen der christlichen Verehrung Gottes weit hinausschob über das im Protestantismus Übliche, das gab ihm seine ungewöhnliche Stellung. Aber es war ihm in diesem mystisch-religiösen Erlebnis die Realität Gottes aufgegangen. Und wenn man nun eben in diesem allen seine geschichtliche Bedeutung sah, dann war die Konsequenz unvermeidlich: das Urchristentum ist nicht die Norm des Glaubens der heutigen Kirche. Die europäische Religiosität schreitet vom Ausgangspunkt des Urchristentums neuen, weiten Zielen entgegen. Sie entwickelt sich zwar unter dem Dach, im Gehäuse der christlichen Kirche .....[1])

II.

Andere Fassung von Kapitel 12 des 1. Buches (s. o. S. 162ff.). Die entwicklungsgeschichtliche Bedeutung dieser Jahre.

Es gab eine Zeit, wo Schleiermacher nicht nur zum Dogma des Christentums, sondern auch zu der Weltanschauung, die diesem zugrunde liegt, im schärfsten Gegensatze stand, zu dem Idealismus der Freiheit, der aus den persönlichen Relationen Gottes als des Herrschers und Gesetzgebers

[1]) *Die Fortsetzung, die offenbar darlegen sollte, wie sich von D.s Auffassung der Geschichte der Frömmigkeit her die Aufgabe der Biographie Schleiermachers gestaltete, fehlt.*

der sittlichen Welt zu freien Wesen das Problem der Erlösung ableitet. Auch zu dieser Zeit sah er in dem christlichen Predigtamt seinen eigensten Beruf: schon in der Zeit der Reden, die ganz erfüllt sind vom stolzen Bewußtsein seines religiösen Berufs, wies er mit berechtigtem Selbstgefühl darauf hin, daß er aus freier Wahl, nach einer inneren Nötigung, an diesem Beruf festhalte; dies bestätigte sich, als er dann eine Professur der Philosophie abwies, um dem Predigtamt treu zu bleiben, und auch den Übergang in die theologische Professur daran knüpfte, daß ihm die Kanzel erhalten bleibe. So muß eine kräftige Frömmigkeit in ihm sich des Zusammenhangs mit dem Glauben der christlichen Gemeinschaft bewußt gewesen sein. Und zwar muß das Bewußtsein dieses Zusammenhangs in ihm so stark gewesen sein, daß der Gegensatz zwischen den so offen daliegenden Grundlagen des Christentums, im Glauben an eine mit den persönlichsten Eigenschaften ausgestattete gerechte, barmherzige Gottheit, ihr Gesetz und die Freiheit der Geister einerseits, und Schleiermachers Weltanschauung andrerseits dahinter zurücktrat.

Da, wo Schleiermacher in Aufzeichnungen seine innere Welt für unser Verständnis uns eröffnet, hat er den auf Autorität gegründeten Glauben dahinten gelassen; die dort autoritativ beantwortete Frage sucht er nun in dem freien Denken zu beantworten, dessen ungebundene Betätigung seinem logischen Genie instinktiv notwendig war. Was soll und kann das Leben dem Menschen sein[1]), inwiefern ist es möglich, die menschlichen Handlungen (durch die autonome Vernunft) „gewissen Regeln zu unterwerfen, die unter sich in einem ordentlichen Zusammenhang wären"[2]), wie kann unsere Sehnsucht nach Glück mit dem sittlichen Gesetz und der Welteinrichtung, wie wir sie treffen, in einer Weltordnung zusammen gedacht werden? Diese Fragen löst der religiöse Enthusiasmus durch den Aufbau einer transzendentalen Ordnung; daher befriedigt er zuerst das Bedürfnis nach Einheit und Zusammenhang des Lebens; aber Schleiermacher will von „der unbestimmten Idee des göttlichen Willens", die in dem religiösen Enthusiasmus regiert, fortgehen zu der in der Vernunft enthaltenen „Einheit der Grundsätze"[3]). In diesen Sätzen, in der ganzen Reihe der Abhandlungen seiner ersten Periode, zumal in der Abhandlung über den Wert des Lebens, in welcher der Einsame sein inneres Heiligtum aufschließt, will er das in ihm Wirksame, das nach Wert und Entfaltung ringt und sich mit dem Weltlauf auseinandersetzen muß, zu philosophischem Bewußtsein erheben, den Vernunftzusammenhang darin aufklären, er will die Regel des Handelns und das Verhältnis des Weltlaufs zu dieser Regel finden.

Sonach ist für ihn Philosophie dazu da, um durch Besinnung über das Leben Bestimmung seines Wertes, Regel des Lebens, Versöhnung des

[1]) Wert des Lebens D. S. 51. [2]) Ebd. S. 8. [3]) Ebd. S. 4.

ungestümen Gemütes mit dem Weltlauf herbeizuführen. Wir denken, um zu leben. Diese tiefste Fassung des Philosophierens verbreitet den lichten Glanz klarer menschlicher Bewußtheit über alle Denker, die ihre Arbeit in diesem Zusammenhang mit dem Leben aufgenommen haben. Von Sokrates, in dessen Satyrhülle Plato einen Gott erblickte, von dem göttlichen Plato selber bis auf Giordano Bruno, Spinoza, Shaftesbury, Rousseau, Kant und Schleiermacher atmen wir in dieser tiefen Besinnung über das Leben. Die einseitig intellektuell mächtigen Geister haben in naiver Genialität ihrem Werk des Erkennens gelebt oder sie haben die interesselose Vertiefung des Geistes in die sachliche Erkenntnis auch philosophisch in einseitiger Energie zur Geltung gebracht: menschlich größer, universaler, im Kern ihrer Betrachtung von Leben, Welt und Menschendasein harmonischer abgestimmt sind doch die Naturen, die aus der Fülle der Menschlichkeit, aus dem ganzen Gefühl des Lebens philosophiert haben. Anlage und Lebensgang machten Schleiermacher zu einem Denker dieser Richtung. Seinem persönlichen Dasein strebte er den höchsten Wert und die reichste Entfaltung zu geben; Denken, Philosophieren war ihm das Zweite. Es gibt eine höchste Leistung des Denkens für das Leben; diese will er vollbringen; so angesehen, zeigt sich der Zusammenhang von Antworten auf die Fragen, wie die Person ihrem Dasein den höchsten Wert gibt, die menschliche Gesellschaft ihr höchstes Gut erreicht, das Gemüt, das sich der Vernunftregel des Handelns unterwirft, seine Versöhnung mit dem Weltlauf findet. Alles dies ist in seinen Schriften der ersten Periode erwogen worden. Plato und Shaftesbury empfindet er sich am meisten verwandt. Widerwillig erkennt er in Kant den Meister der Methode für die Beantwortung der auch ihn beschäftigenden Probleme. Da jedoch Kant die Versöhnung des Gemütes mit dem Weltlauf durch eine Ordnung von Begriffen herbeiführt, die wie die abstrakten Schatten der kirchlichen Begriffswelt erscheinen, wendet er sich vornehmlich gerade gegen ihn.

Prüft man nun die Antworten, die er damals auf die große Frage des Lebens findet, so ist Regel, logischer Zusammenhang, Einheit der stark hervortretende formale Gesichtspunkt, unter dem er Leben und Welt konzipiert. Die Übereinstimmung der menschlichen Kräfte ist gegründet in der „Lust an der Regel"; „daß ich mir alles denken kann, untergeordnet unter Gesetze, die ich fand, die in mir selber liegen, das ist es." [4]) Er ist schon hier auf dem Wege dazu, die Erprobung von Wahrheit vor allem in der systematischen Form zu suchen. Die Wirkung dieser seiner Geistesart war sein Determinismus. Negativ tritt hervor die Unabhängigkeit der wissenschaftlichen

[4]) Ebd. S. 53.

Gedankenbildung von irgendwelchen Prämissen, die in Gemütsforderungen oder religiöser Autorität gelegen waren, und die Unabhängigkeit des sittlichen Handelns und seiner Regel von der Rücksicht auf persönliche Glückseligkeit, von religiösen Vorstellungen über Vergeltung, also die völlige Selbständigkeit des Denkens und des Handelns von dem religiösen Leben. Die entsprechenden Sätze der Reden bleiben in der Betonung der Selbständigkeit dieser beiden Seiten menschlicher Tätigkeit nur auf diesem älteren Standpunkt; nicht diese Lehre von der Autonomie wissenschaftlichen Denkens und sittlichen Handelns ist, verglichen mit seinen älteren Arbeiten, neu in ihnen, vielmehr die Einschränkung, welche die Reden an dieser Lehre vornehmen.

So finden wir ihn früh schon in der Richtung, den unerbittlichen Zusammenhang des äußeren Weltlaufs so gut als die Konstruktion des Sittlichen aus Lebensmomenten, die von sittlicher Gesinnung erfüllt sind — er faßt sie in Kants Sinn als Regeln, Regelhaftigkeit des Handelns — anzuerkennen und zu strikter Darstellung zu bringen, zugleich aber die Versöhnung des Gemüts mit der Unerbittlichkeit des Weltlaufs und der Strenge der sittlichen Ordnung herbeizuführen. Der Zug des Herzens nach einer solchen Versöhnung ist in seiner philosophischen Besinnung von Anfang an enthalten, die Wurzel dessen, was ihm dann Religion sein wird.

Diese Versöhnung sucht er nun damals nach der Seite des sittlichen Handelns hin zunächst in dem Problemzusammenhang Kants. Das sittliche Leben muß als das Produkt von lauter regelhaften Tätigkeiten, das höchste Gut als die Herstellung eines Lebens aus ihnen aufgefaßt werden. Es gilt, diese Regel der praktischen Vernunft zu finden und zu verwirklichen und das Leben mit dem Weltlauf zu versöhnen. Die Lehre von der Verwirklichung der Regel der Vernunft im Leben bezeichnet er später als das „Finden der Menschheit", und er hebt ausdrücklich hervor, daß ihm „die hohe Offenbarung von innen kam, durch kein System der Weisen hervorgebracht". Er findet die Versöhnung zu einem befriedigenden und wertvollen Dasein in dem sittlichen Gefühl, dessen Charakter „leidenschaftslose Sanftmut" ist; daher ist die Technik des von der sittlichen Regel aus sein höchstes Gut sich bildenden Menschen, die Herrschaft des moralischen Sinnes, der in einer gewissen Entfernung von unseren Sinnen liegt, durch die Minderung „des erschütternden Einflusses der angenehmen sowohl als der unangenehmen Empfindungen" [5]) herbeizuführen. „Diese Kunst," die „mit der Sittenlehre in genauer Verbindung steht", „macht uns der seligen Einflüsse des moralischen Sinnes in einem höheren Grade empfänglich"; in der „Herrschaft dieses Sinnes" bewirkt sie unsere „Zufriedenheit" und „sichert uns vor dem Erliegen unter dem Unglück" [6]).

[5]) Monologen, 1. Aufl., S. 35, Ph. I, 365. [6]) Denkm. S. 19.

Dieses sittliche Gefühl wird in der Abhandlung über den Wert des Lebens als „Lust an Regeln im Handeln" bestimmt. In diesem Gefühl ist die „Einheit von Begehren und Handeln" herbeigeführt. Hier ist also in dem sittlichen Gefühl, d. h. in der freudigen Zufriedenheit, mit der die Verwirklichung eines Lebenszusammenhangs von der sittlichen Regel aus vermöge unserer sittlichen Anlage uns erfüllt, das höchste Gut gefunden, das immanent im Lebensverlauf selber enthalten ist. Es ist nun aber klar, daß eine solche Ansicht den Antagonismus zwischen dem sittlichen Gefühl und dem Streben nach Glückseligkeit nie völlig überwindet. Später entwickelt Schleiermacher zur Hebung dieser Schwierigkeit den Satz, daß das höchste Gut sich nur in der Menschheit entwickelt, der einzelne nur in einer sittlichen Gestaltung der Menschheit die Verhältnisse findet, die sein sittliches Handeln erfolgreich und befriedigend machen. In der Abhandlung über das höchste Gut aber war ihm jene Kunst der „leidenschaftslosen Sanftmut" die einzige Vermittlerin zwischen der rigoristischen Regelhaftigkeit des Handelns und dem Streben nach Glück. In dem Aufsatz über den Wert des Lebens wird daraus, daß die Regel nicht jeden Moment des Lebens bestimmen kann, als zweites Ziel des Daseins abgeleitet, „daß das Leben nur Stoff bieten muß, glückselig zu sein". Dies ist die Folge der Einschränkung des Begriffs der Sittlichkeit in seinem damals von Kant bestimmten Denken; später war ihm die sittliche Regel mit der Verwirklichung des höchsten Gutes in der Kultur der Menschheit identisch, und so bestimmte sie jeden Moment der Existenz. Aber wie in der Abhandlung über das höchste Gut bestimmt er auch in der über den Wert des Lebens als Quellen der Glückseligkeit die inneren, vom Einzelschicksal unabhängigen: das Gefühl des Schönen, Natursinn und gesellige Freuden, Lust an der Wahrheit, vor allem die Freude am Menschen, Verstehen und Sympathie. Und auch jetzt, unter günstigen Verhältnissen lebend, findet er das Mittel, Glückseligkeit zu sichern, noch in jener Kunst „leidenschaftsloser Sanftmut"; er nennt sie nun Resignation. „Verschließe deine Ideale"; „nichts sei in der Welt, dem du dich in irgendeiner Rücksicht ganz hingibst; wer so seine Glückseligkeit sucht, muß sie verlieren" [7]).

Andrerseits entsteht ihm aus der theoretischen Auffassung des Naturzusammenhangs sein Determinismus. Es ist auch hier wieder der logische Zusammenhang, das Regelhafte in allem Geschehen, gleichsam die ihm einwohnende Systematik, worauf die logische Energie und Unerbittlichkeit seines Geistes vornehmlich ihren Blick richtet. Aber auch hier sucht er auf der Grundlage dieses unerbittlich Wirklichen die Versöhnung des Gemütes mit dem Weltlauf herbeizuführen. Die Welt enthält „einen lieblichen Über-

[7]) Denkm. S. 63.

fluß" von Anregungen zum Glück. Die Verteilung der Glückseligkeit ist gerecht. In gemeinschaftlicher Tätigkeit und gemeinschaftlichem Gefühl liegen beständig „stille Freuden", welche „die Krone des Lebens" sind. „Tief in mir fühle ich die zarte Idee des Schönen und alles dessen, was damit verwandt ist. An den regelmäßigen organischen Formen der Natur, die in sich selbst ein Ganzes ausmachen, erfreue ich mich zuerst des Bewußtseins und der allmählichen Entwicklung ihrer Gesetze; in den regellosen Formen, in dem Zusammennehmen solcher Dinge, die nur durch Phantasie und Ideenverbindung in ein Ganzes vereinigt werden können, liegt für mich ihr höchster Genuß." [8]) Sonach ist in der Welt ein idealer Zusammenhang gegeben. Dieser ist einerseits der Phantasie und dem logischen Vermögen entsprechend, andrerseits enthält er den Grund für die Regelhaftigkeit des sittlichen Bewußtseins und verwirklicht die von diesem geforderte Gerechtigkeit. Er hat nun aber doch der obersten Forderung des Denkens nach durchgehender logischer Ordnung zu entsprechen. Unter dieser Forderung muß die Willenskraft ganz wie jede andere Kraft behandelt werden [9]). Daher wird ihm schon damals der Nachweis, daß das moralische Bewußtsein mit dem Determinismus in Einklang zu bringen sei, zum wichtigsten, schwierigsten Problem. Im Zusammenhang des Entwickelten liegt ihm die Theodizee, aber in dem Nachweis, „daß ein höherer Grad von Glückseligkeit mit der Tugend wesentlich verbunden ist." [10]) Dies ist der schärfste Ausdruck für das Grundgefühl seines Lebens; er findet an das, was er später das höhere Bewußtsein nannte, in seiner inneren, sittlich-religiösen Erfahrung eine Erhöhung des ganzen inneren Lebensstandes gebunden. In kantischen Begriffen ist ihm damals, was auf diesem höchsten Standpunkt erreicht wird, die Verbindung der sittlichen Regel mit dem persönlichen Glück, die Ausgleichung der sittlichen Betätigung mit dem Weltlauf. Auch in ihm, ehe er noch mit den Romantikern in Beziehung tritt, ist das von unserer großen Literatur geschaffene Bewußtsein, daß die Erhöhung und Erweiterung unseres Daseins, die in der inneren Wertsteigerung liegt, das höchste der Erdengüter ist. So wohnt der Ordnung der Dinge, in die wir uns verwebt finden, das „Glück" ein, kraft der Möglichkeiten innerer Bildung. Nur darin geht seine religiöse Anlage über unsere klassische Literatur hinaus, daß die Aufnahme der Weltordnung in das Gemüt, die fromme Unterwerfung, hinter dem strengen Ernst ihrer Notwendigkeit zugleich ihren geistig-sittlichen Charakter erblickt und durch ihn sich in pflichtmäßigem Handeln gesichert weiß; so ist diese religiöse Seelenverfassung die tiefste Grundlage solchen Erdenglücks.

[8]) Ebd. S. 54. [9]) Ebd. S. 20. [10]) Ebd. S. 34.

Wie nun unter der Erkenntnis dieser strengen Determination die Weltordnung zu denken sei, dieses „moralische Reich Gottes", das zu erklären, heißt die Frage beantworten wollen, wie die ungleiche Möglichkeit innerer Entwicklung und mit ihr verbundenen Glücks mit der göttlichen Ordnung verträglich sei. Auch an diesem Punkte, wo der Durchblick in künftiges Menschenschicksal sich öffnen soll, also in bezug auf die transzendente Ordnung als Zukunft ist er mit seiner späteren Grundstimmung in strenger Übereinstimmung. Man kann den Riegel nicht aufstoßen. Nur eine Möglichkeit zu Vorstellungen bildet die Leibniz-Lessingsche Auffassung eines Reiches unendlicher Entwicklung der Individuen. Die Verfassung der Seele, in der diese Sätze gegründet sind, diese leidenschaftslose Sanftmut, die auf der Verbindung der Herrschaft des moralischen Sinnes mit Resignation und Entsagung beruht, ist ganz im Einklang mit dem, was wir von seinem damaligen inneren Zustande durch andere Nachrichten wissen. In sich gekehrt, genügsam bis zum Zynismus, Einsamkeit suchend und zugleich hingegeben bis zur äußersten Aufopferung an die Freunde, ganz unbekümmert um sein Schicksal — hätte er einen Winkel gewußt wie die herrnhutische Gemeinde, so wäre er am liebsten dorthin gegangen. Aber ein unbedingtes Wahrheitsgefühl nötigte ihn, die transzendente Ordnung der christlichen Dogmatik, ja auch ihr abstraktes Schattenbild in Kants System aufzugeben. Er ersetzte sie durch eine Unterordnung unter den Weltzusammenhang, die in diesem, wie er ist, durch die Regulierung der Gefühle von einem höheren Bewußtsein aus den Ausgleich mit dem Weltlauf herbeiführte.

Es ist nun klar, daß diese Seelenverfassung mit demjenigen, was er später als Religiosität bestimmt hat und was er dann zugleich auf Grund dieser Religiosität in seiner philosophischen Spekulation entwickelte, in den wesenhaften Zügen übereinstimmt. Wenn er nun später diese seine Religiosität als ein Herrnhutertum höherer Ordnung bezeichnete, so deutet dies zurück auf einen Zusammenhang, der von der Epoche dieser Aufzeichnungen auf sein Leben in den herrnhutischen Gemeinden zurückweist. Hiermit stimmt die Erklärung, in der Religion habe sein Geist geatmet, bevor Welt und Wissenschaft ihm aufgingen: „sie blieb mir, als Gott und Unsterblichkeit dem zweifelnden Auge verschwanden, sie leitete mich ins tätige Leben, sie hat mich gelehrt, mich selbst mit meinen Tugenden und Fehlern in meinem ungeteilten Dasein heilig zu halten und nur durch sie habe ich Freundschaft und Liebe gelernt." [11]) Nach dieser Stelle und andern bekannten Äußerungen hat er eine Kontinuität seines religiösen Lebens von seiner herrnhuti-

[11]) Reden, 1. Aufl., S. 15, Th. I, S. 152.

schen Zeit ab angenommen. Ja, er führte diese noch weiter in frühe religiöse Eindrücke zurück[12]).

In der Tat ist diese dargestellte Seelenverfassung in ihren tiefsten Grundzügen dasjenige, was zurückblieb, wenn er aus dem Herrnhutertum die christliche Dogmatik ausschied. Beständige Gegenwart eines höheren Bewußtseins, welches das eigene Leben einem idealen Zusammenhang der Dinge einordnet, stetes Erfülltsein des ganzen Lebens von der gehaltenen Stimmung, die so entspringt, Aufhebung der Egoität und ihrer Leiden in dem beständigen sanften tiefen Gefühl, daß das Leben durch die in einem höheren Bewußtsein enthaltenen, mit der idealen Ordnung der Dinge einstimmigen Regeln seinen wahren Wert erhalte, eine beständige Kunst, durch innere Gegenmittel die Störungen des äußeren Weltlaufes unwirksam zu machen — in diesem Sinne bezeichnete er Religiosität in seinen damaligen Predigten und ganz ebenso in denen der Zeit der Reden und in Halle als Gesinnung. Diese war ihm nicht ein beschränktes moralisches Bewußtsein, sondern ein Verhalten im Leben.

Aber über diese herrnhutische Epoche können wir, zögernd, vorsichtig einen Schritt weiter zurückgehen. Schleiermacher hat diese Eindrücke der Gemeinde wie auch später alles, was seiner religiösen Anlage allmählich Verwandtes entgegentrat, in sich aufgenommen, gleichsam eingesogen. Da erreichen wir den Punkt, an dem uns ein Unauflösliches, nicht zu Enträtselndes entgegentritt. Schon daß der Knabe von dem Geist der Brüdergemeinde so erfaßt wurde, muß durch seine religiös sittliche Grundanlage bedingt gewesen sein, ja durch die ganze persönliche Struktur der Lebendigkeit, die ihm mitgegeben war: eine Besonnenheit, die den Wechsel der Leidenschaften einem dauernden höheren Gefühl des Lebens unterzuordnen strebt, ein Bedürfnis, mitten im Lebensdrang durch ein stetiges, höheres Gefühl des umfassenden Lebenszusammenhangs eine dauernde stetige Stimmung herbeizuführen, die das Eigenleben mit dem Weltlauf innerlich in Übereinstimmung bringt und so von den Stößen des Geschicks, von dem Wechsel der Szenen des Lebens innerlich unabhängig macht. Eben dies ist religiöse Anlage in seinem Sinne. Daß diese Anlage durch die Gemeinde in ihm nicht erst erweckt wurde, spricht er in seiner Selbstbiographie ausdrücklich aus. Er erinnert sich der ersten Regung seines religiösen Gefühls auf einem Spaziergang mit seinem Vater. Er schreibt diesem zu, es weiter entwickelt zu haben. Er erzählt von religiösen Kämpfen um die Straflehre, die schon in seinem 11. Jahre ihm schlaflose Nächte kosteten. Auch die andern Züge, die er in der Gemeinde entwickelte, mögen teilweise weiter zurück in ihm gegründet

[12]) Br. I, 7 u. 318.

sein. Vor allem lag in der frühen Entfaltung der höheren Gefühle in ihm eine Tendenz, in diesen sich seiner Natur entsprechend auszuleben, in das Gemütsleben anderer Personen verstehend einzudringen, sich auszusprechen. Hierzu trat nun aber von Anfang an das Selbstgefühl logischer Genialität, unerbittlicher und unbekümmerter Wahrheitssinn, eine Tendenz, logischen Zusammenhang überall aufzusuchen und die ganze Welt unter diesen Zusammenhang zu stellen.

Ich verfolge nicht im einzelnen, wie Umstände, Eindrücke und Lektüre diese Züge in ihm entwickelt haben. Individuum est ineffabile. Aber ich suche den Durchblick in die Entwicklung dieser Züge zu den Reden und Monologen hin zu gewinnen, wie die Stetigkeit in dieser Entwicklung zu zeigen. Sein Verlangen, in einer reichen Gefühlswelt sich auszuleben, wurde in der Gemeinde entfaltet; alsdann erscheint es durch äußere Umstände gewaltsam zurückgedrängt; von den Schlobittener Zeiten ab hat er sich dann stetig fortentwickelt. Seine sittliche Anschauung war im Anschluß hieran, auch solange er noch unter dem Banne der Regelhaftigkeit Kants stand, auch in der Betonung der Lust an der Regel und des aus dem sittlichen Tun selbst fließenden höchsten Gutes auf die Überwindung Kants gerichtet. Aus ihm selber entsprang die Konzeption des freien Handelns als einer bildenden Kraft, die in der Menschheit deren höchstes Gut bewirkt; in seinem langen Kampf gegen Kants und Fichtes „beschränkende" Ethik suchte er die bildende Ethik durchzusetzen. Und die abstrakte Regelhaftigkeit ergänzte er durch das Ideal der Individualität. Seine religiöse Anlage entwickelte sich, die diese in ihm gärende Lebendigkeit mit der umgebenden Welt und ihren Ordnungen durch das Bewußtsein eines höheren Zusammenhanges in Harmonie zu bringen strebte. In den Gemeinden wurde der Grund „zu einer Herrschaft der Phantasie in Sachen der Religion gelegt, die mich bei etwas weniger Kaltblütigkeit wahrscheinlich zu einem Schwärmer gemacht haben würde". [13])

Nun aber trat der religiöse Kampf ein, in dessen Verlauf er unter der Einwirkung von Kant und Eberhard u. a. die Bildung seiner Weltansicht als Arbeit der philosophischen Gesinnung betrachtete und in der Regel der praktischen Vernunft sowie in den Naturgesetzen die Ausgangspunkte für die Bildung dieser Weltansicht fand. Doch sehen wir, wie es sich in diesem Vorgang von philosophischer Besinnung genau um die Lösung derselben Aufgabe handelte, die er sonst jederzeit der Religion zugewiesen hat. Erst in Berlin macht er sich dann von der Herrschaft der Kantischen Moralformel und der Methode Kants los, aus der Beziehung des Gewissens zu dem Bedürfnis

[13]) Br. I, 7.

nach Glück die Anerkennung einer höheren Weltordnung abzuleiten. Das war der innere Dualismus, der Kants Lebensgefühl beherrschte und den Schleiermacher dann in seinem Kampf gegen die beschränkende Ethik durch das Prinzip einer bildenden Ethik für sich überwunden hat. Auf der neuen höheren Stufe hat er dann die nun in ihm entstandene Lebensverfassung in dem Verhältnis einer bildenden Ethik zu einer neuen Religiosität dargestellt. Das Verhältnis der Sittlichkeit zu dem Bedürfnis nach Glück und Lebensfülle wird dem den Kantischen Begriffen Entronnenen zu dem der bildenden Ethik und der Frömmigkeit der Monologen und der Reden. Auf einer neuen höheren Stufe ward ihm seine Lebensstimmung wieder Religiosität.

Besonders stark sind aber die Veränderungen, die der Gedanke der logischen Verknüpfung der Erkenntnisse zu einem Weltzusammenhange in ihm erfahren hat. Auch er ist in seinem Kern bei ihm konstant geblieben. War er doch gleicherweise der Ausdruck seiner Lebensanschauung, in der er seine Person, sein höheres Bewußtsein zu einer idealen Ordnung der Dinge in Beziehung setzte, sonach seiner religiösen Anlage, und einer logischen Energie, die überall Zusammenhang, Einheit, Verkettung forderte; diese hatte sich schon in dem Satze ausgesprochen, daß der menschliche Wille wie jede andere Kraft in der Welt behandelt werden müsse. Aber dieser Zusammenhang mußte ein anderer sein, sofern er an Eberhard sich orientierte, oder von dem Enthusiasmus Shaftesburys durch Jacobis Schrift zur Auseinandersetzung mit Spinoza geführt wurde oder endlich mit eintrat in die transzendentalphilosophische Spekulation von Fichte und Schelling.

So ist es auf Grund einer Seelenverfassung, die er aus seiner religiösen Lebensepoche mitbrachte, zunächst zu einer Besinnung über das Leben in ihm gekommen, die in den Handschriften ihre Zeugnisse hat; der Inhalt dieser Besinnung erwies sich uns als erstes Aufdämmern und Sichentfalten jener Verbindung eines neuen sittlichen Ideals mit einer neuen Religiosität, die dann in Monologen und Reden zur vollen Entfaltung gelangt sind. Der Kern dieser neuen Frömmigkeit war schon in diesen Handschriften die beständige Gegenwart eines höheren Bewußtseins in jedem Momente des Lebens, in dem die Unterwerfung unter den Weltlauf enthalten ist und gleichsam einen Gottesfrieden im Gemüt herbeiführt. Dieser Jüngling bedurfte weder Spinozas noch Schellings dazu, um die Freiheit des Willens zu verwerfen und die Unsterblichkeit in Frage zu stellen, und in diesem höheren Bewußtsein, dem aus ihm fließenden Handeln durch stetige Gegenwart der inneren höheren Kraft die Versöhnung mit dem Weltlauf herbeizuführen, eine in der Wirklichkeit des Gemütes in jedem Moment enthaltene ruhige Beseligung zu gewinnen. In ihm ist die „heitere Ruhe, die aus einer Be-

trachtung der Dinge, wie sie in ihrem Zusammenhang sind, entsteht". [14]) Hat von außen ein Denker ihn hierbei geleitet, so war es Shaftesbury; aber auch seine Einwirkung kann sich nur durch den Zusammenklang seiner Schriften mit Schleiermachers Lebensverfassung vollzogen haben. Das Verhältnis, das wir so zwischen diesen Stufen seiner Entwicklung von den Kindereindrücken durch die Gemeindezeit bis zu Reden und Monologen fanden, fordert nun aber, daß wir die Frage beantworten, welche Fäden sein herrnhutisches Christentum verknüpfen mit seiner späteren Wertung des Christentums. Es ist oft und zweifellos richtig hervorgehoben worden, wie die Macht des Christusbildes in seiner späteren Theologie in verwandtschaftlichem Verhältnis zur Herrnhuter Religiosität steht. Es gilt auch hier die Kontinuität seiner religiösen Entwicklung nachzuweisen. Und dafür haben wir nun an den Predigten Dokumente, die in gewissen Grenzen diese Entwicklung aufklären.

Die Verwerfung der Willensfreiheit und die kühle Skepsis der Unsterblichkeit gegenüber scheinen kein Einverständnis mit dem Christentum zuzulassen. Hat doch dieses zu seinem Weltanschauungshintergrunde ganz zweifellos den Idealismus der Freiheit mit den von ihm gesetzten Beziehungen eines persönlichen, frei wirkenden Gottes zu einem Reiche freier, das Gesetz dieses Gottes in sich tragender, vor ihm zu Gericht oder Erhöhung verantwortlicher Geister. So finden wir im Zeitraum der Handschriften bereits seine Religion in entschiedenem Widerstreit mit der Metaphysik, die den Hintergrund des Christentums ausmacht, mit dem Idealismus der Freiheit. Der Spannung des Willens einem unerreichbaren Ziel der Vollkommenheit entgegen widerstreiten sein unerbittlicher Wahrheitssinn, der die Grenzen unseres wirklichen Könnens anerkennt, und die ruhige Harmonie, das Gleichgewicht seines Wesens in sich und mit der Welt, dessen spekulativer Ausdruck der objektive Idealismus sein wird. Schon sein Widerstreit gegen die Versöhnungslehre der Herrnhuter, mit dem zusammenwirkte, was von der philosophischen und exegetischen Aufklärung einströmte in die herrnhutische Stille, war auf dies sein inneres Lebensgefühl gegründet. Und dieser sein Gegensatz gegen die Lehre von den Höllenstrafen, gegen die Notwendigkeit einer Sühne durch das Opfer Christi und die sittliche Möglichkeit eines solchen Vorgangs geht durch Handschriften und Predigten bis in die Glaubenslehre. Zugleich nimmt er als das Ergebnis der ganzen Aufklärung, wie sie in Kant gipfelt, die Autonomie des wissenschaftlichen Erkennens und des moralischen Handelns an; diese wird dann ebenso von den Reden festgehalten; in ihnen wird aber dann das Problem zu lösen versucht,

[14]) Denkm. S. 51.

wie diese Autonomie sich vertrage mit der Unabhängigkeit der Frömmigkeit und der zentralen Stellung, die diese für die Erhebung des Geistes zum objektiven Idealismus und zu der individuell gestaltenden Sittlichkeit hat.

Zugleich überzeugt er sich von der exegetischen Schlüssigkeit des Nachweises, daß die Gottheit Christi und sonach die Dreieinigkeit in den neutestamentlichen Schriften nicht enthalten sind. So fällt ihm das Lehrgebäude der christlichen Dogmatik zusammen, und die Aufsätze wie die Predigten halten diese Verwerfung fest. Sie liegt selbstverständlich den Reden zugrunde, und meisterhaft in der Besonnenheit wie in der Unerbittlichkeit hat die Glaubenslehre dies Todesurteil über das alte dogmatische Lehrgebäude bestätigt und Punkt für Punkt definitiv begründet. Von diesem Urteil gibt es keine Appellation mehr an ein zukünftiges Gericht.

Diese Verurteilung des alten dogmatischen Lehrgebäudes hat der junge Schleiermacher schon formuliert, und damals bereits hat er, seine Lehre von der Sonderung der Religion von der Metaphysik vorausnehmend, in der Vermischung dieser beiden den Grundfehler der alten christlichen Dogmatik erblickt. In der Drossener Zeit, in der er seine Entfremdung von der christlichen Dogmatik mit großer Bitterkeit aussprach, erklärt er: „Meine Partie ist unwiderruflich genommen, und wenn Wizenmann und Sokrates selbst zur Verteidigung des Christentums aufstehen, so werden sie mich nicht zurückbringen.“ [15]) Dies erläutert der erwähnte Brief an Brinkmann aus derselben Zeit, wonach das Christentum, abgesehen von einigen auf das Judentum bezüglichen, sonach vergänglichen Sätzen, ursprünglich eine Sammlung von Sittenregeln gewesen und aus diesen durch Einmischung superstitiöser Metaphysik alle christliche Dogmatik geworden wäre. Und zwar sind der neuplatonische Schwärmer und der Christ einstimmig in dem Ausgangspunkt für die transzendentalen Verheißungen. Sie setzen sich ein die menschliche Natur übersteigendes Ziel, für das sie die jenseitige Welt in Anspruch nehmen [16]). Schleiermacher findet den Ursprung dieses philosophischen Christentums darin, daß Griechen und Römer ihre Philosophenbildung hineintragen in das ursprüngliche System; nun suchte man den Inhalt der neutestamentlichen Schriften als ein übereinstimmendes Ganzes mit der griechisch-römischen Spekulation zu einem Lehrgebäude zu verknüpfen. Hierin erkennt er, wie später die Ritschlsche Schule, den Ausgangspunkt des Verderbens, daher er auch das abstrakte Schattenbild dieser philosophisch-christlichen Dogmatik in Kant so leidenschaftlich verfolgt.

In dieser Drossener Zeit, in der seine Bitterkeit gegen das Christentum infolge der Revolution, die in ihm stattgefunden hat, den höchsten Grad

[15]) Br. IV, 28 ff. S. o. S. 152 ff. [16]) Denkm. S. 17.

erreichte, hat der Selbstdenker in ihm eine Aversion gegen das Predigen. „Beinahe hätt' ich einmal aus Unmut den verzweifelten Streich begangen, zu predigen." [17]) Aber gerade während dieses Aufenthaltes in Drossen fand er unter dem Einfluß seines Oheims sein Verhältnis zum Predigtamt. Der pädagogische Beruf des Geistlichen, als des Erziehers zur Sittlichkeit, wie der Rationalismus ihn formuliert hatte, ermöglichte auch ihm damals die geistliche Tätigkeit. Das würdigste Vorbild für solches Wirken fand er eben in diesem Professor und Prediger Stubenrauch, der schon in Halle auf ihn wirkte und bei dem er nun in Drossen lebte. „Er sieht die ganze Sache", nämlich das dogmatische Christentum, „in Rücksicht auf unsere Zeiten nur als ein Mittel an, dem Volk seine Pflichten auf eine wirksamere, überredendere Art vorzustellen." [18]) Unter diesem Gesichtspunkte müssen also die Predigten aus der Zeit von 1789—96 beurteilt werden. Wer diese Predigten durchblättert, dem kommen aus ihnen überall die Grundvorstellungen des Rationalismus entgegen. Sie wollen die Sittlichkeit der Gemeinde fördern; zumal, seitdem er das Predigtamt in Landsberg erhalten hat und nun in einem festen Verhältnis zu einer Gemeinde steht, ist die Moralpredigt in dem Erhaltenen ganz vorherrschend. An sie knüpft sich Gottes- und Unsterblichkeitsglaube. Christus ist, wie die rationalistische Exegese die Synoptiker richtig interpretierte, der Gesandte Gottes, der von ihm zu seiner Mission mit außerordentlichen Kräften ausgerüstet war. Seine Mission ist moralisch. Er ist das „Vorbild" im Guten und der „Lehrer", sein Tod wirkt durch den Erweis, „wie groß in ihm die Überzeugung von den heiligen Wahrheiten war"; indem dieser Tod die Lehre Christi von Gottes väterlicher Liebe besiegelt, vertilgt er Zweifel, Mißtrauen und zaghafte Entfernung von Gott.

Wenn man sich nun aber in diese Predigten anhaltend vertieft, so sieht man überall in ihnen die in den philosophischen Handschriften enthaltene Eigenart seiner Seelenverfassung und seiner Gedanken über das Leben durchschimmern durch die rationalistischen Begriffe. Das „christliche Gemüt", das „Herz" ist der Sitz der Religiosität. Die ruhige, zu Gott freudige Lebensverfassung beruht auf einer „allgemeinen Richtung des Herzens zum Guten", diese muß Gemütserfahrung, „Lust am Guten" sein; aus ihr entspringt die Richtung auf das Wohl der Menschheit. Auf „alles, was Mensch heißt," erstreckt sich diese universelle Sympathie; sie sucht das Gute überall auf. Aus dieser Verfassung entspringt die Harmonie der Seele, welche dem großen Ziele, das in der Ordnung der Dinge angelegt ist, das kleine persönliche Schicksal unterordnet [19]). Dieses Ziel, das Reich Gottes, liegt in der sittlichen Gesinnung; die sittliche Vernunft steigert sich in der Menschheit durch

[17]) Br. IV, 35. [18]) Br. IV, 16. [19]) Pr. VII, 117 ff.

die Wirksamkeit der sittlich-religiösen Kräfte [20]). Diese Verwirklichung des Reiches Gottes in einer festen Ordnung, in der jeder sittlichen Kraft ihre Stärke und ihre Stelle zu wirken zugewiesen ist, die Bestimmungen über Gott, die aus einer solchen Weltordnung moralischer Art fließen, die darin enthaltene Verbindung von sittlicher Gesinnung, höchstem Gut, das durch sie als Reich Gottes hergestellt wird, und tiefem Gefühl für die Quellen des Glücks, die in dieser Weltordnung enthalten sind, starker Zuversicht in die dunkle Zukunft hinein, die aus dieser Weltordnung fließt — das lebendige Empfinden von diesem allem, das ist in diesen Predigten die Religion. Sie läßt uns in jene glückselige Notwendigkeit blicken, in der jeder Versuchung die innere Kraft zu widerstehen vermag [21]); die Auflösung aller in der Weltordnung enthaltenen Geheimnisse erwartet diese Frömmigkeit in einer Mischung von „weisem Unglauben" und unerschütterlichem Vertrauen auf die Ordnung des Weltlaufs von einer Zukunft, in die kein Schauen oder Wissen, sondern nur Glaube dringt [22]).

So finden wir hier in der Form des Leibniz-Kantschen Rationalismus dieser Zeit, innerhalb des Gedankens eines unter der persönlichen Gottheit stehenden teleologischen Reiches unendlicher Entwicklung doch dieselben Grundzüge der Schleiermacherschen Frömmigkeit, die in den Reden sich dann, frei von diesen Bedingungen der rationalistischen Epoche, aussprechen. Diese Grundzüge wollen aufgesucht sein, aber dann findet man, wie sie in diesen Predigten allem ihre Färbung mitteilen [23]).

Die Entwicklung von Schleiermachers Lebensauffassung und der Besinnung auf sie in den Entwürfen, die bis 1793 niedergeschrieben wurden, hin zu den Reden und Monologen 1799 und 1800 hat zwei Fortschritte seines Denkens zur Bedingung.

Seine Lebensverfassung hat sich stark verändert. Der zusammengepreßte, einsame, resignierende Zug auf dem so jungen Antlitz macht einer freieren Ausbildung seines Nachdenkens über die Werte des Lebens Platz, die seinem höheren Bewußtsein entsprechen. Von Schlobitten ab vollzieht sich diese Aufheiterung seines Geistes. Mit zunehmender Freudigkeit sah er den Weltlauf an; der Wille, das Eigene seines Daseins zu entfalten, erwies sich seiner Macht und seiner Stellung in der Welt bewußt, und diese Welt selber erscheint in dem glücklichen Licht eines Kunstwerks.

[20]) Ebd. S. 302 ff., bes. S. 306, 312. [21]) S. 273 ff. [22]) S. 218 ff.
[23]) S. o. S. 154 ff.

Von der Besinnung auf die allgemeine Regel unserer Handlungen, durch die wir in einem allgemeinen Vernunftzusammenhang stehen, geht er fort zur Anschauung, daß über diese Realisierung der Menschheit durch gemeinsame Normen hinaus die Person als ein individuelles Ganzes „auf eigene Art die Menschheit darstellen soll". [24]) Als jenes Ziel (die in allen gleiche Menschheit zu verwirklichen) erreicht war, ist ihm ein anderes und höheres Ziel aufgegangen. Das Bewußtsein der Originalität dieser Anschauung, die nur vermittelt war durch anhaltendes Nachdenken über das principium individui bei Leibniz, spricht er in den Worten aus: „So ist mir aufgegangen, was jetzt meine höchste Anschauung ist." [25]) Der andere Fortschritt lag darin, daß sein philosophisches Denken den Weltzusammenhang und die kritischen Grenzen unserer Erkenntnis von ihm näher bestimmte. Durch diese beiden Fortschritte wurde nun die Auffassung der Religion möglich, die in den Reden enthalten ist.

Seine Lebensstimmung, dieser Gottesfriede eines höheren Bewußtseins, hat in dem frohen Gefühl der zunehmenden Erweiterung seiner Existenz über die Lebensgebiete hin, die ihm vor andern als wertvoll galten, eine milde Aufheiterung erfahren; nun drücken die Rhapsodien die Aufgabe der sittlichen Besinnung und ihr Ziel energischer aus als das Fragment über den Wert des Lebens. Aber das biographisch Entscheidende ist, daß in neuer Sprache nur eine Steigerung und Aufklärung seiner früheren Lebensstimmung sich ausdrückt, die in dem neuen Bewußtsein von der Individualität und von der Immanenz der Gottheit im Weltzusammenhang sich gleichsam organisch entfaltet hat. Wie er in der eigenen inneren Lebendigkeit fortschreitet, entstehen ihm neue Begriffe, die ihr genügen — wie ein Baum neue Zweige ansetzt in organischem Wachstum, wie aus einem Keim sich die Organe entfalten.

Das Gefühl war als Lust an der Regel, als sittliches Gefühl, als Idee des Schönen, als Genuß der Geselligkeit, als Freude an der Wahrheit, als Naturgefühl zugleich „die Tendenz des Begehrungsvermögens" und „das Triebrad der erkennenden Kräfte"; so ist in ihm die Einheit unserer Natur enthalten, und seine höhere Ausbildung bringt „die Harmonie" unserer Natur hervor [26]). Ist nun der Inhalt der Rhapsodieen nicht eine echte, von innen kommende Fortbildung? Ausbildung der eigenen Innerlichkeit aus der Kraft des Gemüts zu dem Ganzen eines Kunstwerks, Macht des Ich über die äußere Welt, Mitteilung und Verständnis anderer in Freundschaft und Liebe schaffen der Person einen Kreis des Gemütslebens, der sie vom äußeren Weltlauf unabhängig macht. „Dem Zauberstabe des Gemüts allein

[24]) Im zweiten Monolog. [25]) Ebd. 1. Aufl., S. 40, Ph. I, S. 367 (verändert). [26]) D. S. 53.

tut sich alles auf." Und zwar ist es die alte Lebensverfassung, die dem Weltlauf gegenüber sich jetzt in neuer Sprache dahin ausdrückt: „Wer einen höheren Gesichtspunkt für sich gefunden hat", ist in dieser „Burgfreiheit seiner Existenz" vom äußeren Weltlauf unabhängig, er kann „die Welt aus sich entfernen", ihm schadet es nicht, zu wissen, daß „in dieser Welt kein philosophischer Traum realisiert wird"[27]). Diese Übereinstimmung wird aber erst vollständig, indem dort wie hier nicht das Subjekt in sich diese Unabhängigkeit vom Weltlauf erreicht, sondern in seinen naturgemäßen Gemütsverhältnissen mit verwandt gearteten Naturen. Es ist die Verweltlichung der Lebensgemeinschaft des Herrnhutertums, das sich als eine innere Verbindung in einem höheren Bewußtsein unabhängig von der politisch-kirchlichen Welt, von den Wechseln der sinnlichen Existenz, von den sozialen Gegensätzen gemacht hatte.

In den Monologen empfängt diese Lebensstimmung, die darin enthaltene handelnde Seite des Menschen angesehen, ihren letzten Ausdruck. Der Mensch findet sich auch als Handelnder abhängig vermöge der Beschränkung, die er selber durch die erste Tat seiner Freiheit vollzog; durch diesen Willen, nachdem er einmal gesprochen hat, hat das Ich bestimmt, was es werden wollte, aufgegeben, was darin nicht enthalten ist[28]). Für diesen Willen, wie er nun sich in seinen Handlungen äußert, eins mit der regelgebenden Vernunft der Menschheit, darüber hinaus als ein individuelles Ganzes, gibt es kein Schicksal mehr.

In dieser Lebensanschauung ist aber die andere Seite zu dem freien Handeln die Bedingtheit und Abhängigkeit von dem Zusammenhang des Ganzen. Eben die Art, in der das höhere Bewußtsein den Weltlauf in sich aufnimmt, seine höheren Bestimmungen von Regel, Gesetz, Möglichkeit, Sicherung des eigenen Wertes in ihm wiederfindet, bildet ja den Mittelpunkt dieser ganzen Lebensverfassung. Die Abhandlungen über Spinoza sind das Dokument von Schleiermachers Arbeit, rein wissenschaftlich die Frage nach den Bestimmungen zu beantworten, die das Denken für diesen letzten Zusammenhang aufzustellen vermag. Er legt sich Spinoza unter dem Gesichtspunkte Kants zurecht, denn dieser bildet die unverlierbare Grundlage seines weiteren Denkens. Unter diesem Gesichtspunkt ist das Unbedingte und Unendliche Spinozas in seinem Verhältnis zu dem Ablauf der bedingten und endlichen Dinge zu interpretieren als Relation der intelligibeln Welt zu der der Erscheinungen.

Nimmt man nun zum Ausgangspunkte die Aufgabe der Metaphysik, aus der endlichen Natur des Menschen abzuleiten, wie er das Universum

[27]) D. S. 79 ff. [28]) 1. Aufl., S. 102 ff., Ph. I, 396 ff.

erblicken muß, so boten nun die Konzeptionen des Universums aus intellektualer Anschauung Schleiermacher den Ausgangspunkt für die Art, wie ihm in seinem höheren Bewußtsein als Resignation und dann wieder als Verständnis der Werte des Lebens gefühlsmäßig dieser Zusammenhang gegeben war. Solches Erfassen dieses Zusammenhangs war also unterschieden von dem Verfahren der Wissenschaft, dagegen eins mit dem christlich-frommen Grundgefühl, sonach als Religion zu erkennen. Hiernach mußte er in der Anschauung des göttlichen Ganzen bei den philosophischen Pantheisten ein der Religion zugehöriges Element erkennen, das aber nur verarmt und gemindert deren Gehalt ausspreche. So werden denn die Gefühle, die wir in seiner Lebensstimmung fanden, im Unterschied vom moralischen Bewußtsein als spezifisch religiös erkannt: die Ehrfurcht, die Demut, die aus der „Beschränktheit des Menschen, der Zufälligkeit seiner ganzen Form, dem geräuschlosen Verschwinden seines ganzen Daseins im Unermeßlichen" entsteht, daraus, daß die Menschheit sich in den unzähligen Gestalten persönlichen Daseins darstellt; aus dem Gewahrwerden der Nemesis, welche die dem Ziel der Menschheit in Willkür Widerstrebenden trifft, und aus der Erkenntnis dessen, was ihrer willkürlichen Absonderung in uns verwandt ist, fließt die Reue und der demütige Wunsch, die Gottheit zu versöhnen. Dies alles aber ist zusammengehalten von der Gemütsverfassung stiller Ergebenheit, die das eigene Dasein eins weiß mit der unendlichen Natur des Ganzen, des Einen und Allen [29]).....

III.

Bruchstück einer Niederschrift über die religiöse Weltansicht der Reden.

So ist Religion das Bewußtsein von der Bedeutung und dem Werte des Lebens, das nicht in naiver Lebensfreude genossen wird, sondern in einem Geiste, der sich selbst nicht mehr zum Mittelpunkte macht. Vielmehr verlegt das Gemüt in das Universum den Mittelpunkt seines Daseins und schaut die Fülle und Schönheit des Universums an und wird so von Liebe zu dessen göttlichem Grunde erfüllt. Indem das Endliche als die Manifestation des Göttlichen gefaßt wird, als das Unendliche in der Form der einzelnen Individualität in sich enthaltend, ist dieser Standpunkt dem von Spinoza und Shaftesbury verwandt, am nächsten dem von Leibniz. Goethe in den Exequien der Mignon spricht ergreifend diese religiöse Tiefe aus, die dem

[29]) Reden, 1. Aufl., S. 108 ff., Tl. I, S. 243 ff. *Dilthey wollte weiterhin zeigen, daß auch, was in den Reden als religiöse Anschauung dargestellt ist, mit Schleiermachers früheren Gedanken zusammenhängt.*

neuen Weltbewußtsein entspricht. Die Wendung, die sich in Schleiermacher vollzieht, ist die Erkenntnis, daß die in Begriffen erweisende Philosophie diese Weltanschauung weder hervorbringt, noch zu Begriffen darzustellen, noch in solchen zu erweisen vermag. Das Gemüt, das verstehend, liebend, in das Ganze wirkend von seinem vergänglichen Dasein in die ewigen Verhältnisse der Dinge zurückgeht und doch zugleich jede dieser vergänglichen Erscheinungen liebevoll umfaßt, als Erscheinungen dieses göttlichen Grundes, erhebt sich allein zu ihr; die Spekulation, die sie im Raisonnement aus sich hervorzubringen glaubt, besitzt sie nur durch einen Raub.

Bedeutung und Wert des Endlichen ist nur da, weil das Universum als Lebendiges und lebendig Wirksames ein Geistiges ist; nicht als ob es dächte; es ist jenseit der Relation von Subjekt und Objekt, jenseit des Denkens, ein Übervernünftiges. Wir können diese göttliche Einheit nicht beschreiben durch die Eigenschaften des individuellen Daseins, in dem es sein unendliches Wesen auf endliche Weise manifestiert. Schönheit, Leben, Sittlichkeit sind nur endliche Ausdrücke, entnommen aus dem, was dieses Unendliche hineingibt in die flüchtige Endlichkeit, das Ewige, Eine, das als Ewigkeit, Einheit alles besitzt, was in der Endlichkeit erscheint. In uns selber finden wir erlebend die Bedeutung und den Wert des Daseins, wir finden verstehend und liebend ihn in andern wieder. Individualität ist die endliche Einheit als Gefäß eines höheren Gehaltes. In der Geschichte finden wir jenes Unendliche und verlegen es in die Natur, nicht durch eine Illusion sondern durch eine Einfühlung in den Sinn der Blüte oder des lebendigen Tieres. Es ist die Wahrheit von der Welt, die uns so aufgeht.....

Drittes Buch.

Einsamkeit in Stolp.

Wiederherstellung des Plato und kritische Vorbereitung einer neuen Sittenlehre.

Erstes Kapitel.

Abschied und neue Lebensbeziehungen.

Bevor Schleiermacher Ende Mai 1802 an die entfernte Ostseeküste übersiedelte, suchte er seine Schwester Charlotte in Gnadenfrei auf. Nach so langer Trennung war in ihm ein beinahe schmerzhaft quälendes Verlangen entstanden, sie wiederzusehen.

Geheimnisvolle Fäden, gewoben aus den Erinnerungen einer schweren Kindheit, aus geschwisterlicher Seelenverwandtschaft, aus den herrnhutischen Zügen der Religiosität, verbanden diese beiden. Was für lange Briefe, Tagebüchern ähnlich, mit derselben kleinen, zierlich ruhigen Hand gingen von Schleiermacher zur Schwester nach Gnadenfrei! All seine Lebensverhältnisse sucht er ihr sichtbar und verständlich zu machen, und so groß der Abstand seiner Denkweise geworden ist, er hat doch nur an Eleonoren noch so aus dem Innersten geschrieben. In diesen Briefen läßt er die Schwester an allen ihr noch so fremdartigen Beziehungen offen-klug teilnehmen. Ihr aber waren diese Briefe wie ein heimliches Fenster, durch welches sie aus ihrer stillen Stube im Schwesternhause in die weite Welt mit ihrem sonderbaren Treiben hinausblickte. Und wie teilte er ihr eigenes Leben, ihre kleinen Schicksale, die in dieser Abgeschlossenheit zu großen Schmerzen wurden! Als sie im Sommer 1801 ihre alte Stube hatte verlassen müssen, und einer fremden Umgebung sich neu eingewöhnen[1]), als nun gar ihre Gesundheit zu leiden begann, fühlte er so tief mit ihr, was sie litt, daß er schon damals alles aufbot, einen Besuch zu ermöglichen. „Lebendiger als je ergriff mich die Sehnsucht, Deinen Wunsch befriedigen und Dich in diesem Jahre noch sehen zu können, und ich sann vergeblich hin und her, ob ich irgendwie eine Möglichkeit ausfindig machen könnte." So eng er selber lebte, war immer Geld für sie da, damit sie kleine Freuden sich dadurch verschaffe. Auch aus der Ferne nimmt er an ihren Freundschaften mit andern Schwestern teil und wirkt so auf eine reichere, heitere Gestaltung ihrer Existenz. So zeigen diese Briefe sein einzigartiges Vermögen, individuelles

[1]) Br. I 268.

Dasein zu verstehen, und seine einzige Macht, durch Liebe bildend um sich her zu wirken. Diese stille, tiefe, religiös gefaßte Betrachtung von Leben und Schicksal war ihm einst bei den Herrnhutern aufgegangen; mußte doch das geschlossene Gemeindeleben ihr eine außerordentliche Energie verleihen. Nun hatte dieser eigene Zug aus der Religiosität der stillen Sekte sich in der freien Welt gestaltet; so war Schleiermacher der religiöse Mensch einer neuen Zeit geworden. In sich selber ein höheres Leben zu gestalten, um sich her es zu verstehen und in Liebe an ihm zu bilden, an demselben einen göttlichen Zusammenhang der Dinge einen unendlichen Wert des Daseins sich zu sicherem Bewußtsein zu bringen, gegenüber allen Niedrigkeiten des Weltlaufs durch die Gemeinschaft in diesem höheren Leben Festigkeit in den höchsten Überzeugungen zu behaupten: dies ist die in seinem Leben selber wirksame Grundlage für eine neue, höhere Stufe der Religiosität, welche das Leben bejaht, den Atem Gottes in jedem höheren Leben findet und so die Gottheit in der Welt, nicht jenseit ihrer aufsucht.

Als nun sein Schicksal sich entschied, war er sogleich entschlossen, die Schwester vor der Übersiedlung nach Stolp wiederzusehen. Gleich nach den Ostertagen trat er die Reise an; er bedurfte der treuen Schwester, des Bruders Karl, welchen er dorthin ebenfalls entbot, über Eleonoren sich auszusprechen. Merkwürdig, wie er sich nun in diese Existenz in der Gemeinde fand, als hätte er sie eben verlassen. Er fand das Wesen der Schwester vollkommener geworden. „Sie hat sich seit den sechs Jahren, da ich sie nicht gesehen, sehr vollendet." So verstanden sie sich auch besser als je früher. „Die größere Reife befördert allemal auch bei der größten Verschiedenheit der Menschen das gegenseitige Mitteilen und Verstehen" [2]). Recht nach Herrnhuter Art wurden die Briefe von Freunden, besonders die von Wedeke, vorgelesen, und die Geschwister vertieften sich in die große herrnhutische Kunst, Menschen zu verstehen. Wenn nach den Monologen nur die Vertiefung in das eigene Selbst uns auch fremde Individualität verständlich macht, so lag in der Selbstbetrachtung und Selbstprüfung, wie sie die Gemeinden übten, die Bedingung für das Talent des Verstehens. Nur in der Stille der Gemeinden glaubte Schleiermacher noch die Bedingungen für ein frühes, unausgesetztes, in jedes Detail eintretendes In-sich-selber-Schauen zu finden: so schien ihm nun die Brüdergemeinde gewissermaßen eine Anstalt, welche nach Pestalozzis Ideen Menschenkenntnis und Behandlung der Menschen an einfachsten Lebensverhältnissen buchstabieren lehre; „die Verhältnisse sind sehr einfach und nur wenige, in die man gesetzt wird; aber man lernt sie gründlich zu behandeln und gelangt

[2]) Br. I 297.

zur Fertigkeit und zur Besonnenheit, die hernach mit dem vermehrten Stoff in der Welt bald ebenso sicher umzugehen weiß“ [3]). Und so trieben es denn die Geschwister und die Freundinnen Charlottens wieder in der alten Art. Briefe und Aufzeichnungen wurden vorgelesen. Manche schöne Stunde hatten sie bei den Briefen von Wedeke; vor der Herz behielt die Schwester eine gewisse Scheu, aber auch Charlottens Freundinnen schlossen sich auf, Charlotten selbst traten sie durch die Verehrung für den Bruder und dessen zarte Aufmerksamkeiten für sie näher. Über die Monologen, welche die Schwester sehr liebte, wurde viel verhandelt, sie verschafften ihrem Urheber den schmückenden Beinamen des „Erhabenen“, und selbst in die Reden über die Religion vermochte Charlotte sich hineinzufühlen. „Die Wehmut der Reden war ihr Armesünderwesen genug.“ [4]) Doch empfand Schleiermacher auch jetzt wieder deutlich die Schranke, welche ihn von den Brüdern schied. Sie waren durchaus nicht geneigt, das Bildliche und Exoterische in ihrer Dogmatik zu sondern von dem Esoterischen der herrnhutischen Religiosität. So fand er es unmöglich, zwischen Heuchelei und Anstoß einen Weg zu finden. Er mußte sich sagen, daß er nie wieder unter den Brüdern auf die Dauer würde leben können [5]).

Und wie tief empfand er nun an diesen Orten seiner Kindheit die Wendung seines Lebens, seine Liebe zu Eleonoren und die Gestalt, die sein künftiges Leben annehmen mußte. Charlotte hatte nun, nach seinen Mitteilungen, sich Eleonoren herzlich wie einer Schwester genähert. Die beiden traten von nun ab in briefliche Verbindung. Ihm selber aber war auf diesem herrnhutischen Boden noch deutlicher geworden, welches das Ideal seines künftigen Lebens sein mußte. „Ich sage es prophetisch“ — so schrieb damals Eleonore — „das äußere Leben geben wir der Welt zum Raub“ [6]); so herrschte auch in dem, was er damals schrieb, das Ideal eines mit allen Flachheiten und Konventionen der Welt ringenden, innerlich heroischen Lebens, einer erneuerten religiösen Gemeinschaft, und was er dann in Stolp über eine solche niedergeschrieben hat, stand damals vor ihm. Nie vielleicht ist der Gedanke an eine neue Gestalt der christlichen Religiosität ihm so nahe gewesen als damals.

Dies ward aber dadurch begünstigt, daß ihm gerade auf diesem herrnhutischen Boden der ganze Zusammenhang der Entwicklung seines Geistes bis zu dem Punkt, auf dem er jetzt stand, lebhaft, und zwar unter dem Gesichtspunkt seines religiösen Berufes vor die Seele trat. Wenn wir die Orte unserer Kindheit wiedersehen, finden wir uns immer gedrungen, zwischen dem Damals und Jetzt die Brücke zu schlagen und des Zusammen

[3]) Br. IV 87. [4]) Br. IV 88 [5]) ebd [6]) s. o. S. 583.

hangs unserer Existenz uns bewußt zu werden. „Es gibt keinen Ort, der so wie dieser die lebendige Erinnerung an den ganzen Gang meines Geistes begünstigte, von dem ersten Erwachen des bessern an bis auf den Punkt, wo ich jetzt stehe. Hier ging mir zuerst das Bewußtsein auf von dem Verhältnis des Menschen zu einer höhern Welt, freilich in einer kleinen Gestalt, wie man auch sagt, daß auch Geister oft als Kinder und Zwerge erscheinen, aber es sind doch Geister, und für das Wesentliche ist es einerlei. Hier entwickelte sich zuerst die mystische Anlage, die mir so wesentlich ist und mich unter allen Stürmen des Skeptizismus gerettet und erhalten hat. Damals keimte sie auf." [7]) Er sah sich im Geist als Knaben auf diesem Boden, er lebte noch einmal die furchtbaren Kämpfe, in denen er sich ein freies, weltliches Leben errungen hatte. In diesem hatte nun seine Seele sich ausgeweitet, seine Religiosität hatte sich von den Schranken der Brüder befreit; seine „mystische Anlage hatte sich ausgebildet"; wie er aber vorwärts in ein breites Weltleben gedrungen war, war zugleich das Gefühl in ihm gewachsen, welche Fremdheit da zwischen den Menschen lagert, wie innere Gemeinschaft durch Konvention ersetzt werden soll und nicht ersetzt werden kann. Die Schmerzen und Enttäuschungen der letzten Zeiten, in denen die geistige Genossenschaft der Romantiker sich auflöste, hatten ihr Werk an ihm getan, und auf diesem Boden fühlte er nun doppelt, „daß er nach allem wieder ein Herrnhuter geworden war, nur von einer höheren Ordnung" [8]). Als er über den Gottesacker von Gnadenfrei ging, wo auf der einen Seite die Schwestern liegen, auf der andern die Brüder, eben wie sie im Betsaal sitzen, empfand er zwar auch das Ungebildete und Beschränkte in ihrer Existenz: „aber sie trugen doch das Ewige im Herzen, sie hatten doch den Sinn, der die Welt zusammenhält". Sie hatten zeitig gelernt, „die Welt von einer Idee aus zu betrachten" [9]). Gemeinschaft aller, welche so vom Gottesbewußtsein wirklich im Leben getragen werden, eine innigere, menschlichere Gemeinschaft, als sie in der Kirche bestand, der er diente, vertieft durch das Bewußtsein der Monologen, von dem Recht jeder Individualität, die in der göttlichen Idee lebt, frei allem Exoterischen gegenüber: das war das Herrnhutertum einer höheren Ordnung. „Wenn ich diese Gesellschaft idealisieren könnte, so möchte ich nirgends lieber in ihr leben als mit Dir", so hatte er in einem andern Brief aus Gnadenfrei an Eleonore geschrieben. Ich wüßte keinen großen Menschen dieses lebendürstenden Jahrhunderts, der weniger von der Welt begehrt hätte als er, und nun verstärkte die heroische und pflichtenschwere Religiosität Eleonorens das mystische und herrnhutische Ideal in ihm.

[7]) Br. I 294. [8]) Br. I 295. [9]) Br. IV 87.

Lange Zeit nachher, als der Abend über sein Leben herabzudämmern begann, als er müde von den Kämpfen des kirchlichen und politischen Lebens war, empfand er Heimweh nach diesen Gemeinden: er wünschte da seine Tage beschließen zu dürfen.

Der beglückende Aufenthalt war länger geworden, als Schleiermacher beabsichtigt hatte. Am 9. Mai kehrte er nach Berlin zurück. Nun begann die harte Arbeit, die Übersiedlung aus einem Ort zu bewirken, an dem er so tiefe Wurzeln geschlagen hatte. „Seit meiner Rückkehr lebe ich nun hier in der Konfusion, meine nächste Umgebung die schrecklichste Öde, und die Aussicht auf das, was nun kommen wird, womöglich noch öder“ [10]). Es war von da ab ein beständiges Abschiednehmen.

Von Friedrich Schlegel hatte er persönlich Mitte Januar Abschied genommen, als dieser nach langem Aufenthalt bei ihm Berlin verließ. In diesen Wochen hatte der Freund auch Eleonoren einmal gesehen: „Ich werde“ — schrieb er ihr dann — „die schöne Stunde nicht vergessen.“ Und als nun einige Zeit danach von Schleiermacher die Nachricht kam, daß er Berlin verlassen werde, um die Vereinigung mit Eleonoren zu ermöglichen, tritt in einem Brief Schlegels an Eleonore wieder so ganz sein Verständnis des Freundes und seine große Art zu denken heraus. „Verehrte Freundin, mit Freude und Teilnahme habe ich den Entschluß vernommen, den Schleiermacher gefaßt hat. Sie werden dem Beispiele seiner Entschlossenheit folgen und nach einem kurzen Kampfe den schönen Lohn eines heiteren Lebens gewinnen. Ich übergehe die leere Zwischenzeit, die doch auch nicht einmal leer sein wird, und vor meinen Augen steht nur die festliche Zeit, wo das, was schon lange vollendet ist, nicht mehr verborgen sein wird, sondern als ein schönes Geheimnis vor jedem Auge dasteht. Seid entschlossen und glücklich; allen Segen, den ein armer Weltgeistlicher wie ich verleihen kann, gebe ich Euch gern.“ [11]) Dann kam vom 22. Mai der letzte Brief aus Deutschland, noch einmal ein herzliches Lebewohl an ihn und Eleonoren [12]). Die abenteuerliche Fahrt nach Paris — mehr eine Flucht als eine Reise — ward angetreten. Die Worte, welche Dorothee hinzufügte, schlossen ahnungsvoll „wir reiten dem Schicksal entgegen schnell“. Schleiermacher hat ihn nicht wiedergesehen und, was tiefer reichte, schon damals war das Gefühl allmählicher Entfremdung zwischen ihnen nicht mehr zu besiegen. „Vor der Welt“, so schrieb er damals, „kann und muß ich ihn wohl meinen Freund nennen; denn wir sind einander reichlich, was man unter diesem Namen zu begreifen pflegt. Große Gleichheit in den Resultaten unsers Denkens, in wissenschaftlichen und historischen Ansichten, beide nach

[10]) Br. I 297. [11]) Br. III 311. [12]) ebd. 319.

dem Höchsten strebend, dabei eine brüderliche Vereinigung, lebendige Teilnahme eines jeden an des andern Tun, kein Geheimnis im Leben, in den Handlungen und Verhältnissen; aber die gänzliche Verschiedenheit unserer Empfindungsweise, sein rasches, heftiges Wesen, seine unendliche Reizbarkeit und seine tiefe, nie zu vertilgende Anlage zum Argwohn, dies macht, daß ich ihn nicht mit der vollen Wahrheit behandeln kann, nach der ich mich sehne, daß ich alles anders gegen ihn aussprechen muß als ich für mich selbst ausspreche, damit er es nur nicht anders versteht, und daß es immer noch Geheimnisse für ihn in meinem Innern gibt oder er sich welche macht." [13])

Gerade die Verhandlungen über seine Versetzung nach Stolp und die letzte Zeit seines Berliner Aufenthalts brachten wieder Harmonie in Lebensverhältnisse, die einst durch Vermittlung des Oheims Stubenrauch sich schön entwickelt, aber durch Schleiermachers Beziehungen und Schriften in seinen letzten Berliner Jahren sich getrübt hatten. Bei den schriftlichen Verhandlungen mit Sack über Stolp schien es Schleiermacher, „als ob es manches darin gäbe, worüber er sich schriftlich nicht äußern wollte, und in einem Falle dieser Art glaubte ich mir nichts zu vergeben, wenn ich den ersten Schritt täte. Ich schrieb ihm also, wenn es etwas gäbe, was er mir nur mündlich mitteilen zu können glaubte, so möchte er mir nur eine Stunde bestimmen, wo ich ihn sprechen könnte; worauf er mich denn gleich einlud,mir, wie ehedem, ein freundschaftliches Abendbrot gefallen zu lassen. Es war mir bei dem ersten Besuch zumute, als wäre ich so lange verreist gewesen; er sagte, indem er unter vier Augen mit mir von Stolp redete, von dem, was sonst zwischen uns verhandelt worden, würde vielleicht ein andermal Zeit sein zu reden; er führte mich in dem Hause herum, welches ihm der König seit unserer Entzweiung hatte bauen lassen, und auch seine Frau und seine Mädchen waren ganz so wie sonst. Ich bin seitdem schon ein paarmal wieder dagewesen" [14]). Sack hatte Schleiermacher dann „vor dessen Abreise nach den hyperboreischen Gegenden nicht sehen können" [15]). Er schreibt ihm freundlich erst im Juni 1802 sein Bedauern hierüber, und vom 7. November 1802 ist ein Brief Sacks erhalten, der zeigt, daß ihm Schleiermacher Nachrichten über seine Aussichten in Königsberg mitgeteilt hat. Sack wünscht lebhaft, daß diese sich verwirklichen und er eine befriedigende Stellung finden möge, auch bei der Universität. Die alten Bedenklichkeiten klingen auch hier noch nach: „Ohne Zweifel werden Sie zu Ihren Vorlesungen nicht solche Gegenstände wählen, bei denen Kanzel- und Katheder-Vorträge in Kollision kommen könnten." [16]) Von dieser Zeit

[13]) Br. I 276/77. [14]) Br. I 294. [15]) Br. III 320. [16]) Br. III 324.

ab erhielten die Beziehungen wieder wenigstens äußerlich den alten herzlichen Charakter; hierzu trug sehr viel bei die Beziehung, in welcher Schleiermacher zu andern Gliedern dieser geistlichen Aristokratie stand, insbesondere zu Spalding und den Eichmanns. Spalding war der Schwager von Sack; ihm hatte Sack einst seinen Brief an Schleiermacher gezeigt, und Spalding und Eichmanns waren mit Schleiermachers Verhalten in der Sache ganz einverstanden gewesen, Sacks Kinder hatten seine Predigten immer besucht [17]), und zu ihnen gehörte Karl Heinrich Sack, der Theologe, der später der Schule Schleiermachers im engsten Sinne angehörte.

Durch Friedrich Schlegel war auch Schleiermachers Verkehr mit Hülsen vermittelt worden. Noch während Schlegels Aufenthalt in Berlin kam es zu persönlicher Bekanntschaft. Hülsen und Schleiermacher waren einander innerlich gerade durch die religiöse Tiefe ihrer Weltansicht verwandt. Hülsen, ein Schüler Fichtes, war als Mitarbeiter am Athenäum in Verbindung mit Friedrich Schlegel getreten. Gerade vor Schlegels Abreise nach Jena im Herbst 1799 kam von Hülsen ein Brief an ihn, und Schleiermacher übernahm es, ihn zu beantworten. „Die Sache, wovon die Rede war, gab Veranlassung zur Mitteilung so vieler Ideen aus dem Innersten des Herzens, daß wir uns durch einen Brief hin und her vertrauter geworden sind, als es sonst durch langen Umgang geschehen kann. Dir" — so schreibt er an Charlotte — „brauche ich das nicht weiter zu erklären, Du kennst aus mannigfachen Erfahrungen dieses glückliche und schnelle Berühren des Gemütes." [18]) Damals lebte Hülsen in der Nähe von Berlin auf dem Lande, vor kurzem verheiratet, und hatte in Fichtes Geist die Erziehung einiger Kinder übernommen. Die Frau war ihm bald gestorben. Nun im Dezember 1801 oder Januar 1802, als Friedrich Schlegel bei Schleiermacher wohnte, lernten er und Hülsen sich persönlich kennen. „Es war des Abends und ich wollte auf eine Stunde den älteren Schlegel besuchen und finde unten vor der Haustür einen großen, schwarzen, in einen dunkeln Mantel eingehüllten Mann, der unbeholfener Weise die Klingel nicht finden konnte. Ich klingle, wir gehen zusammen die Treppe hinauf, ohne ein Wort miteinander zu reden. Oben fragt er mich, ob hier Professor Schlegel wohne; ich bejahe es, führe ihn ins Vorzimmer, weise ihn zu Schlegel hinein, gehe aber nicht mit, weil ich noch einen Augenblick seinen Wirt sprechen wollte. Als ich darauf hineinkomme, redet mich Schlegel mit Namen an und fragt mich, ob ich etwa mit Hülsen gekommen wäre. Darauf wir beide zugleich: Wie, das ist Hülsen, wie, das ist Schleiermacher? und fallen einander in die Arme. Nach einer stillen Beschauung von ein paar Minuten waren wir, als ob wir uns schon jahrelang täglich gesehen hätten.

[17]) I 271/72. [18]) Bd. I 242.

Hülsen war nur wenige Tage hier, er hielt mich ganz von sich ab und ich habe ihn nur den ersten Abend eine halbe Stunde auf der Straße ganz allein gehabt; doch ist mir das Sehen von Angesicht sehr viel wert, und ich hoffe, es wird sich machen, daß wir in diesem Jahre noch einmal zusammenkommen. Der Schmerz hat seine Gewalt nun verloren, und die Bewegung, mit der er jetzt von seiner Gattin sprach, wird ewig bleiben, aber sein Leben ist noch zerrissen, er hat noch keinen festen Punkt, keine Bestimmung wieder gewonnen; unser Briefwechsel soll, denke ich, recht lebhaft fortgehn." [19])

Auch mit seinem ältesten Freunde, dem Schweden Gustaf von Brinkmann, war nun Schleiermacher noch eine kurze Zeit vereinigt. Freundschaften aus den Knaben- und ersten Jünglingsjahren umgeben nicht nur alle Zauber der Erinnerung; in diesen Jahren treten unverwehrt die Züge unseres Charakters und unserer Intelligenz hervor und streben sich geltend zu machen; so entsteht eine gegenseitige Kenntnis und Vertraulichkeit, die doch kein späteres Lebensverhältnis so zu gewinnen vermag. In der Brüdergemeinde und in Halle hatten die beiden zusammengelebt, der Sinn für menschliche Individualität, für die Harmonie des Lebens, welche aus der Entfaltung der eigenen Persönlichkeit und dem Sinn für fremde Naturen entspringt, hatte sie von da ab miteinander verbunden. Nach flüchtigen Begegnungen waren sie dann vom Herbst 1796 bis Anfang 1798 in Berlin zusammen gewesen. Durch so manches Kleine, Eitle, Spielende in dem Manne der Gesellschaft und der Salons drang doch der Blick des alten Freundes in den Kern des komplizierten Diplomaten, wie er sich dann in dessen bedeutender politischer Laufbahn so tüchtig offenbart hat. Der Spott Friedrich Schlegels, der in den Menschen große Züge forderte und die kleinen und anmutigen verachtete, machte ihn keinen Augenblick irre. Nun kam Brinkmann von Paris an die Berliner Gesandtschaft zurück, im Januar 1802 traf er in Berlin ein, und sie lebten die kurzen Monate bis zu Schleiermachers Abreise nach Stolp in der alten Innigkeit miteinander. An ihn wandte er sich auch, da er für die Übersiedlung ein paar hundert Taler bedurfte, die er dann zur Ostermesse 1804 aus dem Ertrag seiner schriftstellerischen Arbeit zurückzuzahlen hoffte. Am Tage vor der Abreise spät abends sagte er ihm Lebewohl, und Schleiermacher ahnte nicht, daß auch dieser Freund seiner ersten Jugend ihm nun für lange Zeit in der Ferne verschwinden sollte. Ein flüchtiges Begegnen im Herbst 1804 hat noch stattgefunden; es war aber sehr gestört durch die gesellschaftliche Vielgeschäftigkeit des Freundes, der eben damals stark im Dienst schöner Damen beansprucht war. Brinkmann ging dann als Gesandter nach London und hat seit 1810 als einfluß-

[19]) Br. I 289 ff.

reicher Staatsmann in Schweden an dem europäischen Kampf gegen Napoleon teilgenommen. Schleiermacher hat im Herbst 1833, als er und Brinkmann alt geworden waren, den Jugendfreund noch einmal aufgesucht; es war seine letzte größere Reise. Ein halbes Jahr danach ist er gestorben; Brinkmann hat ihn bis 1847 überlebt. Ein Denkmal der Freundschaft Schleiermachers für ihn ist die Widmung der zweiten Auflage seiner Reden an ihn. Was sie verband, spricht die schöne Stelle aus: laß diese Widmung „Dich an jene Zeit erinnern, wo sich gemeinschaftlich unsere Denkart entwickelte, und wo wir losgespannt durch eigenen Mut aus dem gleichen Joche, freimütig und von jedem Ansehn unbestochen die Wahrheit suchend, jene Harmonie mit der Welt in uns hervorzurufen anfingen, welche unser inneres Gefühl uns weissagend zum Ziele setzte, und welche das Leben nach allen Seiten immer vollkommener ausdrücken soll. Derselbe innere Gesang, Du weißt es, war es auch, der in diesen Reden, wie in manchem andern, was ich öffentlich gesprochen, sich mitteilen wollte." [20])

Neue Fäden knüpften sich eben in dieser letzten Berliner Zeit, die in die Zukunft hinübergingen und zum Gewebe seines kommenden Lebens gehören.

In der ersten Hälfte des Mai 1801 hatte Schleiermacher Henriette Herz und deren jüngere Schwester nach Prenzlau begleitet; dort besuchte diese eine verheiratete Schwester, Schleiermacher aber wünschte da zwei junge Theologen kennenzulernen, zu denen er durch gemeinsame Lebensbeziehungen, mehr aber noch durch seine Schriften ein inneres Verhältnis gewonnen hatte. Der eine von diesen war Ehrenfried von Willich.

Leise tritt das Entscheidende für unser Leben zu uns herein, ohne daß wir es ahnen. So geschah es Schleiermacher damals, als er diesem jungen Theologen begegnete. Willich stammte von der Insel Rügen, war da herangewachsen und in einem großen Kreis von Verwandten und Freunden fest gewurzelt. Das Kraftgefühl, die innere Sicherheit und die eigentümliche Verbindung von scharfem, nüchternem Blick und Enthusiasmus, wie sie an diesen Küsten so häufig ist, gewannen ihm die Menschen schnell. Er lebte in einer sehr freien Lage als Erzieher eines Grafen Schwerin. Die Monologen hatten ihn zu Schleiermacher geführt, und er gehörte zu der Gemeinde von jungen Theologen, die sich um diese Schrift und um die „Reden" bildete. So war ein inneres Verhältnis zwischen beiden schon da, als sie sich jetzt begegneten.

Drei Tage war Schleiermacher in Prenzlau, und sie waren unzertrennlich voneinander. Lag in seiner Natur Zurückhaltung bei ersten Be-

[20]) Th. I 135.

gegnungen, so wurde diese durch das lautere und enthusiastische Gemüt des jungen Mannes sofort besiegt. Der letzte Abend ist recht ein Bild des Freundschaftsenthusiasmus der Zeit und dieser Menschen. Bei der Schwester der Herz waren die Freunde zusammen, bevor Schleiermacher die Nacht mit der Post zurückreiste, da wurde Punsch getrunken und Schillers Lied an die Freude gesungen, während des Gesanges „hatte ich ein sehr inniges stummes Gespräch mit Willich." „Wenn ich" — schrieb Henriette Herz — „nicht ins Chor mit einstimmte, so war es die Unmöglichkeit, einen Ton von mir zu geben, denn die Bewegung des Gemüts erstickte Worte und Töne; gern aber hätte ich euer beider Hände an mein Herz gedrückt." Nun begleitete die ganze muntere Gesellschaft den Freund zur Post; Henr. Herz blieb zurück. „Mir war es lieb, daß ich allein blieb, ich dachte Ihnen nach und ward nicht gestört. Mir war wohler zumute als seit langer Zeit; mit wahrer Andacht fühlte ich alles, was gut und schön ist, mit Andacht und tiefer, reicher Rührung. Alles kam zurück, Willich setzte sich neben mich, ihm war ebenso, und still und heilig feierten wir Ihr Andenken. Er sagte mir leise, er sei lange nicht so religiös gewesen, als in diesen Momenten: ich freute mich des Einklangs und schwieg." [21])

Ein vertrauter Briefwechsel begann. Immer hat es Schleiermacher verstanden, sich der Jugend gleichzustellen. Willich hatte ihm zuerst den Willen zur Freundschaft entgegengebracht; nun aber öffnete Schleiermacher sich ihm auch rückhaltlos in seinen Briefen. „Sie können mein Freund werden, wie es lange keiner war." In keinem seiner freundschaftlichen Verhältnisse fand bis dahin die Sehnsucht nach einer ganz rückhaltlos offenen Freundschaft Genüge. Unter diesen waren die zu Friedrich Schlegel und zu Wedeke die nächsten gewesen. Wie stark empfand er eben jetzt, was ihn von Friedrich trennte! Auch die Freundschaft, die ihn seit den Schlobittener Tagen mit dem Prediger Wedeke in Hermsdorf verband, schien ihm nun durch Mißverständnisse verdunkelt. Wieder war hier einem befreundeten Geistlichen, wie ehemals Sack, Schleiermachers Freundschaft mit dem Verfasser der Luzinde Gegenstand des Anstoßes. Wedeke hatte über diese an Schleiermacher einen „großen Brief" geschrieben; darauf hatte ihm dieser seine Luzinden-Briefe geschickt, und da keine Antwort erfolgte, ahnte er „Mißverständnisse, die vielleicht um so schwerer zu heben sein werden, je zarter sie bei ihm gewiß sind. Ich denke jetzt mit Schmerzen an ihn" [22]). Und so versuchen lange Briefe an Willich diesem seine Verhältnisse, seine Denkweise ganz aufzuschließen. Er sendet ihm die Luzinden-Briefe, vertraut ihm an, daß, was unter dem Namen von Eleonore gesagt wird, genau ihre

[21]) Br. I 273 f. [22]) Br. I 276.

Gedanken, großenteils ihre Worte seien. Über die Monologen schreibt ihm Willich; Schleiermacher antwortet: „Du bist das Schönste, was sie mir eingetragen haben, und von Dir weiß ich am gewissesten und sehe es aus Deinem Brief aufs neue, daß Du das Innerste darin klar wie es ist aufgefaßt hast.“ Besonders wünscht er aber über den Eindruck seiner Predigten auf Willich etwas von diesem zu vernehmen, freut sich, daß Willich ihre erbauliche Wirkung bezeugt, weist ihn aber auch auf das Rednerische in ihnen hin. Und wenn Willich fürchtet, nach der wissenschaftlichen Seite ihm auf die Dauer nicht genügen zu können, antwortet er so ganz in seinem eigenen Charakter: „Die Wissenschaft hat mich ja nicht zu Dir gezogen und so ist es auch nicht ihr Geschäft, mich bei Dir festzuhalten.“ [23]) Aber es ist ein großes Bedürfnis seines Herzens, auch darin verstanden und geliebt zu werden, wie seine wissenschaftliche Art mit seinem Charakter zusammenhängt. Es liegt in der Natur ihres Verhältnisses, daß Schleiermacher sich in ihm aufschließt und Willich in Verständnis und Liebe in ihn einzudringen sucht; zugleich sucht er doch auch den werdenden Charakter des jungen Freundes sich klarzumachen und ihn zu gestalten.

Ja recht wie in den Hallenser Zeiten schickt er sich förmlich an, langsam und von allen Seiten sich der Natur des Freundes zu bemächtigen. Auch hier leitet ihn der Grundzug seines intellektuellen Wesens: die „Maxime, daß alles Einzelne nur ein Teil ist“. So geht er denn „bei wirklichen und wahren Menschen immer von der Voraussetzung aus, daß, was in ihnen ist, auch zu ihrer Natur gehört. Auch ihre sogenannten Fehler erweisen sich da oft als vom Ganzen bedingt, und er kann dann gegen diese Fehler indifferent, ja zärtlich erscheinen. Wie er aber so vom Ganzen ausgeht, kann er nur langsam, allmählich von den verschiedensten Lebensäußerungen aus sich einer vollendeten Anschauung nähern: er muß abwarten, bis sie eintritt, und so verspricht er nun auch dem angesichts so gründlicher Operationen von Menschenkenntnis besorgten Freunde gegenüber zu verfahren. Wiederum pries er Willich glücklich, daß er in Rügen festgewachsen war von der Geburt und den Kindertagen her, während ihn selbst das Leben früh heimatlos gemacht und von Ort zu Ort umhergeworfen hatte. Er beneidet ihn um die goldene Freiheit, deren Widerschein aus seinem ganzen Wesen ihm selber, der sie lange nicht einmal gekannt, innig wohlgetan hat.

Nun wurde ihm auch der Wunsch erfüllt, Willich mit seinem Zögling, dem jungen Grafen Schwerin, bei sich zu haben. Sie kamen am 3. Februar an, es war also bald, nachdem Schlegel ihn verlassen hatte. Schleiermacher genoß recht den Kontrast dieser beiden Freundschaftsverhältnisse; gehörte

[23]) Br. I 280, 287.

ihm doch dies Verständnis der ganzen Mannigfaltigkeit der moralischen Welt zu den höchsten Reizen der Existenz. Nun konnte er über das, worüber er Schlegel gegenüber schweigen mußte, sich offen mitteilen; worin er von Schlegel lernte, darüber konnte er Willich belehren; so unruhig und immer unterwegs Schlegel gewesen war, so still und innig lebten nun die beiden neuen Freunde miteinander. „Des Vormittags arbeitet jeder für sich etwas oder wir lesen interessante Sachen zusammen, und da wir beide Thee frühstücken, so gibt das ein schönes Plauderstündchen bei der Spiritusflamme, gewöhnlich bis nach 9 Uhr. Essen wir des Mittags zu Hause, so sind wir des Abends bei Herz, oder es geschieht umgekehrt. Auch dort wird interessant gesprochen oder gelesen; so haben wir in zwei Abenden den herrlichen Roman gelesen, der das letzte unvollendete Werk des seligen Hardenberg ist, oder es sind auch einige Menschen da, die so für uns die liebsten in der Berliner Welt sind. Zu Hause lesen wir gewöhnlich, was ihm aus Schlegels Schriften das Liebste ist, oder ich teile ihm meine aufgeschriebenen Gedanken mit, oder Briefe von Hülsen, von Wedeke." [24])

Eine andere Freundschaft, die in sein künftiges Leben tief eingreifen sollte, wurde gleichfalls in dieser Zeit geschlossen. Georg Andreas Reimer war acht Jahre jünger als Schleiermacher; er war in Greifswald geboren, der Sohn eines Schiffers und Handelsmannes. Der wageluſtige Sinn des Vaters verband sich in ihm mit der Frömmigkeit der Mutter. 1800 hatte er die Realschulbuchhandlung in Berlin in Erbpacht übernommen; später ging sie in sein Eigentum über. 1801 hatte er die Predigten Schleiermachers verlegt. Durch dessen Vermittlung war er auch zu Friedrich Schlegel in geschäftliche Beziehungen getreten. Schleiermacher und er kamen sich nun auch persönlich näher. Schleiermacher liebte seinen schönen, reinen Sinn; „ein edles, glückliches Familienleben, große Energie und Verläßlichkeit in den Geschäften, fester Sinn für Heimat und Vaterland, eine große Vielseitigkeit der geistigen Interessen, dies alles vereint machte den gesundesten, erfreulichsten Eindruck". Bei Schleiermachers bevorstehendem Abschied empfanden sie nun beide, was sie einander geworden waren. Ein Bedürfnis entstand, es auszusprechen; als der Aufenthalt bei der Schwester sich ausdehnte, war das erste, was Schleiermacher einfiel, daß er dann, nach Berlin nur für kurze Zeit zurückkommend, Reimer vorderhand nicht mehr sehen werde. „Auch Schlegel und seine Frau finde ich wahrscheinlich nicht mehr; indes sehe ich das nur aus dem Gesichtspunkt an, daß es mir ein Abschiednehmen erspart." [25]) Dicht vor der Abreise am 26. Mai sahen sie sich nun doch noch. „Gestern machte sich ein Moment,

[24]) Br. I 280 f., 291. [25]) Br. I 294.

ähnlich dem mit Willich in der schnellen Wirkung, aber ohne alle äußere Vermittlung, indem wir gleichsam Besitz voneinander genommen haben, zu inniger, herzlicher Freundschaft. Ich sprach mit ihm über meine Freude an seiner Frau, mit großer Offenheit zeigte er mir recht kindlich fromme liebevolle Briefe von ihr, worin ich ihr ganzes Leben und Verhältnis zueinander recht lebendig anschauen konnte. Ich drückte ihm die Hand, und nach einer kleinen Pause sagte ich ihm: „Wenn mein Leben erst klar und vollständig dasteht, sollst Du es auch so rein anschauen." Er schloß mich in seine Arme mit den Worten: „Nichts Fremdes sei mehr zwischen uns." So war es und so wird es nun auch bleiben. Wir sprachen hernach noch viel darüber, wie die Freundschaft sich macht, und wie man den rechten Moment erwarten muß." [26]) So ward ein Freundschaftsverhältnis geschlossen, das bis zu Schleiermachers Tode gedauert hat und für seine literarischen Bestrebungen Bedingungen bot, wie seine Natur sie bedurfte. So die Veröffentlichung seiner Werke auf ein freundschaftliches Verhältnis zu gründen, entsprach ganz seiner Neigung.

Langsam, stetig sieht man nun fast von Woche zu Woche diese Freundschaft wachsen. Auf Schleiermachers nächsten Lebensbedürfnissen selbst war sie gegründet; wie man sich auf das, was in der Wohnung steht und liegt, verläßt, es täglich gebraucht, es immer an seiner Stelle findet, so häuslich sicher formierte sich dieses Verhältnis. Reimer war gleichsam der Repräsentant Schleiermachers für seine Lebensbeziehungen in Berlin, sein Berichterstatter, der ihn auf dem Laufenden erhielt und ihm die wichtigere neuere Literatur verständnisvoll übermittelte.

Zwei Lebensverhältnisse vor allem sollten diese Freundschaft vertiefen. Reimer hat aus eigenem, vornehmem Antrieb den Versuch gemacht, Eleonoren bei Henriette Herz zu begegnen; er empfand, daß er und seine Frau die richtigen Personen sein würden, der edlen Frau einen äußeren Rückhalt zu bieten. Zunächst machte sich so seine Bekanntschaft mit Henriette Herz; Schleiermacher freute sich darüber: „Es ist lange mein Wunsch gewesen, daß Du und die Herz sich sollten näher kennenlernen, denn es ist das Schönste im Leben, die Freunde auch untereinander zu verbinden." [27]) Dies war im Januar 1803. Daß Herz eben damals starb, hatte natürlich zunächst zur Folge, daß Henriette in der eigenen Verwirrung der Lage Eleonoren weniger hilfreich sein konnte. So wandte sich Schleiermacher an Reimer: „Laß Dir noch einmal Eleonore empfohlen sein; sie ist nun noch mehr verlassen." [28]) Schon vom 20. April 1803 ist dann freilich der erschütternde Brief, worin er dem Freunde mitteilt, daß ihm Eleonore

[26]) Br. I 298. [27]) Br. III 332. [28]) III 335.

nun verloren war. Um so lebhafter ward in beiden das Verlangen, einander wiederzusehen; sie planten bald, im nächsten Jahre 1804 in Rügen zusammen zu sein „bis auf die arme Eleonore“ [29]); zeitweise beabsichtigt Reimer, ihn noch 1803 in Stolp aufzusuchen; Schleiermacher antwortet: „Du glaubst nicht, wie mir zumute war bei der Vorstellung, daß ich vielleicht noch eine Freude haben könnte und eine solche in diesem schrecklichen Jahre. Ich füge kein Wort von Bitten hinzu; ich weiß gewiß, Du wirst das Mögliche tun, und die Wohltat, die Du mir dadurch erzeigst, wird groß sein.“ Inzwischen hatten auch Frau Reimer und Henriette Herz einander kennengelernt, an eben dem Tage, wo die Berliner Freunde über Schleiermachers verlorenes Glück trauerten [30]).

So nahm Reimer an Schleiermachers Leid treuesten Anteil. Zugleich aber wurde Schleiermachers höchster literarischer Wunsch, die Herausgabe der Übersetzung Platos, durch Reimer zur Wirklichkeit. Wie Schleiermacher in den furchtbarsten Lebenszuständen, körperlich tief leidend, die Kritik der Sittenlehre trotz starker Verzögerungen und großer Änderungen bis September 1803 zu Ende brachte, das hatte Reimer ein außerordentliches Zutrauen zu der Verläßlichkeit des Freundes gegeben. Die Verabredung mit Frommann, mit dem Schlegel und Schleiermacher zunächst über den Plato verhandelt hatten, mußte gelöst werden; Schleiermacher hat, als er allein nun mit Reimer nach dem Ausscheiden Schlegels aus der ganzen Unternehmung den Plan des Ganzen besprach, kein bestimmtes Honorar gefordert. Er gab nur an, daß Unger für die Reden 5 Taler, Bohn für die Luzindenbriefe einen Friedrichdor gegeben habe, Spener für die Monologen nichts. Schleiermacher hielt sich nur verpflichtet, zu widersprechen, wenn Reimer ein höheres Honorar ansetzen sollte, als dem voraussichtlichen Ertrag des Unternehmens entsprach. [31]) Als Frommann endlich diejenigen Manuskripte, die bereits in seinen Händen waren, zurückgegeben und Schleiermacher nun freie Hand hatte, sandte er Reimer rasch die ersten Stücke des Werkes zu, und von dieser Zeit ab verbanden sich in naturgemäßer Weise Manuskriptsendungen und Verlegerkorrespondenz mit Briefen über persönlichste Angelegenheiten: eine jener schönen Beziehungen zwischen Schriftsteller und Verleger in Deutschland, die beiden, wenn auch zuweilen zu ungleichen Teilen, zugute gekommen ist.

Am 26. Mai 1802 abends hatte Schleiermacher von Reimer Abschied genommen, tags darauf, am Himmelfahrtstage, den 27. Mai, hielt er in der Charité seine Abschiedspredigt. Der Minister, einige Geistliche und eine Anzahl Kandidaten waren in der Kirche gegenwärtig. Nach der Kirche

[29]) Br. III 348. [30]) Br. I 364. [31]) Br. III 351

ging Schleiermacher zu Fuß zu Spaldings nach Lichterfelde; es war eine starke Meile; dort hatten diese ein schönes Landgut. Eichmanns fand er schon dort; nach einem heiteren Abend nahm er von Spalding einen kurzen Abschied ohne Worte: „Herzlicher Liebe sind wir gegenseitig versichert und sie hoffen, mehr als ich, mich in wenigen Jahren hier als Hofprediger zu sehen." Nun nahm er auch von Heindorf, dem treuen Genossen der Platoni-Untersuchungen, Abschied. Er hatte sich dann für den späten Abend bei Brinkmann angekündigt und war noch bis Mitternacht bei ihm. Sonntag den 30. früh reiste er nach seinem neuen Bestimmungsorte Stolp.[32])

Zweites Kapitel.

Stolp.

Eine stille Mittelstadt Pommerns in der Nähe der Ostseeküste. An dieser bildet das Flüßchen Stolpe den kleinen Hafen Stolpmünde, an dem damals nicht 100 Häuser lagen, bewohnt von ein paar Schiffern, Seeleuten und Handwerkern. Ein Wanderer, der von dieser versandeten Stelle der Ostseeküste, zu seiner Seite den gekrümmten Lauf des Flüßchens, etwa drei Stunden südwärts ging, traf, in ein fruchtbares Wiesental eingebettet, das Städtchen Stolp. Die Verbindung mit der See hatte den Ort einst zu einem belebten Handelsplatz gemacht; er hatte zur deutschen Hansa gehört; nun war er wie so mancher andere Platz an der Küste heruntergegangen, hatte nicht über viertausend Einwohner. Noch umgaben ihn in einem unregelmäßigen Dreieck Stadtmauern, Festungsgräben und Tore und erinnerten an die Zeiten, wo hier der Bürger sich gegen die umherstreifenden Polen zu wehren hatte, an die Tage der Hansa, an eine von Handelsgeist und kriegerischer Tüchtigkeit erfüllte Bürgerschaft.

Die gedrückte, mühsame Geschichte des Städtchens, zusammengewoben aus fürstlichem Herrentum, Kämpfen von Katholiken, Lutheranern und Reformierten, kann besser als jede allgemeine Betrachtung einleiten in das Verständnis der Lage, die der neue reformierte Hofprediger hier für seine Amtstätigkeit vorfand, in die Stimmungen und Erfahrungen, aus welchen hier ihm zuerst das Bewußtsein von der unerträglichen Lage der protestantischen Kirche erwuchs und die Forderung ihrer Reform und einer kirchlichen Union in seiner ersten kirchenpolitischen Schrift.

[32]) Br. I 299, IV 78.

Aus einer alten slawischen Ansiedlung auf dem rechten, östlichen Ufer des Flüßchens war dort ein Dorf entstanden, ihr gegenüber hatte sich dann auf der westlichen Seite die deutsche Stadt Stolp entwickelt. Zwischen den Polen, den Brandenburger Markgrafen und Pommernherzögen und dem Deutschen Orden war sie hin- und hergeworfen worden, bis sie dann den Pommern dauernd zufiel, und überall hatte der Stolper Bürger zahlen müssen; am schlimmsten von allen aber waren seine Pommernherzöge mit ihm umgegangen.

Zu den fürstlichen Erpressungen trat der kirchliche Streit. 1525 erschien da aus Königsberg der sehr ungestüme Theologe Johannes Amandus. Er schlug den Priestern der Stadt eine öffentliche Disputation unter ganz eigenen Bedingungen vor. Auf dem Markt möge man einen Scheiterhaufen errichten: auf diesem sollte der Unterliegende sogleich verbrannt werden. Es ist begreiflich, daß keiner von den geistlichen Herren unter solchen Bedingungen Lust verspürte, ihren sonst sehr regsamen polemischen Eifer zu betätigen. Nun wandte sich die aufgeregte lutherische Partei gegen das mächtige Dominikanerkloster, auf dessen Boden dann später Schleiermacher gewohnt und gepredigt hat; die Klostergebäude wurden geschleift, von der Kirche blieben nur die Mauern stehen, und mancher Mönch erstickte im Klosterkeller oder ertrank im nahen Flusse. Im Herbst erschien dann der Pommernherzog Georg in der Stadt; er erkannte die vollzogene Reformation an, und hat nach löblicher Gewohnheit dieser neuen lutherischen Fürsten auch das, was frommer Glaube als Klosterbesitz zu religiösem Gebrauch zusammengebracht hatte, in brutalem Rechtsbruch an sich gerissen. Damals wurde das Dominikanerkloster samt seinem Besitz landesherrliches Eigentum. Im Streit hierüber ist der alte Wohlstand der Stadt verfallen. Der habgierige Adel ringsherum, der Dreißigjährige Krieg und die Pest taten das Übrige. Die pommerschen Herzöge starben aus, das Land fiel im Dreißigjährigen Kriege zum großen Teil an die Brandenburger. Auch Stolp gehörte zu dem vom Großen Kurfürsten erworbenen Gebiet, wenn auch unter brandenburgischer Hoheit die letzten vom pommerschen Stamm in Schloß und Amt auf dem Altenteil sitzen blieben. So kamen ruhigere Zeiten und eine fürsorgende Regierung. Und wie seit dem Übertritt von Johann Sigismund das kurfürstlich brandenburgische Haus in die große Weltkombination der überall in Europa seit dem großen niederländischen Oranier für die Aufrechterhaltung des Protestantismus kämpfenden Kirchen reformierter Herkunft eingetreten war, so war auch der Große Kurfürst in seinem Lande kein unparteiischer Zuschauer bei der Zwietracht der beiden Konfessionen. Mit dem Wagemut großer Menschen hatte er im Entscheidungskampfe zwischen seinen reformierten niederländischen Glaubens-

genossen und der Monarchie Ludwigs XIV. an der Seite der Protestanten Stellung genommen. Wie hätte er nicht in seinem Lande dem reformierten Bekenntnis, dieser Konfession der aktiven Glaubensenergie, fortschreitende Ausbreitung wünschen sollen? Schon von Johann Sigismund muß man zugestehen, daß bei seinem Übertritt eine tiefgegründete Überzeugung wirksam war; er gedachte sein Land vorwärts zu reinerer Geltung des göttlichen Wortes zu führen. So waren auch in seinen Nachfolgern fortschreitender religiöser Geist und eine tiefe Anhänglichkeit an ihre reformierten Glaubensgenossen höchst lebendig. Vertriebene Reformierte versammelten sich von überall her im brandenburgischen Staate, zumal in Berlin. Zudem wählte der Große Kurfürst gern Reformierte zu seinen Beratern.

So bildete sich nun auch in Stolp um das kurfürstliche Amt eine kleine reformierte Gemeinde. Zu den Familien, die zu dem kurfürstlichen Schloß in amtlichem Verhältnis standen, traten andere aus der Stadt hinzu. Vergebens donnerte in der Marienkirche 1661 Josua Schwartz gegen diese Ketzer. Überall im brandenburgischen Lande hat zu den Zeiten des Großen Kurfürsten die lutherische Landeskirche den Reformierten anklagend, zankend und grollend die Luft zum Leben bestritten; aber der Herrscher hielt überall seine Hand schützend über seine Konfession, die auf den Schafotten der Spanier, in den Kämpfen der Niederlande, in der französischen Mordnacht und auf so viel Schlachtfeldern Europas für den Protestantismus gelitten hatte. Auch in Stolp erhielt sich die kleine Gemeinde. Sie ließ seit 1672 viermal jährlich aus Charbrow den reformierten Prediger kommen. Der Gottesdienst wurde in einem Zimmer gehalten. Es wurde wohl einmal während der Feier durch ein Fenster geschossen. Als endlich nach dem Tode des Herzogs von Croy Schloß und Amt des Mönchs- und Mühlenhofs den Brandenburgern anheimfielen, haben 1686 noch von dem alten Kurfürsten die Reformierten das Recht erlangt, mit den Lutherischen in der Schloßkirche zu alternieren. Zu dem Vormittagsgottesdienste sollte jedesmal diejenige Konfession, in welcher Abendmahl verteilt wurde, die Kirche erhalten; nur daß an den ersten hohen Festtagen sie stets den Reformierten vorbehalten blieb. Aber mehr noch als in andern Provinzen konnte hier in Pommern nur ein sehr künstliches System den Dienst an diesen kleinen Gemeinden aufrecht erhalten, die wie in der Diaspora lebten und täglich in Gefahr waren, von der lutherischen Kirche aufgesogen zu werden. So fiel dem Hofprediger in Stolp die Versorgung von mehreren solchen kleinen Enklaven innerhalb des lutherischen Besitzstandes zu.

Dies waren die geschichtlichen Verhältnisse, die das Leben und Treiben in der kleinen Stadt, die Existenz und den Bestand ihrer reformierten Gemeinde inmitten einer lutherischen Bevölkerung und die Amtstätigkeit ihres

Predigers bestimmt hatten. Ihre historischen Reste umgaben Schleiermacher überall, als er den Boden von Stolp betrat. Der Ort war voll von Erinnerungen an die kirchliche Herrschaft der Fürsten, an den Streit der Konfessionen und an die furchtbare historische Willkürlichkeit in der Abgrenzung der Bekenntnisse.

Drüben in der Altstadt, der ältesten, einst slawischen Ansiedlung, waren dorfartig die Häuser in Gärten und Felder zerstreut. Hüben aber war die deutsche Stadt zwischen den Mauern zusammengedrängt, in krummen Gassen, mitten auf dem Markte das alte Rathaus mit seinem Turm, nahe dabei die ehrwürdige Marienkirche, in der Blütezeit der Stadt erbaut in gotischem Stil, zumal durch ihren mächtigen, 184 Fuß hohen Turm den ganzen Ort beherrschend. Sie war die Hauptkirche der Lutheraner; an ihr wirkten drei Geistliche, und ihr Hauptpastor war zugleich der Präpositus der größten pommerschen Synode, die 35 Prediger umfaßte. Südlich aber von diesem Mittelpunkte der Stadt lag nun der stille Mönchs- und Mühlenhof, auf dem Schleiermachers Pfarrhaus und seine Kirche standen. Es war ein breites, mit alten, historisch bedeutsamen Gebäuden besetztes Feld, nach Norden grenzte die Mönchsstraße es ab, im Westen und Süden umzog es die Stadtmauer, und nach Osten begrenzte es das Flüßchen. Sein Name erinnerte noch daran, wie hier eines Landes Fürst und Kirche sich nebeneinander angesiedelt hatten. Hier hatte 1278 ein ostpommerscher Herzog das Dominikanerkloster gestiftet. Dann aber gegenüber auf dem Mühlenhof, der von dem herzoglichen Mühlenbetrieb den Namen führte, im Süden des Platzes, neben dem Flusse, hatte der zehnte Bogislav das herzogliche Schloß erbaut. Es stand noch zu Schleiermachers Zeiten. Aber längst war das Geräusch der Hofhaltung verstummt; die Prunksäle des Schlosses mit seinen hochgewölbten Fensterhallen waren zunächst in ein Kornmagazin umgewandelt worden, Marstall, Küche und die andern Baulichkeiten einer stattlichen Hofhaltung waren zu Wirtschafts- und Wohnräumen von Beamten geworden. So hat Schleiermacher den alten Bau in seiner nächsten Nachbarschaft vor Augen gehabt.

Noch schärfer war der Besen der Zeit über das Dominikanerkloster hingefahren. Der Streit zwischen Lutheranern und Mönchen, pommerschen Herzögen und Magistrat hatte das Kloster völlig weggefegt. Des ganzen Mönchshofs samt der Klosterkirche bemächtigten sich die Herzöge. In Schleiermachers Tagen vermochte man nicht einmal den Standort des Klosters zu bestimmen. Nur seine Kirche hatte Widerstand geleistet und war später von neuem zu Gottesdienst hergerichtet worden. In ihr hat Schleiermacher gepredigt. Die Restauration der Kirche auf dem inzwischen von den Herzögen in Besitz genommenen Mönchshof hatte stattgefunden,

als 1600 die Herzogin Erdmuthe ihren Witwensitz im Schloß zu Stolp nahm. Sie gab ihrem Hofprediger auf dem alten Schloß Wohnung, und ihre Beamten, ihr Gesinde und was sonst mit dem herzoglichen Amt des Mönchs- und Mühlenhofs in Verbindung stand, bildeten seine Gemeinde. Später hat da auf Schloß und Amt Stolp die Schwester des letzten einheimischen Pommernherzogs, Witwe des Herzogs Ernst Bogislaw von Croy und ihr Sohn gesessen, der als eifriger Anhänger des Protestantismus sein Vatererbe verloren hatte und dem der Große Kurfürst Schloß und Amt Stolp verlieh.

Von dem allen trug die Schloßkirche noch zu Schleiermachers Zeiten die Spuren. Der sehr lange, schmale und hohe gotische Bau rief die alten Klosterzeiten ins Gedächtnis, in denen er entstanden war. Seine kahlen Wände und der heruntergebrannte Turm erinnerten an die Stürme der kirchlichen Revolution. Mit grotesker Aufdringlichkeit machten sich im Innern die prunkhaften Monumente der letzten aus der pommerschen Herzogsfamilie im Rokokostil geltend, rechts am Altar das Denkmal des Herzogs Ernst Bogislaw, links an der Wand hinter der Kanzel das der Herzogin Anna, Zeugnisse der prahlerischen Machtstellung der protestantischen Fürsten in der ihnen unterworfenen Kirche. Ein malerischer Anblick war doch dies Ganze, der weite Platz, die alten Stadtmauern, jenseits deren der Schloßgarten lag, die heruntergekommenen Schloßgebäude, die Mühle an dem Flüßchen und dicht bei der Kirche das Pfarrhaus und die alte Kantorei.

Wie das Leben viele finstere Erinnerungen in die Seele eines hartarbeitenden Mannes und in die Furchen seines Antlitzes geschrieben hat, so ist dies alte Europa von furchtbaren Erinnerungen durchzogen, und unter den malerischen Ruinen, die es bedecken, liegen überall harte, grausame und schmerzliche Geschichten. An solcher Stätte voll Erinnerungen richtete sich nun Schleiermacher im Juni 1802 ein. Das Pfarrhaus, in das er einzog, war in der Mitte der vierziger Jahre des 18. Jahrhunderts aufgebaut worden, in Fachwerk, mit etwa sechs Zimmern, feucht und niedrig. Bald machte sich ihm bemerkbar, wie ungesund das Haus war, und schon im Herbst erregte es ihm Bedenken, wie er in diesem abscheulichen Klima und dem sehr ungesunden Hause den Winter durchmachen werde. Zunächst teilte er das Haus mit der Witwe seines Vorgängers; er bewohnte das obere Stockwerk; erst im August räumte die Hofpredigerin das Haus ganz. Nun zog er in das untere Stockwerk. Die Bücher wurden mit Hilfe der alten Hausehre ausgepackt; die Treppe war aber so eng, daß das Repositorium sich hartnäckig widersetzte, die letzte Hälfte derselben herabzusteigen und auf halbem Wege übernachten mußte [1]). In einem Gartenhäuschen, angelehnt an die

[1]) Br. I 322 ff.

alte Stadtmauer, das sein Vorgänger Krüger hatte errichten lassen, muß Schleiermacher sich gern aufgehalten haben; wenigstens lebte es unter dem Namen Schleiermacherhäuschen noch lange im Munde der Gemeinde fort. Und um ihn die alten Mauern der Stadt, der stille Mönchshof und die Kirche, in der er predigte: die Melancholie, die solche verlassene Orte und geschichtliche Erinnerungsstätten umgibt, mischte sich in seine Stimmungen während dieser Stolper Zeit, und bald sollte sie mit seinem Schicksal in Übereinstimmung sein.

Seine amtliche Stellung nahm vom ersten Tage ab seine Zeit nicht so wenig in Anspruch, wie man nach der Zahl der Reformierten in Stolp hätte erwarten können. Die Gemeinde hatte 1784 aus fünfzig Familien bestanden; sie war also auch 1804 nur klein. Das Presbyterium hatte auf raschen Eintritt des neuen Geistlichen gedrungen; müßten die Konfirmanden den noch länger entbehren, so würden die Eltern zumal in den gemischten Ehen ihre Kinder zur lutherischen Gemeinde übergehen lassen [2]).

In einem solchen beständigen ungleichen Kampf um ihre Existenz standen diese kleinen reformierten Gemeinden. Aus diesen Erfahrungen heraus sehen die „Gutachten" Schleiermachers den weiteren Niedergang dieser Gemeinden voraus: „Die Ursachen, die solchen bewirken müssen, sind in voller Tätigkeit. Die gemischten Ehen und die dabei gewöhnlichen Maßregeln müssen im ganzen immer zum Nachteil des ohnedies kleineren Teils ausschlagen. Eine ganz reformierte Gemeinde verwandelt sich in der nächsten Generation in zwei halb reformierte, und aus diesen werden darauf zwei oder drei ganz lutherische und eine halb reformierte." In wenig Dezennien werden die Deutsch-Reformierten eben solche mikroskopische Miniaturgemeinden sein, wie es die Französisch-Reformierten schon sind [3]). Aber um so zäher hingen diese dem Aussterben entgegengehenden Nachkommen der aktivsten und männlichsten aller Kirchen, die die Welt gesehen, an ihrem Bekenntnis und Gottesdienst, und das Kirchendirektorium in Berlin, ja der König selbst, der ihre kleinen Angelegenheiten nie aus dem Auge verlor, unterstützten sie darin. So ist auch damals für Stolp die Übersiedlung des neuen Predigers beschleunigt worden. Von dem Stettiner Inspektorat aus bezeichnete man es dem Presbyterium „als ein besonderes Zeichen der Huld des Direktoriums gegen die stolpische Gemeinde, daß es einen so talentvollen Mann und vorzüglichen Kanzelredner zum Nachfolger des Hofpredigers Krüger erwählt hat".

Es war ein weiterer Übelstand dieser Diaspora, daß der Inspektor des kirchlichen Kreises, dem der neue Prediger angehörte, fern in Stettin saß.

---

[2]) Br. I 293. [3]) Gutachten S. 32/33, Th. V S. 64/65.

So hatte der hohen Kosten einer feierlichen Einführung wegen Schleiermacher schon von Berlin aus vorgeschlagen, von einer solchen abzusehen. Er stellte sich nun selbst der Gemeinde in seiner Antrittspredigt als ihr neuer Lehrer vor. Er studierte sich in das Kirchenarchiv ein, machte innerhalb der kleinen Gemeinde die erforderlichen Besuche; am meisten wohl fühlte er sich in dem Hause seines ersten Kirchenvorstehers, eines reichen Kaufmanns. Als die Freundin seine Trägheit im Visitenmachen tadelte, verteidigte er sich doch mit einem Grundzug seiner Natur, vermöge dessen er zeitlebens sich still alle Lebensbeziehungen ferngehalten hat, die nicht dem inneren Bedürfnis seiner Individualität genugtaten. Wie im lebendigsten Verkehr der Großstadt früher und dann wieder später doch zwischen ihm und dem ganzen Haufen von Menschen, denen er nicht wirklich etwas zu sagen hatte, wie eine Einöde lag, so hat er auch nun in Stolp lieber in tiefster Einsamkeit gelebt, als sich einer fremdartigen Umgebung anzupassen. „Ich kann", so schrieb er, „nicht gelten lassen, daß Sie mein ruhiges Suchen und Findenlassen mit zur Trägheit rechnen. Nein, liebe Freundin, entweder verstehen wir uns hier nicht oder Sie denken sich das anders als es ist. Dabei verhalte ich mich nicht passiv. Ich sehe mich wohl um und suche, wo jemand ist, der mich verstehen möchte. Das Suchen und Finden muß gegenseitig sein, aber es muß nur durch die natürliche Anziehungskraft verwandter Gemüter zustande kommen. Je mehr Absichtliches dabei ist, je mehr man fördern will, desto mehr ist man in Gefahr zu verderben. Jeder Mensch verrät sich von selbst genug für den, der fähig ist, ihn zu verstehen und der Augen und Ohren offen hat, und so nähert man sich von selbst und im rechten Maße und auf eine Art, in welcher allein reine Wahrheit ist und an reine Wahrheit geglaubt werden muß. Alles Absichtliche ist dem Mißverständnis und dem Mißtrauen ausgesetzt. Keine Verzögerung, die aus der Anhänglichkeit an diesen Grundsatz (der mein eigentlicher positiver Charakter ist und nicht mein negativer oder meine Trägheit) entsteht, hat mich jemals gereut und wird mich reuen, und versäume ich irgend etwas darüber ganz, so tröste ich mich damit, daß es mir nicht beschieden war. Denn, was ein Mensch nicht ohne Verletzung seiner eigentümlichen Sittlichkeit erlangen kann, das ist ihm nicht beschieden, ebenso wie das, was ihm physisch unmöglich ist." [4])

In die Einsamkeit, die sich so um ihn verbreitete, brachte sein Beruf Unruhe genug, aber nicht die Befriedigung, die er ihm in Berlin gewährt hatte. Seine Äußerungen zeigen ihn auch jetzt von der Bedeutung des Berufs, zu predigen, ganz erfüllt. „Das Predigen", schreibt er im Herbst des ersten Jahres in Stolp „ist jetzt das einzige Mittel von persönlicher

[4]) Br. I 302.

Wirkung auf den gemeinschaftlichen Sinn der Menschen in Masse. Es ist freilich der Realität nach nur ein kleines; denn es wird wenig gewirkt; aber wenn einer wirkt, der die Sache nimmt und behandelt, wie sie sein soll und nicht, wie sie ist, und man sich dann nur zwei oder drei denken kann, die wirklich hören, so muß es doch eine schöne Wirkung machen." [5]) Und ein halbes Jahr danach an Willich, als dieser in das Predigtamt eintrat: „Es sind nun neun Jahre, als ich auch an einem Charfreitag meine erste Amtsführung antrat; mir ist seitdem dieser Beruf immer lieber geworden, auch in seiner unscheinbaren Gestalt und seinem nachteiligen Verhältnis zum Geiste dieser Zeit, und ich glaube, wenn ich ihn aufgeben müßte, würde ich noch tiefer trauern um alles, was ich jetzt verloren habe." [6]) Aber keine Äußerung der Befriedigung über seine Predigtwirksamkeit in Stolp vernehmen wir in diesen Jahren von ihm. Die Gemeinde war zu klein, und der Prediger, der später die ganze geistige Aristokratie Berlins um sich sammelte, war wohl zu vornehm in der Art seiner Wirkungen, als daß er in dieser Landstadt am Platze gewesen wäre. Auch das erregte ihm ein Gefühl, im Exil zu sein.

Am 16. Juni begann er seinen Konfirmandenunterricht. Immer ist dies ihm ein besonders lieber Teil seines amtlichen Wirkens gewesen. Er hat sich, obwohl er an den landesüblichen Katechismus gebunden ist, einen eigenen Plan gemacht; zuweilen muß er doch einlenken, weil er merkt, daß er auf einem den Kleinen unzugänglichen Felde sei. Auch hier fühlt er sich dem Plato als dem besten Lehrer in der katechetischen Kunst nahe, und er wünscht sich die Freundin als Zuhörerin. Noch beim Schlafengehen begleitet ihn der Gedanke an die Katechisation des nächsten Tages.

In seinem Stolper Amt erlebte Schleiermacher damals den Kontrast, den er dann in den Gutachten so drastisch geschildert hat. Drüben an der alten Pfarrkirche bei dem Markte wirkte der Propst; er verwaltete mit zwei beigegebenen Geistlichen seine große Gemeinde; als Präpositus der stolpischen Synode hatte er 32 Kirchspiele und 35 Prediger unter seiner Aufsicht. Darunter war denn auch die Schloßkirche, an der ein lutherischer Geistlicher mit Schleiermacher alternierte, nebst dem zugehörigen Filial Cublitz; an der Petrikirche ein Pastor und ein Diakonus, deren Dienst sich besonders über die umliegenden Dörfer und adligen Güter erstreckte. Ebenso unterstand ihm ein umfangreiches Schulwesen. Ein großer Apparat mit weitem Wirkungskreis, wie Schleiermacher ihn in den Gutachten mit deutlicher Anspielung auf Stolp schildert. Wie trat dagegen der reformierte Prediger zurück und wie unnütz mußte er sich zuweilen erscheinen! Unter 3000—5000

[5]) Br. I 338. [6]) Br. I 362.

lutherischen Einwohnern lebten in der Regel 100—200 reformierte Seelen, die ihren eigenen Prediger, ihr eigenes Kirchengut und größtenteils ihr eigenes kirchliches Gebäude hatten. ... Wenn dieser Prediger „seine sonntägliche Predigt und seine zwei Katechisationsstunden wöchentlich gehalten und seine Schule besucht hat, ist er ganz Herr seiner Zeit; d. h. diese Zeit ist für das Gemeinwesen verloren." [7])

Die Personen, mit denen an dieser Stolper reformierten Kirche Schleiermacher zusammen zu arbeiten hatte, waren der Provisor, in der Regel ein Jurist, vier Gemeindevorsteher und der Kantor.

Und eben diese Diaspora der reformierten Gemeinden in den östlichen Provinzen hatte nun zur Folge, daß winzige Partikelchen von Gemeinden durch solche Prediger mit versorgt werden mußten. So war es auch mit seiner Stellung in Stolp. Zwei Meilen von der Stadt lagen die Dörfer Wilhelminen- und Coccejendorf. 1749 waren dort pfälzische Kolonisten angesiedelt worden. 1784 waren 8 reformierte Familien im einen, 11 im andern Dörfchen. Regelmäßig predigte Schleiermacher für sie in einer zwischen ihnen gelegenen Dorfkirche und erteilte die Kommunion, da in den zwei kleinen Dörfern keine Kirchen waren; nur zu Taufen und Hochzeiten kamen die Leute nach Stolp. In jedem der beiden Dörfer befand sich ein lutherischer Schulmeister, der aber nach dem reformierten Katechismus lehrte. Viel entfernter noch, 5 Meilen von Stolp, lag das Städtchen Rügenwalde. Die Schloßkirche dort, ehemals Kapelle des Schlosses, an deren reich verzierten Wänden Luther und Melanchthon, von Lukas Cranach gemalt, zu sehen waren, war beiden Konfessionen gemeinsam. Hier hat Schleiermacher nach fast hundertjähriger Einrichtung den Reformierten aus dem Ort selbst und der zwei Meilen abliegenden Stadt Schlawe gepredigt und das Abendmahl erteilt. Aber bis nach Westpreußen hinein wurde jetzt die geistliche Tätigkeit des Stolper Hofpredigers in Anspruch genommen. In dem Städtchen Tuchel in der Heide gab es ein paar reformierte Familien, die sich im Sommer 1802 nach Berlin wandten, einmal wenigstens im Jahre möge der Geistliche von Stolp zur Austeilung der Kommunion herüberkommen, und der König selbst verordnete, daß dem entsprochen werden solle. Zunächst mußte dort die Kommunion in einem Privathause abgehalten werden.

„Mit meiner Muße", schrieb Schleiermacher im Herbst 1802, „steht es schlecht genug. Kleine Geschäfte, die noch dazu das Verdrießliche haben, daß sie gar nicht der Rede wert sind, ruinieren mir Zeit genug, und dann das fatale Reisen, wovon ich während der guten Jahreszeit nicht 6 Wochen lang ganz frei bin." [8])

[7]) Seite 29/30, Th. V S. 63/64. [8]) an Alexander Dohna S. 22.

Auch die alten Geldsorgen begleiteten ihn in die neue Stellung. Die Stelle war, alle Nebeneinnahmen und die Wohnung mit eingerechnet, auf 630 Taler angeschlagen. Die Kosten von Vokation — mußte er doch auch den Hofpredigertitel zu seinem Verdruß besonders bezahlen —, Reise und erster Einrichtung berechnete er auf 500 Taler, und mit dem Gelde des Freundes Brinkmann begann er zu reisen und zu wirtschaften. Nun die Verhandlung mit der Predigerwitwe; indem Schleiermacher sich für das Gnadenjahr bereit erklärte, ihr monatlich 12 Taler abzugeben, kam es zur Verständigung. Das Ergebnis von alledem war: wieder war er auf seine literarische Tätigkeit angewiesen, denn er unterstützte die Schwester in Gnadenfrei. So setzte er dann auf den Ertrag des Plato seine Hoffnung [9]).

Und einen noch umfassenderen Einblick in die allgemeinen kirchlichen Zustände auch außerhalb der reformierten Gemeinden erlangte er nun auf seinen Amtsreisen und in dem Verkehr zu Stolp. Der Propst der lutherischen Pfarrkirche hatte die Artigkeit, ihn zu einer Synodalversammlung seiner Diözese im Sommer einzuladen. „Ach, liebe Freundin, wenn man so unter 35 Geistlichen ist! — ich habe mich nicht geschämt, einer zu sein; aber von ganzem Herzen habe ich mich hineingesehnt und hineingedacht in die hoffentlich nicht mehr ferne Zeit, wo das nicht mehr so wird sein können. Erleben werde ich sie nicht; aber könnte ich irgend etwas beitragen, sie herbeizuführen! Von den offenbar infamen will ich gar nicht reden, auch wollte ich mir gern gefallen lassen, daß einige dergleichen unter einer solchen Anzahl wären, besonders solange die Pfarren noch 1000 Rthl. eintragen — aber die allgemeine Herabwürdigung, die gänzliche Verschlossenheit für alles Höhere, die ganz niedere sinnliche Denkungsart — sehen Sie, ich war gewiß der Einzige, der in seinem Herzen geseufzt hat; gewiß, denn ich habe soviel angeklopft und versucht, daß ich sicher den Zweiten gefunden hätte." [10]) So machte der einsame Mann viel bittere Erfahrungen im Kirchenwesen; viel Nachdenken wurde in ihm angeregt. Es ist die Regel, daß jemand, der in eine Lebenssphäre neu eintritt, die Augen zur Vergleichung offen hat und das, was die Eingewohnten als selbstverständlich hinnehmen, lebendig und frisch auffaßt. Die Stimmung, die all das fatale Nachdenken in ihm hervorrief, sprechen am besten seine eigenen Worte aus: „Ich habe weder Absicht noch Hoffnung" [11]).

[9]) Br. I 293, IV 77. [10]) Br. I 304/5. [11]) Gutachten Vorrede S. III, Th. V, S. 43.

Drittes Kapitel.

Des Predigers Ideal von der Zukunft der protestantischen Kirche.

Dies waren die Erfahrungen, welche sich in dem einsamen Prediger zu dem Gefühl und der Erkenntnis einer unerträglichen Lage der protestantischen Kirche verdichteten. Welch ein furchtbarer Kontrast zwischen den heroischen Zeiten des Protestantismus, dessen Lieder in den Räumen der Kirchen fortklangen, dessen Erinnerungen noch an deren Wänden zu erblicken waren, und der matten Toleranz, dem schwächlichen Kompromiß mit allen regierenden Gewalten der Welt um ihn her, zwischen der weltgeschichtlichen religiösen Energie von Calvinisten, Hugenotten und Puritanern und den absterbenden Resten der reformierten Kirche, die er vor sich hatte, und nicht am wenigsten zwischen dem neu erwachten religiösen Ideal in seinem Herzen und der dahinsiechenden statutarischen Religionsübung, die ihn so müde, verbraucht und herabgekommen umgab wie die Kirche und die Schloßgebäude, zwischen denen er wohnte. Er mußte sich aussprechen. Die Schilderung, die er in den Gutachten gab, aus deren herben Worten die Einsamkeit einer religiösen Natur redet, fand er noch viel zu milde. Insbesondere über die Amtsbrüder habe er sich noch nicht deutlich genug ausgesprochen. Und so empfand er die desperate Lage der protestantischen Kirchen, daß er auch gar nicht von irgendeinem Vorschlag eine Besserung erwartete. So sagte er in der Widmung an den geistesverwandten Freund Wedeke: „Es ist nur der Schrei des Schmerzes, den ich ausstoße. Wozu ist die Luft? Wozu hat der Mensch eine Stimme und seine Brüder Ohren? Und wer hat mehr Recht zu rufen als der, dem das Herz brechen will? Der Leidende nennt das Mittel, wovon ihm ahndet, daß es ihm heilsam sein werde; laß den Arzt, der ihn hört, ihm ein besseres verschreiben. Schlimm genug steht es um unsere ganze Sache; Gott helfe uns bald.“ [1])

Dieser Zustand der protestantischen Kirche ist aber von den Zeitgenossen ebenso empfunden worden, als er sich in Schleiermachers Briefen und Schriften dieser Zeit ausspricht. Ich habe aus den damaligen Zeitschriften und kirchlichen Flugschriften Urteile der Zeitgenossen gesammelt, welche dies erweisen.

a) Die allgemeine Erkenntnis vom Verfall des kirchlichen Lebens.

Einsichtige Prediger wie Schleiermacher, Wedeke, Sack, die führenden theologischen Gelehrten, die öffentliche Meinung und die kirchlichen

[1]) Gutachten Verr. S. III, Th. V 43.

Behörden selbst waren in bezug auf die Unhaltbarkeit der Lage vollständig einig. Das Urteil der kirchlichen Behörde selbst ist der beste Beweis. Eben zu dieser Zeit, fünf Jahre nach dem Regierungsantritt Friedrich Wilhelms III., im Jahre 1802, erhielt das kurmärkische Oberkonsistorium den Auftrag, Vorschläge zu tun: durch welche Mittel der überhandgenommenen Religionsverachtung am zweckmäßigsten gesteuert und ein besserer Zustand der protestantischen Kirche in den preußischen Ländern herbeigeführt werden könnte. Unter den Gutachten, welche damals die einzelnen geistlichen Räte dieser Behörde, jeder für sich, abgegeben haben, ist das von Sack heute noch lesenswert. Es kommt in deutlicher Anspielung auf den Versuch zurück, den das Wöllnerische Regiment gemacht hatte, den mächtig vordringenden Geist der irreligiösen Aufklärung durch äußere Machtmittel zu unterdrücken, und erkennt die gänzliche Nutzlosigkeit hiervon. Es erkennt als Hauptursache der „Entartung der Kirche" Verfassung und Beschaffenheit des geistlichen Standes. Ein äußerlich anstößiges Leben von Geistlichen muß damals nicht selten vorgekommen sein, da Sack sowohl wie Schleiermacher eine größere Schärfe in der Handhabung der Disziplin solchen Geistlichen gegenüber fordern. Aber es mangelte damals nach Sack überhaupt an Predigern, welche durch ihren Charakter Zutrauen, durch ihr Wissen Achtung und durch ihre Wohlredenheit religiöses Interesse hervorzurufen imstande gewesen wären. Jünglinge aus den gebildeten und wohlhabenden Ständen widmeten sich nur noch selten diesem Amte. Die gesellschaftliche Stellung des Standes war im Niedergang begriffen; all jene näheren Beziehungen der Gemeinde zum Geistlichen, wie die Fürbitten für die Kranken, die Danksagungen für die Genesenen verloren sich aus der Übung; feinere Sitte verschwand aus der Lebenshaltung der dürftig lebenden Geistlichen. Selten waren sie imstande, die Bücher zu kaufen, deren sie zu ihrer Fortbildung bedurften. „Eine niedrige, kriechende Gemütsart entsprang aus dem Sinken der Standeshaltung. Die gebildeten Stände zogen sich immer mehr von dem Gottesdienst zurück, insbesondere die gemeinsame Kultushandlung des Abendmahls wurde von ihnen als etwas Fremdartiges, Unbehagliches vermieden. Die Kirchen selbst wurden immer kahler und dürftiger in ihrer Ausstattung, in den Liturgien und Liedern empfand der neuerwachte ästhetische Geist Veraltetes und Geschmackloses schärfer als bisher." Dies ist die Schilderung, die Sack, ein freisinniger, weltkundiger und innerlich vornehmer Mann von der Lage der Kirche entwirft. Es war überall ein Gefühl, als sei das kirchliche Leben auf den Aussterbeetat gesetzt. Die Vertreter der Kirche in den obersten Behörden, vor denen in ihren Akten aus der Geschichte der kirchlichen Institute die machtvolle Vergangenheit des Protestantismus offen aufgeschlagen dalag, empfanden den furchtbaren Kontrast; das Sinken des

kirchlichen Geistes, der Macht der protestantischen Geistlichen, der Bedeutung des kirchlichen Kultus drängte sich ihnen täglich auf.

In der öffentlichen Meinung und der Literatur werden überall dieselben Klagen vernommen. Ein wirrer Lärm von Stimmen über die Unhaltbarkeit der kirchlichen Zustände kommt dem entgegen, der die kirchlichen Zeitschriften und die Broschüren jener Tage durchblättert. Zumal über die Ursachen des Verfalls lesen wir höchst widersprechende Äußerungen der verschiedenen Parteien. Die Orthodoxen jener Tage, die sogenannten Supranaturalisten, beklagen den Untergang der reinen Lehre. Der vernehmlichste unter ihnen ist der sächsische Oberhofprediger Reinhard. In einer auf allerhöchsten Befehl verbreiteten Predigt klagt er: Wenn Luther aus seinem Grabe zurückkehre, so würde er zu der von ihm gestifteten Kirche die Mehrzahl der Protestanten nicht rechnen. Hierauf antworten dann die Rationalisten: „Und wir sollten stehen bleiben, wo Luther stand? Eben dadurch werden jetzt viele irreligiös, weil sie keine andere Religion im Jugendunterricht kennengelernt haben als die kirchliche Glaubenslehre.“ Insbesondere richtet sich der Rationalismus gegen die juridische Rechtfertigungslehre, welche dem sittlichen Bewußtsein der Zeit gänzlich widerspreche. Von Faustus Socinus bis auf Kant ist die Opposition gegen diese paulinische Umbildung des Christentums beständig im Wachsen. Ebenso nimmt in diesem Christentum der Vernunft das Bewußtsein zu, daß die innere Gesinnung den Christen mache, die Teilnahme an den Kultushandlungen aber für diesen etwas Äußerliches sei. Auf beiden Seiten aber setzt sich so das Bewußtsein durch, daß die Aufklärung eine geringere Schätzung des kirchlichen Kultus bewirkt. Die Aufklärung verstärkte das Verantwortlichkeitsgefühl des einzelnen, sie entwickelte den Sinn für eine vernunftgemäße Begründung der allgemeinen religiösen Wahrheiten, sie ist von der Bedeutung dieser sittlichen Bildung für den Staat ganz erfüllt, mehr als irgendeine frühere Form der christlichen Religiosität. Sie wirkt im Jugendunterricht und der Predigt für eine feste Begründung religiöser Gesinnung auf das Gewissen und die Vernunft, aber was irgend hierüber im Kultus hinausgeht, steht im Grunde mit ihren Prinzipien in Widerspruch.

Wohl erkannte sie den Wert an, den die Veredlung der Gefühle besitzt; durch die ganze Literatur geht das Bedürfnis eines reineren Stils in Liturgie, Lied und Predigt. Man fand in den alten Liedern „alberne Schwärmereien und Spielereien, anstößige Bilder und das Zartgefühl beleidigende Ausdrücke“. In den gottesdienstlichen Gebeten verletzte so vieles Veraltete, Formelhafte, Orientalisch-Bildliche. Das Bedürfnis nach neuen Agenden von reinerem Stil wurde überall gefühlt. Ebenso entsprach die kahle Ein-

sachheit des protestantischen Kultus den ästhetischen und romantischen Gefühlen der Zeit vielfach nicht mehr.

Aber vergebens sucht man in all diesen wohlmeinenden Debatten nach einer Auseinandersetzung über den Kernpunkt. Der alte Gottesdienst war Handlung gewesen, die auf dem lebendigen Verhältnis der Kirche zur Gottheit beruhte. Die Voraussetzungen dieser Kultushandlungen waren in einem großen Teil der Protestanten geschwunden. Nicht mehr schrieb man der Gottheit Wohlgefallen an dem Dienst, der ihr gewidmet wurde, zu, nicht mehr fürchtete man von der Versagung des ihr gebührenden Dienstes göttliche Strafen, und alle schönen Worte von „öffentlichem Bekenntnis", „feierlicher Huldigung und Anbetung Gottes" gingen ihrem Sinn nach nicht darüber hinaus, daß dies alles nur „pflichtmäßig und wichtig ist um der Nutzbarkeit und der heilsamen Wirkungen willen, welche es für uns haben kann". Gesang und Gebet und Sakramente sind Bekenntnisse, „man fühlt sich gedrungen durch das Geständnis seiner religiösen Gesinnungen und Gefühle, dieselben auch andern mitzuteilen und einzuflößen". Die lebhafte Äußerung religiöser Gesinnungen im Kultus nährt und belebt dieselben, „die Erziehung zur Gottesfurcht und Tugend wird erleichtert, wo vom Regenten des Landes bis zum geringsten Untertan jeder seine frommen Empfindungen öffentlich bekennt". Ebenso hatte aber auch der Protestant aufgehört, sich als lebendiges Glied einer kirchlichen Gemeinschaft zu fühlen, welche über den Staat hinausgehende Aufgaben zu verwirklichen hätte.

Die Gemeinschaft, die hinausgriff über den Staat und die höher gearteten Menschen der verschiedenen Nationen vereinigte, beruhte auf dem Prinzip der Humanität und der Aufklärung. Die evangelischen Kirchen aber waren Landeskirchen, und es bestand keine Verbindung unter ihnen zu einem über den Staat hinausgreifenden Zwecke.

Gerade damals schwand dahin, was in der preußischen kirchlichen Verwaltung noch von selbständigen Kräften vorhanden war. Viele praktische Geistliche empfanden tief, welche Schädigung ihres Ansehens und der Schätzung gottesdienstlicher Handlungen in dieser Unterordnung der Kirche unter den Staat gelegen war; die Lage der Kirche erschien ihnen so lange hoffnungslos, „als der Staat der Kirche nicht ihre Kollegialrechte zurückgibt". Am Schluß seiner Kirchengeschichte schildert der menschenkundige scharfblickende Spittler den vollständigen Niedergang des kirchlichen Geistes in seiner Zeit. Und was tröstet ihn? Die Wahrnehmung, „daß sich die Moralität vieler Menschen in unserem Zeitalter weit weniger als in allen vorhergehenden sich auf christliche Religion gründet". Dies ist in der Tat, was den vorgeschrittenen Geistern dieser Aufklärung als Ziel der christlichen Entwicklung sich darstellte. Die Kirche war überflüssig geworden. In diesem

Traum wenigstens wiegten sie sich. Dann aber beruhigt ihn die zunehmende Vorsicht der Weltleute in ihren Äußerungen über die christliche Religion und die Erwartung einer bevorstehenden Umgestaltung des kirchlichen Lebens im Sinn einer entschlossenen Aufklärung; wenn erst Spaldings und Herders Schüler überall in Konsistorien sitzen, dann werden sie verwirklichen, „was bisher oft nur noch Wunsch schüchterner Weisen oder fast kühne Unternehmung einzelner entschlossener Aufgeklärten war".

b) Geschichtliche Würdigung dieses Verfalls; seine tieferliegenden Ursachen.

Alles Symptome, einzelne Schäden, die ins Auge fielen. Man kann nur aus dem geschichtlichen Zusammenhang die tieferliegenden dauernden Ursachen erkennen, die diesen Niedergang veranlaßt haben und auch heute noch in Wirksamkeit sind. Und nur eine solche geschichtliche Erkenntnis ermöglicht es, Schleiermachers kirchliches Wirken zu verstehen; denn in dem Kampf gegen diese Zustände war er emporgekommen. Seine Reden über die Religion waren gegen die Verächter der Religion gerichtet gewesen. Darauf beruhte die ungeheure Wirkung, die er auf die protestantische Kirche in allen Ländern geübt hat, daß die Zustände des religiösen Gemeinlebens, die er vorfand, so ganz unhaltbar geworden waren. Eine neue Gestalt christlichen Gemeinlebens mußte kommen; in ihm fand das, was die veränderte Lage des religiösen Bewußtseins fordert, zuerst seinen Ausdruck. Eben weil das Alte so ganz abgewirtschaftet hatte, kann die Bewegung, deren bisher bedeutendster Führer er gewesen ist, durch nichts aufgehalten werden, bis sie ihr Ziel erreicht hat. So ist sein Verhältnis zur bestehenden Kirche und seine praktische Wirkung auf dieselbe, wie sie damals begann, nur verständlich, wenn man sich die wahren und dauernden Gründe vergegenwärtigt, die den Niedergang des religiösen Gemeinlebens in den damaligen protestantischen Kirchen bewirkt haben.

Es ist eine herkömmliche Viertelswahrheit, diese Zustände des religiösen Gemeinlebens aus der Herrschaft des Rationalismus herzuleiten. In der Natur und Verfassung der deutsch-protestantischen Gemeinwesen selber lagen die Keime der Entartung. Die Absicht von Luther und Zwingli war zunächst auf die Reformation der katholischen Kirche gerichtet gewesen. Diese katholische Kirche verwirklichte den in der Jugendzeit des Christentums aufstrebenden Willen, alle Völker zu umfassen und aus den Ideen der christlichen Religiosität ihre privaten und öffentlichen Verhältnisse zu regeln. Als nun der Protestantismus zur Konfession wurde und die christliche Idee dem fürstlichen Willen in den deutschen Staatskirchen unterordnete — doppelt armselig in dem deutschen Kleinstaatentum jener Tage — als die „Freiheit eines

Christenmenschen" zu lutherischen Landeskirchen zusammenschrumpfte, da war doch zunächst für all diese Misere ein Gegengewicht vorhanden in der großen Gemeinsamkeit dieser protestantischen Kirchen, welche in dem Kampf um ihre Existenz gegenüber der spanisch-katholischen Weltmonarchie und den Unterdrückungen in allen katholischen Ländern sich aufeinander angewiesen fanden. Wo die Staatskunst und die Waffen der Oranier das katholische System bekämpften, wo die Truppen Gustav Adolfs standen oder die Reiter Cromwells, da war das Lager des Soldatengottes, und keine Grenzen von Landeskirchen konnten das Gefühl der Gemeinsamkeit und das Zusammenwirken aufhalten. So empfanden sich auch von Calvin ab die großen Geistlichen dieses 16. und 17. Jahrhunderts. Ihre Flugblätter und polemischen Schriften wirkten auf die ganze protestantische Welt. So bestand in diesem Heroenzeitalter des Protestantismus ein gemeinsamer Kampf gegen das katholische Unterdrückungssystem in allen Ländern. In dieser Zeit war also eine religiöse Zweckrichtung des Willens auf eine Herbeiführung des Reiches Gottes tatsächlich vorhanden, und über den Verband der Landeskirche hinaus fühlte sich ein Prediger auf der Kanzel in Berlin zu den Zeiten des Großen Kurfürsten, in Stockholm während der Kriegszüge Gustav Adolfs oder in Amsterdam in den Tagen der Oranier als einer Art von unsichtbarer protestantischer Kirche angehörig.

Nun kam aber der Waffenstillstand zwischen beiden Kirchen; ihr Besitzstand wurde in Deutschland rechtlich festgesetzt, er war nur noch wenigen Veränderungen ausgesetzt. Theologische Fragen riefen über die Kreise der Geistlichen hinaus keine Erschütterungen mehr hervor. Und nun erst traten alle Folgen des Widersinnes hervor, daß die universalste aller Religionen in ihrer fortgeschrittenen Form, als Protestantismus, keine zusammenhaltende Verfassung, keine verbindende praktische Abzweckung, kurz keinen einheitlichen Willen besaß. Andere ebenso große Schäden entstanden in Deutschland aus der Unterordnung dieser Kirchen unter die fürstliche Gewalt. Die Geistlichen erwehrten sich nur schwer und teilweise eines Untertänigkeitsverhältnisses; das Reich Gottes war zwerghaft verkrüppelt in diesen fürstlichen Landeskirchen; die Idee des Reiches Gottes, die praktische Energie als verbindende Macht im christlichen Gemeinleben, dieser tiefste Kern des Christentums mußte in dem Stilleben eines solchen verkümmerten Kleindaseins, eines solchen religiösen Untertanenverhältnisses immer mehr absterben. Daher stand es in keiner Zeit der Geschichte des Protestantismus um dessen Gemeingefühl elender als damals.

Der Eindruck, den die Misere dieser Zustände macht, wird noch überboten durch den, welchen die Vorschläge zu ihrer Heilung hervorbringen müssen. Nur in dem Gedanken der Union liegt der Anfang eines Neuen.

Aber während in den Unionsversuchen der großen Zeiten des Protestantismus das Bedürfnis eines einheitlichen Zusammenschlusses gegenüber der katholischen Übermacht wirksam gewesen war, liegen nun in der Einheit der kirchlichen Verwaltung und in der Gleichgültigkeit gegen Unterscheidungslehren die gewichtigsten Gründe der Union. In allem übrigen zeigt keiner dieser Vorschläge auch nur eine Spur von dem Bewußtsein, daß eine äußere anstaltliche Gliederung der christlichen Religiosität nur auf den Zusammenhang des Willens in den Gemeinden gegründet werden kann.

Sagen wir es voraus: Schleiermacher erst wird den Sinn für das Gemeinleben in den protestantischen Kirchen wieder kräftigen, von dem antiken Gedanken aus, daß nur in einer zweckwirkenden Gemeinschaft auch dem einzelnen sein höchstes Gut realisierbar werde.

Es ist öfter gesagt worden, am nachdrücklichsten von Richard Rothe, daß der Protestantismus überhaupt nicht eine Kirche sei; seine Macht habe in der Belebung und Vertiefung des sittlich-religiösen Bewußtseins im Einzelmenschen, in der Erziehung zur nationalen Sittlichkeit, in der Schöpfung einer neuen geistigen Kultur gelegen. Es unterliegt keinem Zweifel, daß gerade in der Zeit des Niederganges der kirchlichen Gemeinschaft eine aufgeklärte, humane, in bescheidenen Verhältnissen für den Staat wirkende Gesinnung in Deutschland verbreiteter war als zu irgendeiner früheren Zeit. Bedeutende Geistliche fühlten sich als eine Art von Beamten für die religiöse Erziehung des Volkes. Die allgemeinsten Züge der bisherigen christlichen Weltansicht, das persönliche Verhältnis des Menschen zu seinem Gott in Gehorsam unter das sittliche Gesetz, ein Vertrauen auf eine persönliche Leitung des eigenen Geschickes bestanden auch zu dieser Zeit noch fort.

Aber langsam war nun doch aus dem wissenschaftlichen Geiste ein Widerstand gegen diese Grundauffassungen erwachsen, der ihre Geltung in den Kreisen der im wissenschaftlichen Denken Geübten einschränkte. Auch da, wo diese Geltung sich erhielt, ward ihr Charakter äußerlich und kraftlos, weil in dem Geiste der Menschen bereits zu viel widerstrebende Gedanken sich Gehör verschafften. Das war ja gerade der Kampf der alten Denkweise und der neuen Schule; in dem inneren Zwiespalt zwischen Sack und Schleiermacher hat er sich uns dargestellt: dort der aufgeklärte, besonnene, an der Bildung der Zeit teilnehmende, vornehme Geistliche, der aber doch an dem Grundverhältnis der bisherigen christlichen Religiosität festhält, dem Verhältnis von Person zu Person, dem Zutrauen auf die Leitung des einzelnen Geschickes durch eine persönliche Vorsehung, dem Glauben an die Kraft des Gebetes, Hilfe Gottes zu erwirken; hier aber ein die Ergebnisse des wissenschaftlichen Denkens ganz und ungebrochen in sich aufnehmender Geist. Die Natur ist ihm ein in sich verketteter Zusammenhang, der zwar göttlich

und vielleicht dem Wohl des Ganzen höchst angemessen ist, aber in diesem Zusammenhang des Universums hat persönliche Fürsorge für eine einzelne Person keinen Raum, und kein Gebet vermag ein Durchgreifen göttlichen Willens durch diesen Zusammenhang zu erwirken.

Die Veränderung, welche in der christlichen Religiosität durch diese Einsicht bewirkt wird, ist die größte, welche in ihrer Geschichte überhaupt stattgefunden hat.

Der Religiosität eignet überall auf ihren primären Stufen der Wunsch, das Unbekannte, Unbeherrschbare, den ungnädigen Willen gnädig zu machen. Zaubertänze und Beschwörungen, Opfer aller Art vom Menschenopfer abwärts bis zu dem Somatrank des Vedagläubigen, lebenslängliche Gelübde, Bittgänge und Entsagungen: in all diesen Formen langt der Wille zur göttlichen Person, sie sich gnädig zu machen und Wunscherhörung zu erreichen. Die letzten, reinsten und geistigsten Formen dieser ursprünglichen religiösen Willenshandlungen, die den Mittelpunkt alles älteren Kultus ausmachen, sind das Gelübde und das Bittgebet. Wohl knüpft sich an diese religiöse Willenshandlung schon früh in den Veden und dem ägyptischen Totenbuch die Freude an der Darstellung der eigenen religiösen Innerlichkeit in dem Verkehr mit dem Gotte. In den babylonischen und jüdischen Psalmen wird ein innerer sittlicher Prozeß der Buße zwischen das Hilfsbedürfnis des Beters und die Gnade des Gottes eingesetzt.

Es ist die entscheidende Wendung in der Religiosität, wenn nun überhaupt die religiöse Willenshandlung, welche äußere Güter der Gottheit abzugewinnen strebt, ersetzt wird durch die, welche auf die Umgestaltung des eigenen Inneren mit Hilfe der Gottheit gerichtet ist. Der Brahmane verläßt die Opferstätte, und er ersetzt das Somaopfer durch die Meditation, in der die schauende Seele ihre Wesensidentität mit dem Brahman erkennt und in die Wunschlosigkeit eingeht. Das moderne Denken erkennt die Gesetzmäßigkeit des gesamten Naturlaufs. So läutern sich die Begriffe von der Gottheit, und es erscheint ihrer unwürdig, dem einzelnen ein Gut zu verleihen, das sie nach der Verkettung der menschlichen Dinge einem andern vorenthalten muß. Die Begriffe von der Natur bilden sich zu der Erkenntnis ihres Zusammenhanges aus; in die Räder dieser Maschine vermag auch die Hand der Gottheit nicht bestimmend einzugreifen. Kein größerer Gegensatz ist zu denken als der zwischen jener entsetzlichen Szene, in der die Baalspriester und der Prophet des Jahwe gegen einander beten, und dem modernen Bewußtsein, nach welchem der in der Gottheit gegründete Zusammenhang der Dinge Wohl und Wehe der einzelnen verkettet hat. Schleiermacher hat nun von den „Reden über Religion" ab die Umformung der

christlichen Religiosität vollzogen, die durch diese Fortbildung des wissenschaftlichen Denkens bedingt war.

Diese Umbildung wurde langsam vorbereitet durch das Fortschreiten des naturwissenschaftlichen Geistes. In Köpfen wie Giordano Bruno, Spinoza, Shaftesbury und Leibniz tritt sie auf in Verbindung mit einer tiefen Frömmigkeit, die in der Freude an dem göttlichen Zusammenhang der Welt und an dem Wirken innerhalb dieses Zusammenhangs liegt, das eigene Schicksal aber, ja selbst den Fortbestand der Person in ruhiger Fassung dem göttlichen Gesetz der Natur anheimgibt. Durch tausend Kanäle waren solche Überzeugungen in das religiöse Denken allmählich eingedrungen. In dem Bewußtsein der einzelnen Menschen bekämpften einander diese beiden Denkweisen, ohne daß ihnen dieses zu klarem Bewußtsein gekommen wäre. Der alte Glaube starb ab, der neue hatte noch kein Verhältnis zur christlichen Religiosität gewonnen. In bösem Sarkasmus von Swift, in Voltaireschem Spott machten sich die wissenschaftlichen Überzeugungen geltend. Dies war die große Krisis des religiösen Bewußtseins, welche die Geistlichen schwächlich und niedrig denkend, den Kultus zu einer leeren Form, die Kirchen leer, die Predigten wirkungslos machten. Und das neue Leben, das Schleiermacher hervorbrachte, bestand eben darin, daß er den Glauben, den Kultus und die kirchliche Verfassung des Protestantismus umzugestalten begann in der Richtung der Zukunft, die durch den wissenschaftlichen Geist vorgeschrieben war; eine Fortbildung, die unaufhaltsam ist, wie der Fortschritt des wissenschaftlichen Geistes selbst. Damals zunächst ergriff sie die Gebildeten. Aber — wer könnte daran zweifeln? — auch die übrigen Klassen der Gesellschaft werden entweder diese Umformung des Christentums annehmen, oder sie verfallen dem Atheismus.

Dies sind die Gesichtspunkte, unter denen das in Stolp anhebende Wirken Schleiermachers angesehen werden muß, das den Niedergang des kirchlichen Lebens durch eine veränderte Erziehung der Geistlichen, eine Umformung des Kultus und des kirchlichen Gemeinlebens, endlich durch eine freie kirchliche Verfassung aufzuhalten suchte.

c) Entstehung der Gutachten.

Wir wenden uns nun zu dem ersten Auftreten Schleiermachers in diesen kirchlichen Fragen. Im Herbst 1803 schrieb er die „zwei unvorgreiflichen Gutachten in Sachen des protestantischen Kirchenwesens, zunächst in Beziehung auf den Preußischen Staat". Zwei Abhandlungen sind in dieser Schrift vereinigt. Die erste hat zum Gegenstande die bisherige Trennung der protestantischen Kirchen. Sie stellt die Nachteile dar, welche aus dieser Trennung entstanden sind, und sie legt einen Unionsplan vor. Die zweite,

ausführlichere handelt von den Mitteln, dem Verfall der Religion vorzubeugen. Sie schildert den Zustand des kirchlichen Lebens nach seinen Hauptmomenten und macht in bezug auf jedes Vorschläge der Abhilfe.

Der Plan zu solchen theologisch-politischen Aufsätzen über die kirchlichen Zustände im preußischen Staate hatte lange Schleiermacher im Sinne gelegen. Von den Erfahrungen seiner Kinderjahre ab, im amtlichen Leben des Vaters, in der Brüdergemeinde, in amtlicher Tätigkeit in Stadt und Land, in den Beziehungen zu den leitenden Personen in Berlin hatte sich eine Fülle von Erfahrungen in ihm gesammelt. Wie sie unter den höchsten Begriff traten, den er sich von der christlichen Religion gebildet hatte, entstanden seine Ideen über die Zukunft von Kirche und Predigtamt.

Eine Schrift solchen Inhalts war in dem Zusammenhange der Schriften nötig, die in dieser Jugendzeit Schleiermachers das religiös-kirchliche Gebiet umfassen. Die Reden hatten das universale Problem der Religiosität zum Gegenstande, in den Predigten brachte er sein Ideal des religiösen Kunstwerkes zur Darstellung, das als Ausdruck der christlichen Innerlichkeit den Mittelpunkt religiöser Gemeinschaft bildet, wie er das in den Reden angedeutet hatte. Nun handelte es sich darum, von dem Begriffe von Kirche und Kultus, wie er in den Reden aufgestellt war, fortzuschreiten zur Lösung des tatsächlichen kirchenpolitischen Problems, das die damaligen Zustände in den beiden getrennten protestantischen Kirchen darboten. Hierdurch war der Zusammenhang der Gutachten mit den Reden bestimmt, zugleich aber der unterscheidende Charakter dieser neuen Schrift.

Den Ausgangspunkt der Schleiermacherschen Theologie bildet die Analyse der religiösen Natur, wie sie in den Reden über Religion vollzogen worden war. Wie das Genie des Dichters zergliedert werden kann, so unternahm es der Redner über die Religion, den religiösen Geist in dem letzten Grunde seiner Besonderheit, kraft deren die Religion ihre universale Funktion in der Geschichte hat, zu erfassen. Nicht die religiöse Anlage überhaupt bildete den Gegenstand, an dem er diese Untersuchung vollbrachte; von der Natur des religiösen Genius als einem wirklich mächtigen und überragenden Tatbestand ist er ausgegangen. Hierbei war es aber nun die Anschauung seines eigenen Wesens, das schließlich in der Religion seinen hervorragenden, alles um sich sammelnden Charakter hatte, woraus er seine allgemeinen Bestimmungen ableitete. War er doch eine unhistorische Natur. Er verstand nicht die geschichtliche Anschauung der großen Religionsschöpfer für eine Phänomenologie des religiösen Bewußtseins zu verwerten. Dagegen war er allzeit bemüht, in persönlicher Anschauung, in lebendigem Verkehr mit andern religiösen Naturen verstehend, mitfühlend über die Grenzen der eigenen Individualität hinauszugehen. An der Stelle der Monologen, die

von dieser Ergänzung der Selbstanschauung durch das Gewahren fremder Individualitäten handelt, geht er wie blind an der geschichtlichen Anschauung vorüber. So ist in den Reden zweierlei miteinander verbunden: sie unternehmen eine Zergliederung der Religion, sie sind aber gleichzeitig die Verkündigung einer neuen Art und Form der Frömmigkeit, die sich in ihm gebildet hatte. Sie sind ein Stück neuer Theologie oder Religionsphilosophie; sie sind aber zugleich mehr als das: Fortbildung der christlichen Religiosität. Und diese Fortbildung war es nun auch, die ein neues Ideal von kirchlicher Gemeinschaft und Kultus in ihm hervorbrachte. Ein neuer Standpunkt der christlichen Frömmigkeit forderte eine entsprechende Umgestaltung des ganzen kirchlichen Lebens; aber erst die Erfahrungen im geistlichen Amte machten es ihm möglich, überall an die vorhandene Lage anzuknüpfen in Reformvorschlägen, die ausführbar waren. Die Ideen über Union, Kirchenverfassung, Bildung der Geistlichen, Kultus und Predigt, die er schrittweise ausbildete und zur Geltung brachte, sind sämtlich wirkende Kräfte des kirchlichen Lebens geworden, und die meisten von ihnen sind zur Ausführung gelangt.

Die Reden hatten das neue Ideal ohne Rücksicht auf das Bestehende ausgesprochen. Die Briefe über das Sendschreiben der jüdischen Hausväter waren die erste Anwendung seines Ideals von religiöser Gemeinschaft auf die bestehenden protestantischen Kirchen gewesen. Zu einer allgemeinen Behandlung der kirchlichen Fragen lag nun in den Erfahrungen seiner geistlichen Tätigkeit in Stolp Stoff und Anstoß. Es bestand für ihn eine innere Nötigung, zu schreiben. Krank, mitten in der aufreibenden Arbeit am Plato, folgte er doch diesem inneren Zwange, ohne Hoffnung, etwas zu wirken: „Eine Rakete, die wieder nichts hilft, als daß man die Dunkelheit desto besser sieht. Aber ich habe mich so lange damit herumgetragen, daß mir am Ende bange wurde, sie möchte mir im Kopfe platzen.“ [2]) Er verzichtete also darauf, das methodisch zu lesen, was über diese Fragen geschrieben worden war. Die wichtigere erste Abhandlung, die über die Union, hatte er schon einmal niedergeschrieben; nun, im Herbst 1803, gab er ihr durch eine Umarbeitung die klare, gedrungene Form, in der sie heute vorliegt. Er sandte sie zunächst an Spalding. Mit ihm hatte er über diese Dinge gar manchesmal gesprochen; stand Spalding doch zu dem kirchenpolitisch leitenden Kreise der Reformierten in nächsten Beziehungen. So wünschte Schleiermacher, seine Ansicht zu hören. Von Spalding kam sie sogleich an die Zensur und Anfang Dezember in die Druckerei. Und sobald die erste abgesandt war, begann er an der andern zu schreiben. Das war im September; Anfang November schickte er sie an Spalding; zu Beginn des Dezember wurde sie in Berlin für die Zensur abgeschrieben. Denn Schleiermacher wünschte sie nicht nur anonym heraus-

[2]) Br. III 370.

zugeben, sondern auch wirklich zunächst unerkannt zu bleiben. Der Name des Verfassers der Reden und Luzindenbriefe sollte der Schrift nicht schaden; auch war ihm ein Schein von Prätention unangenehm, der bei Nennung des Namens hätte entstehen können. Doch sagte ihm Spalding richtig voraus, daß man sofort den Verfasser aus Inhalt und Stil erraten werde. Wirklich erkannten ihn Freund Heindorf und andere sofort; zugleich schien ja im Frühjahr 1804 sein Ausscheiden aus Preußen bevorzustehen. Unter diesen Umständen gestattete er Reimer, bei Anfragen nicht länger mit dem Namen des Autors zurückzuhalten.

d) Der Geistliche.

Wenn Religion eine Gesinnung ist, die in dem beständigen Bewußtsein eines göttlichen Zusammenhangs, sonach in der Frömmigkeit gegründet ist, so entspringt hieraus in bezug auf das Amt des Geistlichen ein Problem, das alle Zeiten eines verminderten religiösen Enthusiasmus lebhaft beschäftigt hat. Der Geistliche hat eine Aufgabe in der Gesellschaft, für welche die persönlichen Eigenschaften seltener sich vorfinden, als für irgendeinen andern Stand. Sein Leben soll von seiner religiösen Gesinnung erfüllt sein, sein Beruf soll seine ganze Existenz erfüllen; mehr noch als durch seine unmittelbare Amtsführung soll er durch sein Leben wirken; indem er alle Verhältnisse und Schicksale im Geiste der Religion behandelt, soll seine Person zur Darstellung seiner Gesinnung werden. So bestimmt Schleiermacher die Aufgabe des Geistlichen [3]). Da nun nach dem Lauf der Welt ein Jüngling sich den Studien widmet, unter ihnen sich einen Beruf wählt, bevor er noch über seine dauernden Gesinnungen ein klares Bewußtsein gewonnen hat, so entscheidet der Zufall, wenn er den geistlichen Beruf ergreift. Hier liegt für den geistlichen Stand eine Schwierigkeit, die dieser niemals, in keiner der christlichen Kirchen, überwunden hat.

Hieraus leitet Schleiermacher zunächst die zu seiner Zeit so außerordentlich auffallenden Mängel im Stande der protestantischen Geistlichen ab. Er malt mit sehr dunkeln Farben; es gab nach ihm keinen Stand damals, dessen Gesinnung so tief unter seiner Aufgabe stände, als den der Geistlichen. Dem großen Haufen derselben ist ihr Amt nur das Mittel zu ihrem Unterhalt, ihre Religion Heuchelei, oder ein eingelerntes Äußerliches, ihre Vorträge aus den Predigtmagazinen entnommen, nicht aus eigener Erfahrung erwachsen, sondern zusammengeschrieben, oder sie bringen gar, zu geizig, Bücher anzuschaffen, ungescheut die ungewaschensten Saalbadereien auf die Kanzel. Nirgend in irgendeinem ihrer Lebensverhältnisse ist eine höhere

[3]) S. Gutachten 152 ff., Th. V S. 133 ff.

Gesinnung herrschend; die nüchterne Plattheit des ordinären Egoismus tritt überall hervor. Der Sitz dieses Übels liegt in dem Kontrast, der zwischen der Natur derer, die zum geistlichen Amte greifen, und der höheren Gesinnung, welche dieses erfordert, besteht. „Man betrachte nur die meisten Kandidaten des Predigtamtes, ehe sie die Weihe empfingen; eitle sinnliche Bursche, denen ihr Stand längst unbequem ist, so sehr, daß sie ihn lieber verleugneten, die sich vor dem Joche scheuen, in das sie sich bald werden fügen müssen, und unterdeß noch des Lebens genießen wollen, so lange Furcht und Scham es zulassen. Oder fleißige seufzende Informatoren, vielleicht nach einer guten Methode, weil sie diese eben gelernt haben, vielleicht auch handwerksmäßig fortstudierend, weil noch ein Examen vor ihnen liegt oder weil der Respekt vor den Professoren noch nicht verschwunden ist; aber ohne eigenes Interesse für die Religion, eben wie jene. So nähen sie ihre Predigten zusammen, so empfehlen sie sich ihren Beschützern und sehnen sich nach einer Pfarre, um ruhig auf eigene Rechnung leben zu können, fest entschlossen, sie bestens zu nutzen, wenn sie sie haben." [4]). . . . .

Viertes Kapitel.

Schleiermachers Übersetzung des Plato.

a) Diltheys Vortrag: Der Plato Schleiermachers[1]).

Die geschichtliche Stellung des Werkes.

Schleiermachers Plato ist ein wichtiges Glied im Zusammenhang der philologisch-kritischen Entdeckungen, durch die Deutschland seit der zweiten Hälfte des achtzehnten Jahrhunderts an der Grundlegung der modernen

---

[4]) Gutachten S. 160, Th. V 137 f. *Die Fortsetzung dieses Kapitels, die Darstellung von Schleiermachers damaligen Gedanken über Reform der Vorbildung zum Pfarrer, des Kultus usw. fehlt; ob Dilthey das, was Schleiermacher in den „Gutachten" zur Frage der Union sagt, bereits hier oder erst in späterem Zusammenhang hat darstellen wollen, ist nicht ersichtlich.*

[1]) *Unverändert hätte Dilthey diesen in der Berliner Akademie der Wissenschaften gehaltenen Vortrag gewiß nicht in sein Werk über Schleiermacher aufgenommen; mindestens ursprünglich plante er, das Kapitel über Schleiermachers Plato viel ausführlicher zu gestalten. Da die Handschriften aber hierzu nur Bruchstücke bieten, war (neben einigen von diesen) hier vor allem jener Vortrag, der bisher ungedruckt ist, mitzuteilen.*

Geschichtswissenschaft sich beteiligt hat. Die philologisch-historische Kritik nimmt unter den großen Kräften, die das moderne wissenschaftliche Bewußtsein herbeigeführt haben, eine viel bedeutendere Stellung ein, als aus den bisherigen Darstellungen ersichtlich ist. Ihr Ziel ist die Rekonstruktion der geschichtlichen Welt aus Nachrichten und Quellen von wissenschaftlicher Gültigkeit. In diese Arbeit sind wir Deutschen nach Semlers sprunghafter Bibelkritik erst am Ende des vorigen Jahrhunderts mit einer genialen Leistung eingetreten. 1795 erschienen die Prolegomena zum Homer von Fr. Aug. Wolf. Die wissenschaftliche Analyse der beiden homerischen Epen, die hier geleistet war, wurde Anstoß und Grundlage für die Arbeiten von Lachmann und den beiden Grimm, und so entstand unsere heutige Einsicht in den Vorgang, in dem aus Heldenliedern die großen Epen herausgewachsen sind. Die nächste große Leistung der philologisch-historischen Kritik war Schleiermachers Plato. Er erschien von 1804 bis 1828. Durch ihn wurde erst die Erkenntnis der griechischen Philosophie möglich. Denn deren Mittelpunkt bildet Plato; dieser ist aber erst durch die Einsicht in die innere Form seiner Dialoge und ihren Zusammenhang untereinander zum Wiederverständnis gebracht worden. Seit der berühmten Rezension Böckhs ist diese Bedeutung von Schleiermachers Werk unbestritten, wie angreifbar auch die einzelnen Aufstellungen darin sind. Dann folgte in dem geschichtlichen Gang unserer philologisch-historischen Kritik als das nächste Glied die Rekonstruktion der älteren römischen Geschichte durch Niebuhr. Der erste Band seines Werkes erschien 1811. Alle Hilfsmittel, die diese drei großen Kritiker geschaffen haben, sammelte in seinem Geiste Ferdinand Christian Baur. Verschiedenartig, wie sie waren, sind sie doch für die Rekonstruktion der Entstehung und der ältesten Geschichte des Christentums notwendig gewesen. Von 1831 bis 1853 folgen einander seine kritischen Hauptwerke. Es ist nicht auszusprechen, was ihm die Befreiung des menschlichen Geistes verdankt.

Die entscheidende Eigentümlichkeit, die in der Reihe dieser Leistungen dem Plato Schleiermachers zukommt, ist gleicherweise durch die Natur des Gegenstandes und die Geistesart Schleiermachers selber bedingt. Die Dialoge Platos bilden das größte Rätsel, das innerhalb der künstlerischen Prosa uns vorliegt. Die Herstellung ihrer Sammlung durch die Kritik der Alexandriner mischt zweifellos Unechtes mit Echtem und enthält über ihre chronologische Ordnung keine Auskunft. Der skeptische Abschluß vieler dieser Dialoge und die sonderbare Verwebung ganz verschiedener Untersuchungen in ihnen machen den Einblick in ihre Intention außerordentlich schwierig. Es bedurfte einer eigentümlichen Verbindung von philologischer Kritik, künstlerischem Geist und systematischem, philosophischem Denken, um unter solchen Umständen den Zusammenhaug zu entdecken, vermöge dessen diese

Werke in Platos Geist und System eine Einheit bilden. Diese Aufgabe forderte also, daß alle niedere und höhere Kritik, alle Zeitbestimmung der einzelnen Werke in den Dienst der Auslegung und des Wiederverständnisses gestellt wurden. Alle kritischen Operationen dienen hier einer hermeneutischen Aufgabe.

Die Bedeutung dieser Leistung wurde nun dadurch noch gesteigert, daß Schleiermacher sein Verfahren in seinen Vorlesungen über Hermeneutik und Kritik auch zu theoretischem Bewußtsein erhoben hat. Er hat in diesen Räumen 1829 und 1830 dreimal über Hermeneutik und Kritik gesprochen. In diesen Abhandlungen nimmt nun auch seine Theorie ihren Ausgangspunkt in der Aufgabe der Auslegung Er zeigt, wie diese hermeneutische Aufgabe die kritische Tätigkeit in ihren Dienst stellen müsse, möge sie nun Reinigung des Textes oder Ausscheidung unechter Schriften zum Ziele haben. Wo die Auslegung sich gehemmt findet, tritt die Kritik in Tätigkeit.

Indem er nun die Aufgabe seines Platowerkes mit diesem Bewußtsein vom Zusammenhang der Methoden erfaßte, erlangte sein Werk eine über seinen nächsten Gegenstand weit hinausreichende Wirkung, ganz wie in anderer Art Wolfs Prolegomena zum Homer. Wenn aber diese Prolegomena den Geist philologischer Kritik in Deutschland wachriefen, begann mit dem Platowerk die bewußt-kunstmäßige Behandlung der Interpretation als der hermeneutischen Aufgabe. Das Studium der inneren Form eines schriftstellerischen Werkes, die Erforschung des Zusammenhangs der einzelnen Schriften eines Autors untereinander und im Geiste ihres Urhebers, eine hierdurch bedingte straffe und kunstmäßige Methode der Interpretation, und daraus fließend das unverbrüchliche Festhalten daran, daß erst, wenn die Kunst der Auslegung ihre ganze Schuldigkeit getan, die Messer der Kritik in Tätigkeit gesetzt werden dürfen — dies alles geht aus von der Kunst, die Schleiermacher an Plato übte, und dem Bewußtsein, das in seiner Hermeneutik und Kritik zum Ausdruck gelangte. Wie Schleiermacher selbst in seinem Herakleitos sein Verfahren auf die Verknüpfung von Fragmenten übertrug, so hat Böckh, der zugleich der Schüler von Wolf und von Schleiermacher war, in seinem Philolaos dieselbe Methode geübt, und indem Böckh das hermeneutische Ideal Schleiermachers mit den allgemeinen Gedanken der „Darstellung der Altertumswissenschaft" von Friedrich August Wolf verknüpfte, entstand Böckhs wirksamste Vorlesung an der Berliner Universität, seine Enzyklopädie und Methodologie der philologischen Wissenschaften. Von dem Inbegriff dieser Anregungen sind dann Dissen, der Methodiker der Auslegungskunst, Otfried Müller und Welcker wesentlich bestimmt gewesen.

Die geschichtlichen Bedingungen für die Lösung der Aufgabe.

Ich entwickle nun die geschichtlichen Bedingungen, durch welche die Lösung einer Aufgabe, die seit den Alexandrinern nicht einmal mit klarem Bewußtsein gestellt worden war, nunmehr in einem großen Wurf gelang, so daß dadurch alle Einzelarbeit, auch die der Gegner, beeinflußt wurde. Die Herstellung jedes großen geschichtlichen Zusammenhangs aus den Quellen fordert eine geistige Atmosphäre der Zeit, welche das Wiederverständnis möglich macht. Wolfs Homer trat mitten in einer großen, dichterischen Bewegung hervor. Niebuhr schrieb seine römische Geschichte inmitten der großen Krisen der napoleonischen Zeit; in verschiedenen Stellungen sammelte er wirtschaftliche, finanzielle und politische Erfahrungen, welche ihm für die Möglichkeiten auf diesen Gebieten Maßstäbe in die Hand gaben. Baur war getragen von der großen philosophischen und religiösen Bewegung in dem Zeitalter Schleiermachers und Hegels. So ist nun auch Schleiermacher zu Plato geführt, bei ihm festgehalten und zu dessen Verständnis erzogen worden, indem vor seinen Augen das Schauspiel der Entfaltung des deutschen Idealismus in Dichtung, Philosophie und Literatur sich abspielte.

Welche Ähnlichkeit hatte doch diese Bewegung mit der im Zeitalter Platos!

Dort wie hier trug eine dichterische und literarische Bewegung die philosophischen Systeme. Die Bedeutung und Schönheit der Welt, welche die Dichtung und die Kunst unmittelbar ausgesprochen hatten, unternahmen nun die Philosophen auf ihre Bedingungen in einem göttlichen Weltgrunde zurückzuführen; bis in die Vollendung der philosophischen Architektonik und des Prosastils waren sie von der ästhetischen Grundstimmung getragen.

Aber diese tief in der Sache selber gegründete Ähnlichkeit erstreckte sich dann auch auf den philosophischen Entwicklungsgang selbst. Die Besonnenheit über sich war einst durch Sokrates zum Ausgangspunkt der griechischen Philosophie geworden. Sowohl er als seine nächsten Schüler blieben befangen in den Schranken dieser subjektiven Besinnung; Plato erst durchbrach diese Schranken und schuf so das erste System des objektiven Idealismus im Abendlande. Jetzt wurde derselbe Vorgang auf einer höheren Stufe durchlebt. Kant und Fichte hatten einen subjektiven Idealismus ausgebildet, und nun sah Schleiermacher neben sich Schelling denselben Durchbruch zu einem System des objektiven Idealismus vollziehen. Und schon meldete sich neben ihm Hegel an, der Aristoteles dieser modernen deutschen philosophischen Epoche. So erleuchtete der Idealismus von Kant,

Fichte, Schelling, Schleiermacher und Hegel diesem Zeitalter den der attischen Philosophie.

Wir verstehen unter Idealismus jedes System, welches auf den Zusammenhang des Bewußtseins die philosophische Erkenntnis gründet. Dieser Idealismus ist subjektiv, wenn und soweit er die philosophische Erkenntnis auf die Tatsachen des Bewußtseins einschränkt. Er wird objektiv, wenn er unternimmt, der Erklärung des Universums den Zusammenhang des Geistes zugrunde zu legen. Der Fortgang zu diesem objektiven Idealismus und die Durchführung desselben war das philosophische Problem dieses Zeitalters. Nun ist Plato der Begründer dieses objektiven Idealismus in der europäischen Philosophie. Sonach konnten eben durch die damalige philosophische Bewegung die tiefsten Beweggründe Platos wieder zum Bewußtsein erhoben werden.

Worin lagen diese Beweggründe und dieser Charakter des objektiven Idealismus? Wenn er Zusammenhang, Sinn und Bedeutung der Welt gleichsam aus der Seelentiefe ihres göttlichen Grundes verstehen will, so wird er das Universum mit dem Gemüt des Religiösen und dem Auge des Künstlers erblicken. In diesem Sinne hatten Schleiermachers „Reden über Religion" der allmenschlichen religiösen Funktion die Kraft zugeteilt, fühlend und anschauend im Universum ein Ganzes und im Weltgeist dessen göttlichen Grund zu gewahren; so war für ihn in diesem religiösen Zuge der Menschennatur der Übergang zu einem objektiven Idealismus gegründet. Und Schelling hatte in der intellektualen Anschauung des Künstlers das höchste Organ des Weltverständnisses nachzuweisen unternommen. Von diesem Standpunkte aus wurde die Rolle verständlich, die im Plato Mysterienglaube, ästhetische Anschauung, Enthusiasmus, der philosophische Eros und der Mythus spielen. Aber weiter. Auch das strenge philosophische Erkennen hatte gleichmäßig für diesen modernen deutschen Idealismus und für Plato in dem Problem der Erkenntnis seinen Ausgangspunkt. Für beide Perioden des objektiven Idealismus war dann die Auflösung des Erkenntnisproblems darin enthalten, daß die Übereinstimmung des Denkens mit dem Wirklichen durch einen inneren Zusammenhang beider im Grunde der Dinge möglich werde. Und zwar legte Plato ganz wie Kant die Absonderung des vernünftigen Denkens von den sinnlichen Wahrnehmungen zugrunde. Sollte also eine objektive Erkenntnis des Wirklichen möglich sein, so mußte die Vernunft im Grunde der Dinge die Übereinstimmung zwischen dem vernünftigen Denken und einer in der Welt realisierten Vernunft herbeiführen. So fassen die griechische wie die deutsche Bewegung den intelligiblen Grund der Wirklichkeit als gedankenmäßig, einheitlich und unveränderlich. Dies beruht nicht nur auf der Konstanz und Einheit des abstrakten Denkens, dessen

Gegenstand der Weltzusammenhang ist. Die Tragik des menschlichen Daseins ist in der Einsamkeit des Ich, in der Vergänglichkeit des eigenen Daseins, in dem Wechsel und der Flucht aller Verhältnisse begründet; so erklärt sich die Macht, die der Begriff eines einheitlichen und ewigen Weltgrundes seit den Tagen der indischen Priesterphilosophen geübt hat. Sie ist nun auch in dem griechischen wie in dem deutschen objektiven Idealismus wirksam gewesen. In beiden Zeitaltern wurde sonach der Begriff eines intelligiblen, gedankenmäßigen, allgemeinen und unveränderlichen Zusammenhangs und Grundes der Welt entworfen. Gerade Schellings Hauptdarstellung seiner Identitätsphilosophie geht von der Einheit und Zeitlosigkeit des göttlichen Grundes aus.

Von diesem Begriff aus entsteht nun aber sofort die Aufgabe, für die Vereinzelung und Veränderlichkeit der wirklichen Dinge einen Erklärungsgrund aufzusuchen

Der erste dieser Erklärungsgründe ist in der Unterscheidung der Erscheinungswelt von einem allein vollwirklichen, intelligiblen Sein gelegen. In dieser Unterscheidung ist wie in einem Zwielicht von der Vedanta ab bis auf Schopenhauer die der Werte beider Welten mit der ihrer Realität vermischt. In solchem Sinne hat nun zunächst Schelling in der ersten Darstellung seines Identitätssystems die Realität des für sich bestehenden Einzeldinges geleugnet und Schopenhauer wie der spätere Fichte haben noch entschiedener die veränderlich-vielfache Welt als Erscheinung gefaßt. Ein zweites Hilfsmittel ist dann von Schelling im „Bruno" ergriffen worden. Indem er die intelligible Welt mit Plato als eine zeitlose Ideenordnung auffaßt, verlegt er doch zugleich in sie ein Prinzip der Endlichkeit. Dies war nur eine Umschreibung des Problems, keine Auflösung desselben. So greift er nun zu dem dritten Hilfsmittel. Er sucht den Grund des endlichen und vergänglichen Charakters der Einzeldinge in einem rätselhaften Abfall. Und nun gerät die Grundlage selber, die unveränderliche, intelligible Welt in Bewegung. Der Prozeß wird in sie selber verlegt; die Dialektik der Weltvernunft in Hegel und der theogonische Prozeß in Schelling treten hervor, und damit hat die Entfaltung dieses objektiven Idealismus ihr Ende erreicht.

Derselbe Vorgang vollzog sich in der Entfaltung des griechischen objektiven Idealismus. Denn das unveränderliche, einheitliche, intelligible Sein, wie Parmenides es gedacht hatte und dann Plato es festhielt, faßte in sich dasselbe Problem. Die Hilfsmittel seiner Lösung mußten dieselben sein: der Begriff einer Erscheinungswelt, in welcher Sein und Nichtsein gemischt sind; die Verlegung des Erklärungsgrundes in ein Prinzip der Endlichkeit, das nun aber dualistisch von der intelligiblen Welt gesondert wird und sich von Plato zu Aristoteles verdichtet und vergröbert in dem Begriff der ὕλη

(materia); die seit dem Phädrus des Plato entwickelte Lehre vom Abfall. Und nun schließlich gerät auch hier das Unveränderliche in Bewegung; Kraft, Wirken und Prozeß werden in es verlegt, in dem Parmenides und Sophistes des Plato bereitet die Benutzung dieses radikalsten Hilfsmittels sich vor, und von der Gnosis ab bis auf Proklus wird von ihm der umfassendste Gebrauch gemacht. Es ist die innere Dialektik der Probleme in diesem objektiven Idealismus, wenn der Ausdruck gestattet ist, die in ihm enthaltene Problematik, die in zwei so weit voneinander entfernten Zeitaltern denselben Gang der Entwicklung hervorbrachte. Hiervon war die Folge, daß der Geist des Sokrates über dem Zeitalter der Aufklärung waltete und so auch auf Kant wenigstens mittelbar wirkte, Plato dann Schelling, Schleiermacher und Schopenhauer tief bedingte, Hegel aber von der tiefsinnigen Dialektik des platonischen Parmenides und von der folgenden Entwicklung seit Aristoteles bis Proklus beeinflußt wurde. Zugleich aber mußte hieraus für das geschichtliche Wiederverständnis der antiken Philosophie die Folge entstehen, daß schrittweise in dieser Entwicklung vermöge der inneren Wahlverwandtschaft der Zeiten und Systeme Plato, Aristoteles und die Neuplatoniker erleuchtet wurden.

In diesem Zusammenhang ist also das Wiederverständnis des Plato durch Schleiermacher möglich geworden. Und zugleich war auch in ihm angelegt, daß sowohl Schelling als Schleiermacher den Plato dem modernen Monismus anzunähern gestrebt haben. Aus diesem Grunde leugnete Schelling die Echtheit des Timäus, um die getrennte Weltmaterie aus dem Wege zu räumen. Schleiermacher aber faßte zuerst scharf den Begriff des Mythischen bei Plato ins Auge, und er schied dessen wissenschaftliche Begriffe höchst energisch von den mythischen Symbolen des Abfalls, der Weltbildung, der Seelenwanderung und des Totengerichtes. Ja er hat in unhistorischer Überspannung die platonische Materie nur als die leibliche Seite des kosmischen Lebens aufgefaßt und die Lehre von der Unsterblichkeit der Einzelseele Plato abgesprochen.

Plato ist aber nicht nur Philosoph, sondern der größte Prosakünstler des Altertums. Das Zeitalter Schleiermachers war besonders beanlagt, die Einheit des Philosophen und Künstlers in ihm zu begreifen. Der Ausbildung einer kunstmäßigen deutschen Prosa war das Nachdenken über die künstlerische Form derselben gefolgt; am Wilhelm Meister hatten Friedrich Schlegel und Novalis die ersten Einsichten in diese entwickelt. Und wie der philosophische Dialog überall der Ausdruck einer höchsten gesellschaftlich-geistigen Bildung ist, hatten Shaftesbury und Diderot Dialoge ersten Ranges hervorgebracht, Friedrich Schlegel schrieb nun sein Gespräch über Poesie, Schelling seinen „Bruno", Schleiermacher plante ethische Dialoge, verfaßte

einen davon und später seine Weihnachtsfeier, ein christliches Gegenstück des Symposion. So war die Zeit für ein wirkliches Verständnis des platonischen Dialogs als einer philosophischen Kunstform gekommen, und eben von Friedrich Schlegel, welcher der Führer der auf Analyse und Geschichte der Literatur gerichteten Bewegung war, ging nun der Plan einer Übersetzung des Plato aus. Wie nacheinander Homer und Shakespeare der deutschen Literatur durch Übertragung gleichsam einverleibt waren, wie dies in bezug auf Dante, Cervantes und Calderon im Werke war, so sollte durch diese Übertragung auch Plato gleichsam angeeignet werden vom deutschen Geiste.

Das gemeinsame Platounternehmen Friedrich Schlegels und Schleiermachers.

Im April 1799, eben als Schleiermacher in Potsdam seine „Reden über Religion" beendete, schrieb ihm Friedrich Schlegel von einem großen „Coup", den er mit ihm vorhabe: es war der Plan, gemeinsam mit ihm den Plato zu übersetzen. 1793 war die Übertragung des Homer von Voß erschienen, dann war 1799 der I. Band des Shakespeare von Wilhelm Schlegel veröffentlicht worden, und von dem Don Quixote Tiecks wurde in demselben Jahre 1799 der I. Band herausgegeben. So lag Schlegels Gedanke in der Luft der Zeit. Auch hatten sowohl Schlegel als Schleiermacher sich damals schon lange aus innerer Neigung mit Plato beschäftigt. Aber von zwei ganz verschiedenen Regionen aus waren diese beiden zu Plato hingezogen worden. Friedrich Schlegel war durch sein Studium der Alten zunächst auf Plato geführt worden. In den Dialogen hatte ihn besonders die Auffassung der Kunst und der Liebe angezogen. Mit seinem wunderbaren Stilgefühl empfand er ganz den Duft, der über Platos Werke ausgebreitet ist. So hatte er einmal den „Lysis" zu übersetzen begonnen und an eine Übertragung der „Gesetze" gedacht. Und eben in den Jahren von 1799 ab, in denen er nun für das gemeinsame Werk Plato studierte, hatte er seine neue literarhistorische Methode entwickelt. Deren Kern lag in der Erfassung der inneren Form eines literarhistorischen Werkes und in der entwicklungsgeschichtlichen Betrachtung eines Schriftstellers. So brachte er zu dem gemeinsamen Unternehmen das virtuose Vermögen mit, die innere künstlerische Form der einzelnen Dialoge zu erfassen, die ungeordnete Masse derselben unter den Gesichtspunkt einer Entwicklungsgeschichte Platos zu stellen und ihr so einen inneren Zusammenhang abzugewinnen.

Ein Verhältnis von viel tieferer Art bestand von Anfang an zwischen Schleiermacher und Plato. Immer hatte er ihn geliebt und bewundert. Die echtesten aller Platoniker, Shaftesbury und Hemsterhuis, waren von früh auf seine Lieblingsschriftsteller gewesen. Er war eine Plato verwandte

Natur. Es war aber gerade die Dialektik Platos, das Verfahren, durch die Dialektik den objektiven Idealismus zu einer lebendigen Überzeugung zu bringen, was er in Plato suchte und liebte. Immer mehr befestigte er sich in dem Grundgedanken, daß die Welt ein systematischer Zusammenhang sei, dessen Erkenntnis ein alle Erscheinungen logisch gliederndes System fordere. Wie nun ein solches höchst lebendig, vielseitig, von ganz verschiedenen Ausgangspunkten her als objektiver Idealismus durch Plato gegründet sei, nicht nur für damals, sondern gleichsam prophetisch für alle Zukunft, dies strebte er in den durcheinandergeworfenen Dialogen zu erkennen; den philosophischen Zusammenhang im Plato wollte er erfassen. So verschieden waren diese beiden Naturen und die Gesichtspunkte, unter denen sie Plato betrachteten.

Wenn sie sich ergänzten, so konnte das Werk hierdurch nur gewinnen. Hierzu aber hätte es nun außerordentlich günstiger Verhältnisse bedurft. Da war es nun schon ein großes Mißgeschick, daß Schlegels unselige Verbindung mit Dorothea Veit ihn aus Berlin trieb. Ein Zusammenarbeiten, wie es später Schleiermacher mit Heindorf genoß, wurde so unmöglich. Dazu bestand zwischen der schwer und mühsam arbeitenden Natur Friedrich Schlegels und den Anforderungen einer Schriftstellerexistenz ein unauflöslicher Widerspruch. Er schrieb eben um diese Zeit an der Fortsetzung seiner unseligen Luzinde, arbeitete am Athenäum, brütete über seiner Enzyklopädie und lebte dabei in beständiger Geldverlegenheit. Und während er sich so immer und überall nach Geld umsah, lief ihm der Verleger Frommann in den Weg, der von dem Platounternehmen vernommen hatte. Leichtsinnig schloß Friedrich März 1800 mit ihm einen Vertrag ab, der ihm Geldmittel gewährte, aber auch zugleich schon für Ostern 1801 zum Erscheinen eines ersten Bandes nötigte. Dies war das zweite große Mißgeschick, wovon durch die Schuld Friedrich Schlegels das gemeinsame Unternehmen betroffen wurde. Es war nun unmöglich, eine gemeinsame Überzeugung vom Zusammenhang und der chronologischen Folge der Werke in Muße auszubilden; die Trauben sollten gepflückt werden, ehe sie reif waren.

In dieser Zwangslage fanden es Schleiermacher und Heindorf richtig, auf eine sachliche oder chronologische Ordnung der Dialoge zu verzichten. Eben die Gründlichkeit schien ihnen zu fordern, erst am Schlusse des Werkes die Resultate über den inneren Zusammenhang der Dialoge zu geben. Zudem war Schleiermacher noch mit der Herausgabe seiner Predigten beschäftigt. Inzwischen hatte Schlegel an dem Postulat einer zeitlichen Anordnung festgehalten, und im Sommer 1800 bereits glaubte er eine solche gefunden zu haben. Nach dieser sollten Phädrus, Parmenides und Protagoras den ersten Band ausmachen. So brachte denn Schleiermacher

schon zu Ende Januar 1801 den rohen Entwurf des Phädrus zum Abschluß. Dann übernahm er auch den Protagoras. Aber der Parmenides des Freundes blieb aus. Friedrich Schlegel las, er las alle Dialoge durch, er füllte sich ganz mit Plato an. Aber auf das Papier kamen nicht gesicherte Ergebnisse mit klarer Begründung, sondern nur Divinationen, eine Skizze der Resultate. So verging das Jahr 1801. Von Lebensschwierigkeiten bedrängt, tut nun in der Desperation Schlegel einen Schritt, der jeden vernünftigen Zusammenhang in seinem Leben zerstört hat. Er beginnt im Frühjahr 1802 die Vorbereitungen, Deutschland zu verlassen und nach Paris überzusiedeln. Unruhiges Reiseleben den Sommer 1802 hindurch, das dann in Paris endete! Nichts von der Übersetzung des Parmenides, nichts von der allgemeinen Einleitung; von Paris aus zwei kleine Einleitungen zum Parmenides und Phädo. Jetzt tritt Frommann vom Unternehmen zurück. Er fordert in sehr unschöner Weise von Schleiermacher die Deckung seiner Unkosten. Friedrich Schlegel legt den Plato ganz in des Freundes Hand. Dieser bietet Sommer 1803 dem befreundeten Reimer den Verlag an, und nun erscheint im Frühling 1804 der erste Band bei Reimer.

Vom April 1799 bis Mai 1803 reicht so die Geschichte des gemeinsamen Platounternehmens. Diese vier Jahre sind erfüllt von übereilten Anfängen und wechselnden Hypothesen. Die gemeinsame Arbeit hat mehr als ein anderer Differenzpunkt die Auflösung der Freundschaft zwischen beiden Männern herbeigeführt. Wie bei Schlegel Hyperkritik überhand nahm, wurde aus anfänglicher Übereinstimmung schärfster Gegensatz. Zugleich aber erwuchsen doch in beiden Forschern die grundlegenden Sätze, welche die Platohypothese Schleiermachers bestimmt haben.

Friedrich Schlegel hat von seiner Platotheorie keinen Buchstaben veröffentlicht. In seinem Nachlaß fand sich der Entwurf seiner allgemeinen Einleitung. Er plante auch die Mitteilung seiner Ansicht. Nur mittelbar hat er durch seine persönliche Einwirkung auf die Schrift von Ast in den Gang der Platoforschung eingegriffen. Als er nun aber im ersten Bande von Schleiermachers Platoübersetzung mit keinem Worte seinen Anteil erwähnt fand, hat er seinen Prioritätsanspruch zwar nicht vor die Öffentlichkeit gebracht; doch war dieser den Platoforschern jener Tage wohl bekannt. Zuerst machte er ihn in einem Briefe an Reimer geltend. Dieser Brief ist verloren, aber Schleiermachers am 10. Oktober 1804 direkt an Schlegel gerichtete Antwort hat sich erhalten. Nach dem Erscheinen des vierten Bandes erhob dann Schlegel eine zweite, viel schärfere und verletzendere Beschwerde in einem Briefe an Creuzer, über den Böckh an Schleiermacher berichtete. Wir prüfen ihr Recht.

Die gemeinsamen Ausgangspunkte.

Der gemeinsame Ausgangspunkt der Freunde lag in der neuen wissenschaftlichen Philologie — dies Wort im weitesten Verstande genommen. Friedrich August Wolf und seine Schüler hatten sie begründet, Friedrich Schlegel hatte sie mit der neuen Philosophie und Ästhetik erfüllt, Schelling, der große Anempfinder und Aneigner, hat zu Jena im Umgang mit August Wilhelm Schlegel ihren Universalbegriff erfaßt. „Der bloße Sprachgelehrte", sagt er, „heißt nur durch Mißbrauch Philolog; dieser steht mit dem Künstler und Philosophen auf den höchsten Stufen, oder vielmehr durchdringen sich beide in ihm. Seine Sache ist die historische Konstruktion der Werke der Kunst und Wissenschaft, deren Geschichte er in lebendiger Anschauung zu begreifen und darzustellen hat." [2]) Schleiermacher hat nun die Philologie in diesem höheren Sinne für seine eigenste Begabung gehalten. Indem er Friedrich Schlegel als den Hauptrepräsentanten dieser Philologie anerkannte, traute er sich selbst doch eine tüchtigere und brauchbarere Ausführung in bezug auf einen eingeschränkten Gegenstand, wie Plato war, zu. Die leitenden Begriffe dieser höheren Philologie waren: innere Form, Komposition und entwicklungsgeschichtliche Betrachtung. Hierin lag nun die gemeinsame Grundlage für beide Freunde. Gegenüber Tennemanns scharfsinnigem Versuch, äußere Indizien für die chronologische Ordnung der Dialoge zu benutzen, stellten sie sich die Aufgabe, den Zusammenhang der in ihrer inneren Form begriffenen Dialoge untereinander und im Geiste Platos zu erfassen.

Nun bilden Theätet, Sophist und Politikus ein Ganzes, dann Politie, Timäus und Kritias ein zweites Ganze. Schon die Unvollendung dieses zweiten Ganzen gab Anleitung, dasselbe der Zeit nach hinter das erste zu stellen. Die Entscheidung für die nähere Bestimmung der chronologischen Ordnung lag jetzt darin, ob der Anfangspunkt derselben festgelegt werden könne. Friedrich Schlegel zuerst sprach es aus, im Einverständnis mit einer Überlieferung des Altertums, Phädrus sei der erste unter den platonischen Dialogen. Schleiermacher zweifelte, machte Bedenken geltend, nahm aber dann diese Anfangsstellung des Phädrus an. Wer kann sagen, ob nicht eine längere Enthaltung vom Urteil ihn zu einer andern Ansicht hingeführt hätte! Wie mir wenigstens scheint, war hiermit der Weg zu einer natürlichen Anordnung versperrt. Dann war es Schleiermacher, wie er sich später der Sache erinnerte, der den noch viel fragwürdigeren Schritt tat, den Parmenides „ziemlich früh anzusetzen." Nun nahm Friedrich Schlegel einen inneren Zusammenhang zwischen Phädrus, Parmenides und Protagoras

[2]) Vorlesungen über die Methode des akad. Studiums, Werke Bd. V, S. 216.

an, und diese drei Dialoge sollten nach der gemeinsamen Ansicht beider Freunde die Hauptwerke der ersten Periode sein. Hiermit war dann die Gliederung in drei Massen entschieden, an welcher Schleiermacher stets festgehalten hat und die auch Ast übernahm. Die natürliche Ansicht war aufgegeben, nach der dem ersten Auftreten der Ideenlehre im Phädrus die sokratischen Dialoge voraufgehen.

So weit reichen die Übereinstimmungen. Wenn man die Anfangsstellung des Phädrus und seine Verbindung mit dem Parmenides einmal zugibt, so sind sie durch die Sache selbst gefordert. Von hier ab sondern sich jedoch die Wege beider Forscher, sowohl in bezug auf den herrschenden Gesichtspunkt als in den einzelnen Auffassungen.

Der Plato Friedrich Schlegels.

Zu den bisher benutzten Quellen über den Plato Friedrich Schlegels treten drei neue. Es ist bisher nicht beachtet worden, daß Friedrich Schlegel in seinen 1804 bis 1806 gehaltenen Vorlesungen, die nach seinem Tode Windischmann veröffentlichte, eine Übersicht seiner Ergebnisse gegeben hat. In dem Nachlaß Schleiermachers finden sich dann Abschriften der beiden Einleitungen zum Phädon und Parmenides, des einzigen, was Friedrich Schlegel an Manuskript an Frommann gesandt hat. Eine dritte Quelle kann nur mit Vorsicht verwertet werden. Es mußte auffallen, wie scharf das Werk von Ast „Über Leben und Schriften Platos" Schleiermacher entgegentritt, während es doch in der dargelegten Grundvorstellung von einem nach drei Stadien gegliederten Zusammenhang mit ihm übereinstimmt. Schleiermachers scharfe Rezension des Astschen Werkes macht dies Verhältnis nicht erklärlich. Das Rätsel aber löst sich, wenn man die nahe Verwandtschaft der Theorie Schlegels mit der Asts verfolgt. Ast hatte sich in Jena ganz mit den Gedanken Friedrich Schlegels erfüllt.

Wir verdeutlichen zuerst den prinzipiellen Gegensatz von Friedrich Schlegel und Schleiermacher. Auch heute noch stehen sich der entwicklungsgeschichtlich-literarische und der systematische Standpunkt in der Platoforschung gegenüber. Sie haben beide ein relatives Recht. Der erstere sieht in den einzelnen Werken Platos Zeugnisse für seinen Entwicklungsgang; wo sie nicht ausdrücklich von ihm miteinander verbunden wurden, sieht man sie als künstlerisch in sich geschlossene Schöpfungen an, die durch den jeweilig erreichten Standpunkt und die literarische Lage hervorgerufen worden sind. Ihr Zusammenhang liegt nur in dem natürlichen Fortschreiten Platos von Aufgabe zu Aufgabe, von Stufe zu Stufe. Der systematische Standpunkt dagegen erblickt in ihnen Glieder eines absichtlich gezeigten Zusammenhangs, der auf die Begründung des Systems gerichtet ist, und er unternimmt, die

dialogischen Kunstmittel aufzuzeigen, durch welche dieser Zusammenhang kunstvoll von Plato für seine Leser angedeutet wurde. Den ersteren Standpunkt hat Friedrich Schlegel begründet, den zweiten aber Schleiermacher. Es ist die gewöhnliche Vorstellung, Karl Friedrich Hermann habe dem Plato Schleiermachers die wahre entwicklungsgeschichtliche Ansicht gegenübergestellt. Er gilt als der Entdecker einer natürlichen Betrachtungsweise, die sich dem voreingenommenen Blick Schleiermachers entzogen hätte. Tatsache ist vielmehr, daß eben im Gegensatz gegen Tennemanns und Friedrich Schlegels entwicklungsgeschichtliche Ansichten Schleiermacher seinen Standpunkt eingenommen hat.

Nach Friedrich Schlegel ist durch die Verbindung von ästhetischer Anschauung, Enthusiasmus, Ironie, philosophischem Eros und Dialektik die innere Form des platonischen Geistes bestimmt. Daher liegt aller Arbeit der Dialektik etwas Unaussprechliches zugrunde, in welches deren Begriffe fortschreitend eindringen, ohne es doch je erschöpfen zu können. Deshalb fordert die innere Form des platonischen Geistes seine Darstellung im Kunstwerk; denn in ihm gelangt das begrifflich Unausdrückbare zur Anschauung.

Hieraus folgt die Form des platonischen Dialogs. Von bestimmten Fragen aus schreitet er fort zur „Aussicht in das Unendliche". Ein Geist dieser Art mußte in allmählicher Ausbildung von Stufe zu Stufe eine dunkle Anschauung des Ganzen immer fortschreitend dialektisch zur Erkenntnis zu bringen suchen; aber noch am Ende seiner Laufbahn war das Ziel seiner Philosophie unerreicht. Eben darin zeigte sich das Progressive, wie es in ihm angelegt war, daß er im höchsten Greisenalter doch nur mitten in der Arbeit abbrach und die letzte Darstellung seines Standpunktes fragmentarisch hinterließ.

Es ist gewiß das Natürliche, wenn die entwicklungsgeschichtliche Ansicht die sokratischen Dialoge bis zu ihrem höchsten Gipfel im Protagoras als Zeugnisse einer ersten Periode Platos auffaßt; sie gehen dann in jedem Falle dem Phädrus voraus, da in diesem die Ideenlehre bereits enthalten ist. Ich glaube, daß diese natürliche Ansicht auch aus dem Verständnis des philosophischen Zusammenhangs in Platos Entwicklung ganz überzeugend bestätigt werden kann. Schon Tennemann hatte diesen Standpunkt eingenommen Es findet sich nun in unseren Quellen nichts darüber, was Friedrich Schlegel bestimmte, sich dem entgegenzustellen. Er folgte der Überlieferung bei Diogenes Laertius und Olympiodor und erklärte den Phädrus für den frühesten aller platonischen Dialoge. Eben die Verbindung von Eros, Enthusiasmus, Erinnerung an eine intelligible Welt, philosophischer Anschauung derselben und bildendem Handeln, in welcher der ganze Plato beschlossen ist, forderte nach ihm zuerst als Ganzes einen umfassenden Aus-

druck und fand diesen ahnungsvoll und mythisch im Phädrus. Mit diesem verknüpfte Schlegel nun den Parmenides innerlich und zeitlich. Über seine Gründe hierfür enthält seine Einleitung zum Parmenides ausreichende Auskunft. Der Fortgang aus der enthusiastischen und mythischen Darstellung der Ideenlehre zur dialektischen war eine im Phädrus liegende Forderung; so fragt sich nur, welcher unter denjenigen Dialogen, die von den Eleaten aus eine neue Dialektik begründen, sich nach seinen Merkmalen als der erste erweist. Friedrich Schlegel und Schleiermacher finden nun beide in Sprache, Behandlungsweise und Inhalt des Parmenides die Indizien dafür, daß er der erste der großen dialektischen Dialoge sei. Friedrich Schlegel gibt eine geistvolle Analyse des Dialogs, wonach in einem kühnen parodischen Stil die falsche eleatische Dialektik hier sich selbst vernichtet. Dies erschien ihm als Vorbedingung, wenn die wahre platonische Dialektik, die auf die systematische Konstruktion der ersten Grundbegriffe gerichtet ist, sich freie Bahn machen sollte. Er folgert — wahrscheinlich mit Recht — aus der Struktur des Dialogs, daß derselbe unvollendet sei, und auch hierin ist ihm Schleiermacher gefolgt.

Entfaltete sich Platos Philosophie als Ganzes, so mußte auch ihre praktische Seite in der ersten Periode eine Begründung finden. Polemisch mußte auch diese sich zunächst Raum schaffen. In dem antisophistischen Dialog Protagoras wird die Grundfrage von der Lehrbarkeit der Tugend untersucht; diese enthält das fundamentale Problem vom wissenschaftlichen Charakter der Ethik in sich. Daher ist dieser Dialog, als der erste unter den praktischen und antisophistischen, der ersten Periode zuzuweisen und an Phädrus und Parmenides anzuschließen. Diesen ist er auch durch die mimische Kunst verwandt, die ihn dann weiter mit dem Phädo verbindet.

An diese drei Hauptdialoge schließen sich nach Schlegel andere an. Zu diesen hat er nicht nur den Krito, sondern auch den Phädo gerechnet. In dieser Ansetzung des Phädo ist ihm Schleiermacher mit Recht entgegengetreten. Sie allein zeigt schon die Unreife seiner Hypothese.

Aus diesem Ansatz über die erste Periode ergab sich, wie dargelegt, die Gruppierung der Hauptdialoge in drei nach Zeit und Charakter verschiedene Massen. Denn Theätet, Sophistes und Politikus sind von Plato selbst miteinander verknüpft, und nach Schlegel zeigen der erste und der letzte einen Charakter, der sie scharf von den Dialogen der ersten Periode sondert. Von diesen sind dann aber Republik und Timäus durch ihren systematischen Charakter unterschieden; sie sind miteinander und mit dem Bruchstück des Kritias verbunden; sie gehören also einer dritten Periode an, und auch der Philebus ist dieser einzuordnen. Die richtige Gliederung des Hauptwerkes dieser Periode, der Politie, hat Friedrich Schlegel auch schon gefunden.

Nun aber entstand die Frage, welche von den übrigen Dialogen als echt anzuerkennen seien, und dann mußte diesen ihre Stelle im Schema der Entwicklung Platos zugewiesen werden. Hier zeigt sich nun der ganze Gegensatz zwischen dem unreifen, divinatorischen Denken Schlegels und der festen Fundamentierung Platos durch Schleiermacher. Zugleich aber machten sich auch die verhängnisvollen Folgen der Zeitbestimmung des Parmenides geltend.

Denn wie war nun die bekannte Polemik gegen die Ideenlehre im Parmenides zu erklären? Wie konnte schon am Beginn der Laufbahn Platos eine solche Polemik gegen seine Ideenlehre sich ausgebildet haben? Sokrates — so antwortet Schlegel — hat die Lehre von den Ideen schon vorgetragen, wenigstens dem Plato mitgeteilt. In diesem Sinne konnte er sich nun auch die bekannte Stelle im Sophistes zurechtlegen, mit der sich dann Schleiermacher ebensowenig plausibel durch ihre Beziehung auf die Megariker abfand. Sofort aber trat nun eine zweite in der chronologischen Bestimmung des Phädrus und des Parmenides gelegene Schwierigkeit hervor. Wie fand diese Annahme sich mit den sokratischen Dialogen ab, die weder Ideenlehre noch Theorie der Erinnerung noch Unsterblichkeitsmythen enthalten? Es gab zwei Auskunftsmittel, diese Schwierigkeiten aus dem Wege zu schaffen. Entweder man räumte diese Dialoge gewalttätig durch Unechtheitserklärung aus dem Wege, oder man wandte ein milderes Verfahren an und erklärte das Fehlen solcher Lehren aus künstlerischen Absichten des Plato. Den ersten Weg schlug Friedrich Schlegel ein, den andern Schleiermacher. Und zwar verwarf Schlegel zunächst die Apologie. Wer dem Sokrates die Ideenlehre zuschrieb, konnte unmöglich die Schrift, die das Bewußtsein des Nichtwissens zum Mittelpunkt sokratischen Denkens macht, als echt platonisch anerkennen. Nach und nach verwarf er dann die sämtlichen sokratischen Dialoge und war damit dieser Schwierigkeit ledig. So war der Weg einer radikalen Platokritik beschritten. Auf diesem folgte ihm Ast, der nur 13 große Dialoge und das Kritiasbruchstück als echt anerkannte. Daß Schlegel die Gesetze trotz der Beziehungen in Aristoteles verwarf, hat mittelbar durch die Schrift von Ast diese Frage in Fluß gebracht. Daß er im Timäus nur den Eingang und einige Bruchstücke dem Plato zuschrieb, das Ganze aber aus allmählichen Erweiterungen erwachsen ließ, dies hat vielleicht Schelling den Mut zur Verwerfung dieser wichtigen Schrift gegeben. Wenn er dann aber den Gorgias und das Symposion, und zwar letzteres wegen unplatonischer Lehren, ebenfalls verurteilte, so ist ihm hierin weder Ast noch irgendein Späterer gefolgt. Hiernach kann es denn auch nicht verwundern, wenn er diesen Urteilssprüchen schließlich auch noch den Zweifel am Protagoras und Krathylus folgen läßt.

Der Plato Schleiermachers.

Während so die früh ausgebildete Hypothese Friedrich Schlegels in radikalen Folgerungen zerfloß, stellte Schleiermacher langsam, zögernd die Grundzüge der seinigen fest. Längere Zeit hatte er sich der Möglichkeit einer chronologischen Ordnung gegenüber skeptisch verhalten, dann aber erkannte er doch, daß der von ihm gesuchte philosophische Zusammenhang der Dialoge wenigstens in seinen großen Zügen sich mit ihrer chronologischen Folge decken müsse. Die Anfangsstellung des Phädrus war ihm sympathisch. Entsprach doch ein erster Wurf des Ganzen am Anfang seinem systematischen Geiste. Doch machte er sich auch die Schwierigkeiten zweifelnd deutlich, und erst auf Grund der aus seinem eigenen Prinzip folgenden Erwägung, daß zu allererst von Plato der philosophische Trieb zum Bewußtsein gebracht und dargestellt werden mußte, der die Dialektik von innen heraus hervorbringt, hat er die Anfangsstellung des Phädrus angenommen. Durch den Umgang mit Spalding, Heindorf, Wolf und Buttmann, insbesondere durch die innigste Arbeitsgemeinschaft mit Heindorf bildete er sich zum strengen Philologen aus. Philosoph, Philologe und Künstler, gestaltete er seinen Plato zu einem in sich geschlossenen, höchst imponierenden Ganzen. Die Wurzel dieser Theorie ist seine eindringende Analyse des platonischen Dialogs. Für diese fand er eine gesicherte Grundlage in den durch das Zeugnis des Aristoteles gesicherten Gesprächen. Hatte man vordem die herrliche Form dieser Dialoge zerschlagen, um aus den Bruchstücken ein System Platos zusammenzusetzen, so wird ihm nun gerade die Lebendigkeit und selbsttätige Dialektik, die in der Form des Dialogs sich ausdrückt, zum Schlüssel für die innere Struktur der platonischen Philosophie. Der Dialog entspringt aus dem Leben und dem mündlichen Gespräch, und wenn dieses vermag, philosophische Selbständigkeit zu erwecken, jedem Bedenken nachzugehen, Mißverständnisse und Einwürfe zu beseitigen, so muß die schriftstellerische Kunstform des Dialoges nach Kräften dieselbe Aufgabe zu lösen suchen. Wie dies im Phädrus Plato selbst entwickelt hat. Aus dieser Aufgabe entspringen die dem Dialog eigenen Kunstmittel. Das Resultat wird nicht ausdrücklich ausgesprochen, und so scheint das Gespräch negativ zu endigen, oder ein Rätsel wird hingestellt, für welches die schon gewonnenen Mittel der Lösung vom Leser zu benutzen sind, oder die eigentliche Untersuchung wird verdeckt von einer andern; unter dem kleineren Ziel wird ein größeres verborgen. Und da nun Plato durch seine Dialektik den lebendigen Zusammenhang eines philosophischen Ganzen hervorrufen will, verknüpft er in ihnen verschiedene Untersuchungsreihen, flicht Episodisches ein und hat immer das Ganze im Auge, in welchem Logisches, Physisches und Ethisches verknüpft sind. Ich kann darauf nicht näher eingehen, aber diese geniale Analyse wird durch die

heute mögliche historische Erkenntnis der Literatur des sokratischen Dialogs [3]) nur befestigt.

Alle Kritik erwächst Schleiermacher aus der hermeneutischen Aufgabe und tritt dann wieder in deren Dienst. So kann nur aus der gewonnenen neuen Einsicht in die Form des platonischen Dialogs die nächste, die kritische Aufgabe gelöst werden. Es gilt, den Kanon der echten platonischen Werke zu bestimmen. Diese Aufgabe wird durch die gediegene Verbindung der äußeren und inneren Momente mustergültig gelöst. Gegeben sind die äußeren Zeugnisse für unsere Sammlung in den Schriftenverzeichnissen des Aristophanes von Byzanz und des Thrasyll. Schleiermacher stellt bereits das richtige Problem, ob etwa von der Akademie her eine Tradition anzunehmen sei, durch welche diese Verzeichnisse garantiert werden. Er widerlegt überzeugend diese von Grote später entwickelte Annahme [4]). In den Zeugnissen des Aristoteles erkennt er dann die feste Grundlage der Platokritik. Er erwägt die Schwierigkeiten: die verschiedene Art der Ausführung, die Fraglichkeit aristotelischer Schriften oder Stellen. Aber auch hier macht er gegenüber jeder Kleinkrämerei den Zusammenhang geltend. Durch die Schriften des Aristoteles zieht sich ein System der Beurteilung des Plato, und was in diesem System benutzt und beurkundet ist, muß als der sichere Hauptstamm platonischer Schriftstellerei angesehen werden. Also Phädrus, Protagoras, Parmenides, Theätet, der Sophist und Politikus, der Phädo, der Philebus und der Staat, nebst dem damit in Verbindung gesetzten Timäus und Kritias. Alle andern Dialoge können nur an diesem Kanon geprüft werden. Die Form des platonischen Dialogs enthält hierfür entscheidendere Momente als Sprache oder Inhalt. In manchen Fällen tritt hierzu als bedeutsame Bestätigung, daß ein Dialog durch Zurückweisungen und Anknüpfungen nach vorwärts sich in den Zusammenhang der echten Schriften einordnet. Die Abgrenzung des echten Plato ist mit so sicherer Hand durchgeführt, daß die umsichtigsten unter den späteren Platoforschern, wie Böckh, Brandis und Zeller, fast ganz mit ihr übereinstimmen. Nach allen kritischen Experimenten wird man immer wieder auf den Kanon Schleiermachers im großen ganzen zurückkommen.

Nun das Ziel der ganzen Arbeit. Die Hauptwerke Platos bilden einen philosophischen Zusammenhang, und Plato hat diesen höchst absichtlich durch äußere Kunstmittel sichtbar gemacht. Auch hier verknüpft die Untersuchung mustergültig die äußeren mit den inneren Momenten.

Viel umfassender und gründlicher als Tennemann prüft und benutzt er die Beziehungen auf politische, vor allem die auf literarische und philo-

[3]) so wörtlich bei Dilthey. [4]) Grote, Platon. 3 Bde. London 1865.

sophische Ereignisse. Seine Schlüsse aus der Art der Erwähnung des Lysias und Isokrates auf den frühen Ursprung des Phädrus sind der schönste Beweis hiervon.

Seine ganze Genialität konzentriert sich nun in der Aufsuchung der Beziehungen, durch welche innerlich die Hauptwerke Platos zu einem philosophischen Ganzen verknüpft sind. Ohne Zweifel hat er diesen Zusammenhang zu umfassend und zu straff sich gedacht. Eine sokratische Periode Platos steht außer Zweifel. Im Phädrus als der Intuition des eigen-platonischen Ganzen ist das Programm des selbständigen Plato ebenso sicher enthalten. Und eben, wenn man die Linie von Krito oder Apologie bis zum Protagoras innerlich zieht, bemächtigt man sich erst der tiefsten Beweggründe des großen Idealisten. Ebenso ist nach der andern Seite hin nicht nur die Zugehörigkeit des Philebus und der Gesetze zu der von Aristoteles charakterisierten letzten Epoche außer Zweifel; auch die dem Sophistes, Politikus und Parmenides von Schleiermacher in der ersten und mittleren Periode gegebene Stellung ist ins Schwanken geraten. Aber es bleibt ein ganz sicherer Zusammenhang, der die klassische Zeit seiner Philosophie umfaßt. Erster mythischer Wurf, Beweisführung und systematische Darstellung sind hier zweifellos mit philosophischem Bewußtsein zu einem Ganzen verbunden. Wie im Gorgias von der Lust eine selbständige moralische Kraft unterschieden und getrennt wird, im Theätet von der Wahrnehmung eine unabhängige Vernunfttätigkeit, wie dann im Gastmahl die Stufen des philosophischen Bewußtseins und die auf die Dialektik selbständig gegründete Vollendung der philosophischen Gemütsverfassung zur Erkenntnis kommt, als der Kern der ganzen platonischen Philosophie, weiter im Phädo die Selbständigkeit des höheren Seelenlebens der Sinnenwelt gegenüber und ihr Zusammenhang mit einer intelligiblen Welt einer strengen Beweisführung unterworfen wird, und wie nun Plato, auf der Höhe dieser seiner klassischen Zeit, alles so Gewonnene mit vollstem methodischem Bewußtsein, rückwärts blickend auf die bisherigen Untersuchungen, zusammenfassend, zu einer systematischen Erkenntnis verwertet: diesen Zusammenhang kann niemand, der an philosophisches Denken gewöhnt ist, in Frage stellen wollen[5]).

Schleiermacher hat nun weiter die dialogischen Kunstmittel festzustellen versucht, vermittelst deren Plato kunstvoll und absichtlich die Beziehungen der Dialoge untereinander seinem Leser sichtbar machen wollte. Hierbei war er feinhöriger als billig. Er fühlte Beziehungen nach, die wir nicht vernehmen; aber an seinem Prinzip selbst, der Verwendung solcher Kunstmittel,

[5]) *Dies Urteil muß nach den Ergebnissen neuerer Forscher eingeschränkt werden, besonders was Theätet und Phädrus betrifft. Beide sind erst an das Ende der „klassischen Zeit" Platos zu setzen.*

kann nur der zweifeln, dem die eigensten Züge im künstlerischen Geiste der Griechen nicht aufgegangen sind.

Das Verhältnis dieses inneren Zusammenhangs zu der äußeren chronologischen Ordnung bildet den letzten Punkt dieser Theorie. Es wird nicht genug beachtet, daß diese beiden sich nach Schleiermacher nicht zu decken brauchen. Ein innerlich nach dem Plan dieses Zusammenhangs gefordertes Werk kann äußerlich später hervorgetreten sein. Denn die äußeren Bedingungen können die Folge der Abfassung beeinflussen. So fordert Schleiermacher ausdrücklich eine vollständige Untersuchung über die äußere chronologische Ordnung; ganz unabhängig von dem Studium des inneren Zusammenhanges soll sie geführt werden. Eine Forderung, von deren Erfüllung wir doch noch weit entfernt sind. Erst wenn einmal alle Linien der Platoforschung an einem Punkte zusammentreffen, ist eine gültige Hypothese über die chronologische Ordnung vorhanden. Was sich aus den historischen Anspielungen ergibt, was aus der Entwicklung seiner wichtigsten Lehren folgt, worauf die Ausbildung seines philosophischen Dialoges hindeutet, was die Sprachstatistik und die Stilbetrachtung lehren: alles dieses müßte in einer solchen Theorie übereinstimmen. Unser Verständnis Platos ist nicht von ihr abhängig, dieses ist durch Schleiermacher herbeigeführt worden.

b) Bruchstücke.

Zur Geschichte des gemeinsamen Plato-Unternehmens.

. . . Vor allem möchte ich den Anteil Friedrich Schlegels an der Wiederherstellung des Verständnisses von Plato bestimmen, welche Schleiermacher in seinem dann allein seit 1804 herausgetretenen Werke über Plato herbeigeführt hat. Denn in diesem Punkte besteht eine Prioritätsfrage . . . . [6]).

Ein viel engeres Verhältnis, als das Schlegels zu Plato war, bestand von Anfang an zwischen Schleiermacher und Plato. Seine jugendliche Liebe für Plato ist ihm später ein Beispiel gewesen für „das Prophetische im Menschen und wie das Beste in ihm von Ahndungen ausgeht. Wie wenig habe ich den Platon, als ich ihn zuerst auf Universitäten las, im ganzen verstanden, daß mir oft wohl nur ein dunkler Schimmer vorschwebte, wie habe ich ihn dennoch schon damals geliebt und bewundert!" [7]) „Es gibt keinen Schriftsteller" — sagt er ein andermal [8]) —, „der so auf mich gewirkt und mich in das Allerheiligste nicht nur der Philosophie, sondern des Menschen überhaupt,

---

[6]) *Es folgt eine Darlegung, die sich eng mit dem oben S. 654 unten gedruckten Stück berührt.* [7]) Br. I 312, an H. Herz 10. 8. 1802. [8]) An Brinkmann 9. 6. 1800, Br. IV 72.

so eingeweiht hätte". War doch in Schleiermacher dieselbe Verbindung von Besinnung über das Leben mit Enthusiasmus und Dialektik, die in Plato herrscht. Das Leben sich zum Bewußtsein erheben als ein Schönes, Mächtiges und unendlich Gehaltvolles: das lag in der φρόνησις der sokratischen Schule, es erhielt aber erst durch den dieser Dichternatur Platos innewohnenden Enthusiasmus die Macht, durch den Gedanken von der Abbildung des Idealen in der Welt alles Dasein zu verklären. Dieses Zumbewußtseinbringen der Idealität und des unendlichen Gehaltes des Lebens war auch der eigenste Grundvorgang in Schleiermacher. Die echtesten aller Platoniker, Shaftesbury und Hemsterhuys, sind Schleiermachers Lieblingsschriftsteller unter den neueren von frühauf gewesen. Die Vorlesungen Friedrich August Wolfs lehrten den Studenten in Halle philologische Methode. Eberhard leitete ihn, so weit er vermochte, an, den systematisch-philosophischen Zusammenhang in den Schriften des Plato und Aristoteles aufzusuchen. So kam er nun zu dem Plato-Unternehmen, viel weniger vorbereitet als Friedrich Schlegel, aber unvergleichlich befähigter doch als dieser oder als irgendein anderer Gelehrter jener Zeit zu einem wahlverwandten Nachverständnis. Gerade seine Reden über Religion bewiesen dies. Er pflegte sich durch die Lektüre Platos auf das Schreiben an den Reden vorzubereiten, und wirklich sind Enthusiasmus und Dialektik dieser Reden echt platonisch. So nahm er denn sofort Schlegels Plan mit Begeisterung auf. „Ich glaube wohl, daß es wenige so gut können werden als wir." Doch sah er voraus, daß lange Zeit vergehen müßte bis zu dem Beginn, „und dann muß es so frei von jeder äußeren Abhängigkeit unternommen werden, als je ein Werk ward." „Jahre, die darüber hingehen, müssen nichts geachtet werden." [9])

Bald nachdem die Freunde diesen Plan gefaßt hatten, kehrte Schleiermacher im Mai 1799 von Potsdam nach Berlin zurück; den Sommer über waren die beiden nun in Berlin noch vereinigt. Die Unterredungen über das gemeinsame Unternehmen, welche damals stattfanden, hat sich ein Jahrzehnt fast darnach Schleiermacher in die Erinnerung zurückzurufen versucht; doch nur in unbestimmten und schwankenden Zügen vermochte er es. Friedrich Schlegel ging in diesen Gesprächen mit der Ausbildung des Planes dem Freunde voran. Er fing an, den Plato zum Zweck desselben zu lesen. Schleiermacher kam hierzu nicht, auch eilte er nicht, denn er sah das Unternehmen bei Friedrichs Art als ein sehr ungewisses, jedenfalls aber noch weit entfernt liegendes an. Das Ziel lag beiden darin, Plato zum literarischen und philosophischen Verständnis zu bringen. Nun erhob sich aber die Frage nach der Anordnung der Gespräche für das Werk; ehe mit irgendeinem Dialog über-

[9]) Br. I 220/21.

setzend begonnen werden konnte, mußte sie erledigt werden. Und in dieser Frage lag nun das Moment, das sie dem Prinzipiellen entgegentreiben mußte, dessen Verfolgung dem Werke seine geschichtliche Bedeutung geben sollte. „Soviel ich mich erinnere, schwankten wir zwischen einer chronologischen Ordnung und einer solchen, welche mehr darauf berechnet wäre, der gegenwärtigen Zeit den Platon am besten und schnellsten aufzuschließen. Ich weiß nicht, ob Schlegel damals schon die Ansicht hatte, die mir erst später aufging, daß beides eines und dasselbe sein müsse. Aber darüber waren wir einig, daß man die erste wenigstens suchen und für sich besitzen müsse." Auch waren sie darüber sogleich einig, „den Phädrus und Protagoras an den Anfang und die Republik mit Zubehör an das Ende zu setzen", und zwar „hat dies Schlegel gewiß zuerst ausgesprochen, da er sich weit mehr mit der Sache beschäftigte".

Da brachten die Lebensmiseren Friedrich Schlegels eine plötzliche und höchst nachteilige Beschleunigung in das Unternehmen. Die große literarische Bewegung hatte diesen nebst andern jungen Talenten in die Literatur geworfen, vermochte aber nicht, sie zu ernähren. Die natürliche Rolle der beiden Schlegel wäre gewesen, auf das geistige Leben der werdenden Großstadt sich zu stützen, hierhin die Bewegung von Weimar und Jena zu übertragen und so sich eine literarische Position zu begründen. Ihre eigenen Torheiten hatten sie in Berlin unmöglich gemacht, und nun saß Friedrich Schlegel in Jena neben Schelling, unfähig, ihm in der Philosophie ein Gegengewicht zu halten, sann über seiner Enzyklopädie, und ehe noch ein Buchstabe geschrieben war, klagte er schon, daß er sie nicht nach Würden bezahlt bekommen werde; er machte Verse für die Fortsetzung seiner Luzinde, für die nun der Stoff des Lebens ihm gänzlich ausgegangen war; zugleich arbeitete er für sein Athenäum und plante ein philosophisches Journal und einen poetischen Almanach. Selbst Freunden wie Novalis erschien seine Existenz wie Müßiggang. Wer ihn so nah und täglich wie Dorothea beobachtete, sah wohl den inneren Widerspruch einer schwer und mühsam arbeitenden Natur mit den Anforderungen eines Schriftstellerdaseins. Während er sich so nach Geld umsah, begegnete ihm der Verleger Frommann. Diesem hatte Wagner eine Übersetzung des Plato angetragen, und da er nun durch Tieck von Friedrich Schlegels Plan gehört hatte, besprach er mit diesem die Sache. Friedrich Schlegel hielt jetzt für notwendig, selber rasch vorzugehen. Am 10. März 1800 teilte er Schleiermacher mit, daß er mit Frommann einen Vertrag abgeschlossen habe und Ostern 1801 der einleitende Band erscheinen solle. So hastig war er, daß er sich die Zeit nicht nahm, die nun sogleich erscheinende Ankündigung Schleiermacher vor ihrer Veröffentlichung mitzuteilen. Er fragte nur an, ob der Freund in der Ankündigung

mit am Titel genannt sein wolle. Schleiermacher antwortete, wenn sein Name mit auf dem Titel genannt werden solle, so müsse dies auch sogleich in der Ankündigung geschehen. Ehe noch die Antwort Schleiermachers da war, war die Ankündigung Schlegels schon gedruckt. Und so sehr regierten ihn die buchhändlerischen Rücksichten, daß er die Mitarbeit des Freundes, der dem Publikum noch so wenig bekannt war, dabei nicht erwähnte, auch dies, ohne sich vorher mit ihm darüber zu verständigen.

Das Ziel Friedrich Schlegels war nach dieser Ankündigung, durch die Übertragung Plato für das philosophische Leben der Zeit fruchtbar zu machen. „Warum ich es überhaupt und besonders jetzt, nach der Erfindung und Aufstellung der Wissenschaftslehre, für nützlich, ja notwendig halte, das Studium dieses großen Autors, mit welchem das der Philosophie am schicklichsten angefangen und am würdigsten beschlossen wird, allgemein zu verbreiten, werde ich in einer besonderen Abhandlung, welche das ganze Werk eröffnen soll, zu entwickeln suchen." Für die einzelnen Dialoge versprach er „Erklärungen des Gedankengangs und Zusammenhangs", welche den „Forderungen des Philologen und den Erwartungen des Philosophen Genüge leisten" sollten. Anmerkungen sollten für das Bedürfnis des Laien sorgen. Die Bearbeitung selber sollte sämtliche Werke Platos umfassen; die in ihr gegebene „schwierige Aufgabe der Übersetzungskunst" werde „auf dem Punkte der Ausbildung, welchem sich die deutsche Sprache jetzt zu nähern anfange", sich als lösbar herausstellen. Es war unmöglich, eine Anzeige verlockender abzufassen. Es war dann weiter in Schlegels Plan (nach einem gleichzeitigen Briefe an Schleiermacher), daß dieser das ganze Werk mit einer „Charakteristik Platos" abschließen solle. Dies alles kam Schleiermacher sehr unerwartet, und die Hast, in der man sich so in ein noch ganz unvorbereitetes Unternehmen der schwierigsten Art stürzen sollte, war nicht nach seinem Sinn. Zudem verstimmte ihn, daß der Freund seiner keine Erwähnung in der Ankündigung getan. Friedrich Schlegel eilte, die Verstimmung zu heben. Schleiermacher sollte auf dem Titel neben ihm genannt werden, das Werk sollte so als ein gemeinsames heraustreten, und in der Vorrede wollte Schlegel „die Gemeinschaft des Werkes würdiger ankündigen, als dies in der Zeitungsannonce geschehen konnte, wo es nur geschadet hätte." [10]) Inzwischen mochte es Heindorf mitgeteilt werden; würden Heindorf und F. A. Wolf so davon erfahren, so würde dies das Zutrauen zu dem Werke bei ihnen nur vermehren.

Die Zwangslage, die Friedrich Schlegel durch sein Vorgehen geschaffen, gestattete nun aber nicht, die Frage der Anordnung, welche von so entscheiden-

[10]) Br. III 164.

der Bedeutung war, in ruhiger, gemeinsamer Arbeit ordnungsmäßig zu erledigen. Schlegel suchte „die historische Ordnung und Bildungsgeschichte der Werke Platos"; diese sollte der Anordnung zugrunde gelegt werden. Er forderte von Schleiermacher ein förmliches Gutachten über die zu wählende Ordnung[11]). Schleiermacher schlug eine solche vor, von der Schlegel meinte, sie enthalte schöne Elemente zu einer Konstruktion des platonischen Geistes; sie war von seiner chronologischen verschieden. Schleiermacher hätte nach seiner eigenen Anordnung mit Philebus und Lysis oder Charmides begonnen; am 8. August 1800 aber war er sich klar darüber geworden, daß Philebus, der nicht nur in seiner Art das Letzte ist, sondern dessen ganze Rubrik auch unmöglich unter die ersten gehören kann, nicht den Anfang machen dürfe[12]). Seit Anfang Mai war Schleiermacher, nach Vollendung der Luzindenbriefe, mehr mit Plato beschäftigt[13]).

Immerhin war unter diesen Umständen nicht daran zu denken, die Dialoge historisch zu ordnen. Schlegel selbst gab zu, von solch historischer Ordnung zurzeit nichts als einige gute Konjekturen und Ahnungen zu haben. So war er mit Heindorf über irgendein nach Zweckmäßigkeitsgründen einzurichtendes Verfahren einverstanden, welches aus den Briefen nicht mehr zu erkennen ist. Es war ihm recht, daß Schleiermacher seinerseits den Philebus und den Lysis oder Charmides für den ersten Teil zunächst übersetze. Er selbst dachte an den Timäus. So ganz war nach obigem Plan von chronologischer oder sachlicher Ordnung abgesehen. Schleiermacher setzte sich also hierzu zurecht er verhandelte diese Dinge mit Heindorf, und da dieser den Phädrus im Sommer 1800 beendet hatte und nun den Charmides bearbeiten wollte, so war ihm recht, diesen in Angriff zu nehmen[14]). Mit der ihm eigenen ruhigen Begeisterung ging er an die Arbeit. Am 22. April 1800 hatte er an Brinkmann geschrieben: „Ich fordre Deinen Glückwunsch und Deinen Segen zu einem großen Werk, zu welchem ich mich mit Friedr. Schlegel verbunden habe. Es ist die bereits angekündigte Übersetzung des Plato. In der Ankündigung bin ich nicht genannt, und darum soll auch mein Anteil daran bis zum wirklichen Erscheinen ein Geheimnis bleiben. Es begeistert mich; denn ich bin von Verehrung des Plato, seit ich ihn kenne, unaussprechlich tief durchdrungen; aber ich habe auch eine heilige Scheu davor und fürchte fast über die Grenzen meiner Kräfte hinausgegangen zu sein."[15]) In seinem Umgang mit Heindorf erschienen ihm zumal die philologischen Schwierigkeiten der Platoübersetzung kaum überwindlich. Bei allem Zutrauen zu Friedrich Schlegel fand er dann, daß sie von diesem noch gar nicht

---

[11]) 157. [12]) 212. [13]) 178. [14]) 10. 7. 1800, Br. III 204.
[15]) Br. IV 65.

ernsthaft erwogen wurden [16]). Zu übersetzen begann er noch nicht, las aber nach seiner Art langsam und genau die einzelnen Dialoge.

Da schrieb ihm nun Anfang August 1800 Friedrich Schlegel, er glaube, die historische Ordnung der Dialoge gefunden zu haben. Nach dieser würde Philebus nicht in den ersten Band fallen, sondern Phädrus, Parmenides und Protagoras. Er schlug Schleiermacher vor, den Phädrus zu übernehmen, während er selbst den Parmenides und Protagoras übertragen wollte. Schleiermacher seinerseits war mit dieser Einrichtung einverstanden. Aber daß er nun sofort mit der Übersetzung des Phädrus beginnen solle, das erschien ihm unmöglich; er wollte das chronologische System Schlegels zunächst in Händen haben, an Plato durchprüfen, über die Übersetzungstheorie mit Friedrich Schlegel sich verständigen. Auch war Heindorf eben mit dem Phädrus zum Druck fertig geworden; die Handschrift befand sich zur Durchsicht bei Friedrich August Wolf in Halle; es erschien Schleiermacher unmöglich, den Phädrus fertigzustellen, ohne sie zu benutzen. Zu dieser Zeit hoffte Schleiermacher, im Herbst die Freunde in Jena besuchen zu können. Er schrieb im Herbst 1800 an seinen Predigten. Die Reise nach Jena verzögerte sich und mußte dann aufgegeben werden. Als nun mit dem Ende des Jahres 1800 die Arbeit an den Predigten getan war, warf er sich endlich ganz in den Plato. Die ersten Wochen des neuen Jahres fanden ihn in der Übersetzung des Phädrus, nun aber auch zugleich damit beschäftigt, die ihm am 8. Dezember 1800 übersandte Ansicht Friedrichs über die Anordnung der Dialoge an der erneuten Lektüre dieser Dialoge zu prüfen. Am 26. Januar war der erste rohe Entwurf des Phädrus vollendet, und er arbeitete die Übersetzung noch einmal durch; zugleich las er damals mit Heindorf jede Woche zwei Abende Plato. „Die pünktlichste Kritik wird dabei sehr heilig getrieben; es bekommt uns beiden sehr gut." Am 7. Februar hatten sie den ersten Band der Zweibrücker Ausgabe beinahe vollendet [17]). Sie ergänzten sich auf das glücklichste. Heindorf führte Schleiermacher in die philologische Behandlung des Textes ein, Schleiermacher lehrte ihn philosophisch in Plato einzudringen. Endlich am 14. März 1801 konnte Schleiermacher den Phädrus und die Anmerkungen übersenden, ihnen folgte dann bald darnach die Einleitung. Wie Schleiermacher später an Böckh bemerkte, enthielt diese damalige Einleitung im wesentlichen bereits dasselbe, wie die dann später zum Druck gelangte. Sofort begann er die Übersetzung des Protagoras und hoffte, ihn rasch vollenden zu können. Am 27. April 1801 war auch dieser beinahe vollendet [18]). Aber der Parmenides,

---

[16]) an H. Herz 2. 7. 1800, Br. III 195. [17]) ebd. 210, 236, 201 ff., 229, 258, 261. [18]) 264, 272.

den Friedrich übernommen hatte, blieb aus. Die Möglichkeit verschwand, im Jahre 1801 den ersten Band zum Abschluß zu bringen.

Friedrich Schlegel hatte sich während dieser ganzen Zeit mit der kritisch-historischen Grundfrage der Reihenfolge und Echtheit der platonischen Dialoge beschäftigt. Indem er nun dieser Aufgabe sich hingab, brachte er zu ihrer Lösung eine ungemeine Übung in der literarhistorischen Auffassung, ein ausgebildetes Verfahren der Auslegung von Schriftstellern, bestimmt geprägte Begriffe oder Prinzipien für diese Aufgabe mit. Sie waren ihm mit Schleiermacher gemeinsam; schon in ihren ersten Gesprächen müssen sie in diesem Sinne die ganze Frage aufgefaßt haben. Ihm war aber nun doch zugefallen, in einem ersten Wurf sie auf dies Problem anzuwenden . . . . [19])

Drei Entwürfe Diltheys zu Einleitungen des Kapitels über Schleiermachers Plato.

I.

Die Verehrung für die Griechen in der Zeit ihrer deutschen Renaissance und die ästhetische Denkweise trugen und unterstützten sich gegenseitig. Und zwei Namen erhoben sich aus dieser griechischen Welt, in denen dieser ästhetische Geist gleichsam Gestalt gewann, das optische ästhetische Vermögen dieses Volkes sich in zwei verschiedenen Zeitaltern verkörperte: Homer und Plato. An dem Homer entwickelten Lessing und Herder die Gesetze aller erzählenden Poesie; Herder erläuterte an ihm den Charakter der volksmäßigen Dichtung; für Schiller war er das höchste und belehrendste Beispiel der naiven Dichtung und Wolf schritt dazu fort, anknüpfend an die Arbeiten der alten Grammatiker, kritisch-geschichtlich in seine Entstehungsweise einzudringen. Der ästhetische Gesichtspunkt war es, durch welchen diese Kritik sich über die großen kritischen Operationen eines Scaliger und Bentley erhob. Die Rationalität, die Mustergültigkeit, die verstandesmäßigen Anforderungen an logischen Zusammenhang und Widerspruchslosigkeit: das waren die Prinzipien gewesen, mit welchen jene älteren Kritiker vorwiegend gearbeitet hatten. Grammatik und Metrik waren ihre Instrumente gewesen; F. A. Wolf hatte sich an ihnen herangebildet und war aller dieser Hilfsmittel mächtig. Aber in ihm traten nun all die neuen Hilfsmittel hervor, welche die ästhetische Epoche darbot usw.

In Plato faßte sich zu einer Zeit, in welcher das selbständige Leben der griechischen Staaten an den Küsten von Kleinasien, Italien und Sizilien abstarb und die ganze Kultur in Athen sich konzentrierte, noch einmal und zum letzten Male dieser anschauende ästhetische Geist der Griechen zusammen.

---

[19]) *Hier bricht die Handschrift ab.*

Er gelangte gleichsam zum philosophischen Bewußtsein seiner selbst in diesem Manne, in dem dichterisches Vermögen, mythisches Denken, Besonnenheit des Geistes über sich selbst, dialektische Kraft sich vereinigt hatten. Eine griechische Sage machte ihn zum Sohn des Apollo; sie wollte das Apollinische in dieser Natur so zum Ausdruck bringen. Denn die Schönheitsherrlichkeit der Welt, Liebe und Enthusiasmus, welche sie gleichsam umarmen, die tiefe Besonnenheit der sokratischen Schule, welche in allem Tun des Menschen seine Verwandtschaft mit dieser göttlichen Macht in den Dingen erkennt, schließlich also das metaphysische Bewußtsein unserer Verwandtschaft mit dem göttlichen Geiste, welches das Erbgut der indogermanischen Völker ist, nur griechisch und ästhetisch erfaßt: das ist der Mittelpunkt seiner ganzen Philosophie. Und die Transzendenz, die Lehre von der göttlichen Herkunft der Seele, von der Jenseitigkeit der Ideen gegenüber den endlichen Dingen: das ist ja bei Plato nur der Ausdruck für den Überschuß in dem Selbstbewußtsein dieses gottverwandten Geistes über all sein Tun und Schicksal in dieser Endlichkeit. Nicht Gegensätze, die sich ausschließen, sind diese beiden Seiten in seinem System, sie sind der Überschwang des Gefühls von Glück und Kraft und Macht in seinem Gemüte; so fordern sie einander.

Verlauf und Verdienst der Platountersuchungen Schlegels und Schleiermachers können aber nur verstanden und gewürdigt werden, indem man zuerst einen Blick auf die Lage des Verständnisses von Plato zu der Zeit wirft, in der diese Arbeiten gemacht wurden.

Das Verständnis Platos stand unter dem Schatten des Neuplatonismus. Dieser hatte in dem Kampf der Weltreligionen untereinander sich entwickelt; die tiefen Spuren des Absterbens nationalgriechischen Geistes, der Mischung der Völker, der Abenddämmerung der Alten Welt waren dem Neuplatonismus eingeprägt. So verschärfte man in Platos Lebenswerk einseitig das Moment der Jenseitigkeit, der Fremdheit des Geistes in der Welt. Man mischte ihn mit dem Christentum. So verstand ihn jeder mittelalterliche Kopf, und selbst als die Renaissance in Ficino seine Wiederherstellung unternahm, blieb die neuplatonische Auffassung und die Verbindung mit dem Christentum herrschend. Dennoch sind auch in dieser Form seines Wiederverständnisses die Momente der ästhetischen Verklärung der Welt von unermeßlichem Einfluß auf die Kunst der Renaissance gewesen.

Für Winckelmann war er dann das Organon für das Wiederverständnis der griechischen bildenden Kunst. Und wie nun aus dem dichterischen Verständnis des Homer Wolfs epochemachende historische Kritik 1795 erwuchs, so ist aus dem erneuten Studium Platos das zweite epochemachende Werk schöpferischer Kritik in Deutschland erwachsen: der Plato Schleiermachers.

Das Streben, zu einem wirklich geschichtlichen Verständnis des Plato

zu gelangen, herrscht von dem ersten Bande von Bruckers „Kritischer Geschichte der Philosophie“ (1742) bis zu Tennemanns Schrift[20]). Der neuplatonische Glaube an eine Geheimlehre in Plato mußte zunächst aus dem Wege geräumt werden; alsdann galt es, die wüste Masse von Tradition kritisch zu durchforschen, die seit dem Tode des Plato sich wie ein Schutt aufgehäuft hatte und die Fragen der Echtheit und der Zeitbestimmung der Dialoge umgab. Ich hebe drei Schriftsteller heraus, die einen Begriff des Erreichten geben können: James Geddes, Versuch über Komposition und Schreibweise der Alten, besonders des Plato (1748)[21]), ist schon zu dem richtigen Prinzip gelangt: Plato ist der beste Interpret seiner selbst (S. 122). Man kann aber Plato nur aus sich selbst verstehen, wenn man die kunstvolle Verknüpfung seiner Dialoge untereinander erkannt hat. So ist das Problem von der Lehrbarkeit der Tugend im Protagoras nicht aufgelöst; der Meno führt die dort skeptisch endende Untersuchung fort zu einem positiven Abschluß (S. 102 bis 104). Theätet, Sophist und Politikus sind äußerlich zu einem Ganzen verbunden; dem entspricht die Absicht Platos, einen inneren Zusammenhang von Gedanken zu entwickeln, der sich vom erkenntnistheoretischen Problem erstreckt bis in die politische Wissenschaft. Durch das Ganze dieser drei Dialoge wird dann die Republik vorbereitet. Der Politikus ist untrennbar mit der Republik verbunden; die Schwierigkeiten, welche der Sophist in der Lehre vom Seienden findet, werden am Schluß des fünften und im sechsten Buch der Republik aufgelöst. Die Lehre vom Unterschied der richtigen Vorstellung von der Erkenntnis in der Republik erhält ihre Erläuterung durch die des Menon. Und alle diese Dialoge stehen dann in innerer Verbindung mit dem Philebus. Ebenso sind Charmides und Laches von anderer Seite her Vorläufer der Republik. Die leichtere Darstellung der Besonnenheit im Charmides gelangt im vierten Buch der Republik zu einer wissenschaftlichen Begriffsbestimmung, die im Laches unaufgelöste Frage nach dem Begriff der Tapferkeit kommt in demselben Buch zur Auflösung. Denselben vorbereitenden Charakter in bezug auf die Republik haben Hipparch und Menexenus. Andere Verbindungen verfolgt Geddes zwischen Phädrus, Philebus, dem Symposion und dem sechsten und siebenten Buch der Republik. Anderes übergehend, gebe ich nur noch das Resultat: „Alle Dialoge Platos sind miteinander verknüpft und erleuchten einander“ (S. 139). Kommentare wie neuplatonische Schriften verdunkeln den Plato. „Wenn eine Stelle unklar ist, wenn etwas unzureichend ausgedrückt ist, wenn ein Lehrsatz nicht voll-

[20]) System der platonischen Philosophie (1792—95) [21]) G.s essay on the composition and manner of writing of the Ancients particularly Plato erschien deutsch in der „Sammlung vermischter Schriften zur Beförderung der schönen Wissenschaften“ III u. IV 1759.

ständig entwickelt ist in einem der platonischen Dialoge, so wende man sich zu einem andern, der von demselben Gegenstande handelt, und man wird in den meisten Fällen seine volle Meinung ausfinden, und nur so wird man sie entdecken. Wogegen seine Kommentatoren und Nachfolger uns in ein Netz verstricken, aus dem weder sie sich lösen können noch ihr Leser." [22]) ...

II.

Schleiermachers Werk über Plato hat das verloren gegangene Verständnis des inneren Zusammenhangs der Werke Platos untereinander und mit dem Genius des Mannes wiedergewonnen. Wie angreifbar auch die einzelnen Ausführungen sind, was er wollte, war erreicht, das Verstehen Platos war nun möglich. Von dem Höhepunkte des griechischen Denkens im Zeitalter des Plato und Demokrit konnte Schleiermacher den Weg rückwärts in seinen Arbeiten über Heraklit, Anaximandros und Sokrates erleuchten. Er konnte für den im Aristoteles vollendeten systematischen Abschluß der griechischen Philosophie das Verständnis anbahnen, indem er in unserer Akademie die bewegende Kraft der großen Arbeiten über Aristoteles wurde, der Ausgabe der Werke und der Scholien. Einzelne Arbeiten über Aristoteles schlossen sich an [23]).

Diese Arbeit Schleiermachers ist ein Glied in einer Kette von deutschen Leistungen, in denen wohl der eigentümlichste Beitrag unseres Volkes an der Wissenschaftsarbeit der modernen Nationen liegt. An der Ausbildung der modernen Naturwissenschaft haben alle Kulturvölker den gleichen Anteil. Ihr Zusammenwirken zeigt sich am deutlichsten in der Art, wie die Leistungen von Männern wie Galilei, Kepler, Descartes, Pascal, Newton und Leibniz ineinander greifen. Dagegen hat sich nach der Natur des Gegenstandes in den Geisteswissenschaften die Eigentümlichkeit der einzelnen Nationen viel entschiedener zur Geltung gebracht. Da ist nun das Eigenste der deutschen Leistungen darin gelegen, daß sie der innersten seelischen Kraft, welche in der Geschichte wirksam war, näher gekommen sind als andere Völker. Dies war durch den Gang unserer inneren Entwicklung bedingt. Die großen geschichtlichen Potenzen sind viel länger lebendige Bestandteile unserer Kultur geblieben, als dies bei andern Völkern der Fall war. In dem lutherischen Glauben ist der ganze Paulus innerlichst verstanden worden. In Melanchthons Theologie wurde neben dem ursprünglichen Christentum der

---

[22]) *Welche Schriftsteller Dilthey hier nach Geddes nennen wollte, ist nicht ersichtlich.* [23]) Über die ethischen Werke des Aristoteles (Ph. III 306), über die griech. Scholien zur nikomachischen Ethik des Aristoteles (ebd. II 309). *Offenbar war dieses Bruchstück als Einleitung zu Diltheys oben mitgeteiltem Akademie-Vortrag gedacht.*

griechische Idealismus des Plato und Aristoteles erhalten und mit der Willensstellung des römischen Geistes in ein inneres Verhältnis gesetzt.

Im Volke sitzen die großen geschichtlichen Kräfte; das hat Leibniz gelehrt. Und in ihm verbanden sie sich nun mit dem modernen naturwissenschaftlichen Bewußtsein. So konnte dann in Semler, Winckelmann, Herder, Wolf, Schleiermacher, Niebuhr und Baur das tiefe Nachverständnis zur kritischen und hermeneutischen Methode werden. Ein neues Moment tritt hinzu: die deutsche Transzendentalphilosophie vertiefte sich in das Studium des schöpferischen Vermögens der Menschennatur, aus dessen Tiefe alle geschichtlichen Wirkungen stammen. Und eben damals, als Schleiermacher auftrat, eben in dem Kreis seiner Genossen, ging man ans Werk, die Verbindung dieser Transzendentalphilosophie mit dem Studium der geschichtlichen Welt herbeizuführen.

In diesem lebendigen Zusammenhang steht Schleiermachers Wiederherstellung des Plato.

III.

Es war der Grundzug unserer großen poetischen Epoche, daß die großen Schöpfungen derselben in dem hellen Tageslicht eines wissenschaftlichen Zeitalters entstanden und die schöpferischen Geister selber ganz mit Wissenschaft erfüllt waren. Daher sind ihre großen, unsterblichen Werke, ein Nathan, Faust, Wallenstein, Schillers Gedankenlyrik, aus dem wissenschaftlichen Geiste selber geboren. Als Goethe sein erstes Faust-Fragment in Weimar fortbildete, geschah das im Zusammenhang mit seinem Studium der Naturwissenschaften und des Spinoza. Schiller hatte seine von dem echtesten historischen Geiste erfüllten geschichtlichen Hauptwerke, den Abfall der Niederlande und den Dreißigjährigen Krieg, geschrieben. Gerade darin, wie er in dem Drang seines schnell pulsierenden Lebens aus einem unzureichenden Quellenstudium die großen geschichtlichen Gewalten, welche diese entscheidenden Vorgänge hervorgebracht haben, ihren Kampf untereinander, die Personen, in denen die Gegensätze sich verkörperten, zu geschichtlicher Dramatik tief und wahr verbunden hatte, manifestierte sich ein geschichtliches Genie ersten Ranges. Auf diesen Grundlagen baute er seinen Wallenstein auf, das erste wahrhaft historische Drama der gesamten Literatur: auf dem Hintergrunde einer geschichtlich gesehenen Welt historisch geschaute Personen, eine aus den geschichtlichen Kräften erwachsene mächtige Handlung. Und diese großen Schöpfungen unserer Dichtung, welche nicht ihresgleichen haben in ihrer ernsthaften, gediegenen, massiven Begründung, waren begleitet von wissenschaftlichen Arbeiten. Lessings Kritik des Christentums, seine Philosophie, Schillers große historische und

ästhetische Leistung, Goethes Entdeckungen auf dem biologischen Gebiete, Herders Philosophie der Geschichte waren unlöslich verbunden mit der dichterischen Bewegung der Zeit. In all diesen Arbeiten war ein Zusammenhang, der durch ihren Ursprung bedingt war. Allesamt waren sie darauf gerichtet, den geheimnisvollen Zusammenhang zwischen der Form literarischer Werke und ihrem Gehalt, den Formen von Lebewesen, ihrer Struktur und ihren Lebensbedingungen, den geschichtlichen Kräften und ihrer Manifestation in der geistigen Anlage der führenden Personen aufzuzeigen. Das ästhetische Vermögen wurde in ihnen wissenschaftlich produktiv. Konnte es nun anders sein, als daß die so entstandene Methode des Sehens sich löste von der dichterischen Produktion, und Personen auftraten, in welchen das dichterische Vermögen überwogen wurde von Aufgaben neuer Art? Diese Wendung machte sich am stärksten geltend in dem Verständnis und der Kritik auf dem Gebiete der Literatur und Kunstgeschichte, in Winckelmann, Friedrich August Wolf und andern. Am innigsten durchdrangen sich zunächst künstlerisches Können und die wissenschaftliche Aufgabe in den Übersetzungen, die den Homer, Shakespeare, Cervantes der deutschen Literatur einverleibten und so unseren Überblick über die Weltliteratur ermöglichten. Es war ein weiterer Schritt, als man nun zu dem geschichtlichen Verständnis dieser Erscheinungen durch eine kongeniale Phantasie voranging. Hierbei leitete das Nachfühlen der Formen, das getragen war von einem inneren Sichversetzen in Zeit, Ort, Seelenverfassung.

b) Beilagen.

A. Schlegels Ankündigung.

Ich habe mich entschlossen, eine genaue und vollständige Übersetzung der sämtlichen Werke des Plato herauszugeben, von welcher der erste Band zur Ostermesse 1801 im Verlage des Herrn Frommann erscheinen wird. Warum ich es überhaupt und besonders jetzt nach der Erfindung und Aufstellung der Wissenschaftslehre für nützlich, ja notwendig halte, das Studium dieses großen Autors, mit welchem das der Philosophie am schicklichsten angefangen und am würdigsten beschlossen wird, allgemeiner zu verbreiten, werde ich in einer besonderen Abhandlung, welche das ganze Werk eröffnen soll, zu entwickeln suchen; daß es auf dem Punkte der Ausbildung, welchem die deutsche Sprache sich jetzt zu nähern anfängt, möglich sei, diese schwere Aufgabe der Übersetzungskunst aufzulösen, wird am besten durch die Tat selbst gezeigt werden. Ich darf also nichts mehr sagen, als daß ich durch die Erklärung des Gedankenganges und Zusammenhanges nicht nur den Forderungen des Philologen und den Erwartungen des Philosophen Genüge zu

leisten hoffe, sondern auch durch begleitende Anmerkungen für das Bedürfnis des Laien sorgen werde.

Friedrich Schlegel.

B. Schleiermachers Anzeige, die Übersetzung des Platon betreffend.

[Intelligenzblatt der Jenaischen Allgem. Litteratur-Zeitung vom Jahre 1804, Nr. 2].

Vor nunmehr drei Jahren verhieß Fr. Schlegel den Freunden der Philosophie eine vollständige und reichlich ausgestattete Übersetzung der Schriften des Platon. Wiewohl damals nicht öffentlich genannt und von seiner durch Umstände beschleunigten Ankündigung in der Ferne nicht wissend, sollte dennoch und wollte, einer alten Verabredung gemäß, ich sein Gehülfe sein an diesem Werke. Welche Ursachen die Erscheinung desselben immer hingehalten, gehört nicht hierher; sondern nur dieses, daß jetzt fast zu gleicher Zeit auf der einen Seite der Verleger, durch immer erneute Verzögerung nicht mit Unrecht ermüdet, sich zurückgezogen, auf der andern auch Fr. Schlegel sich überzeugt hat, er werde in den nächsten Jahren das Geschäft des Übersetzens nicht so eifrig und ausdauernd betreiben können, als dem Fortgange des Unternehmens notwendig wäre. Solchergestalt von dem Verbündeten verlassen, vermag ich dennoch nicht das Werk zu verlassen, sondern finde mich auf alle Weise gedrungen, es auch allein zu wagen. enn zu lebhaft ist meine Überzeugung, daß gerade jetzt nähere Bekanntschaft mit dem Sinne und Geist jenes großen Weisen zu den ersten Bedürfnissen gehört, und daß, um nicht mehr zu sagen, die Liebhaber wenigstens der Philosophie zum größten Teile nicht ausgerüstet sind, ihn in seiner eigenen Sprache zu vernehmen. Dabei will nicht verlauten, daß von denen, welche in jeder Hinsicht besser versehen wären als ich, einer diesem Geschäft sich widmen wollte, so daß das Gefühl der Notwendigkeit den Sieg davonträgt über das der Schwierigkeiten in der Sache und der Mängel in dem Unternehmen. Vorzüglich darauf ist der Wunsch gerichtet, die Werke des Platon mehr, als bisher geschehen, in ihrem Zusammenhange verständlich zu machen, dann auch die Verbindung möglichst zu erhalten und ins Licht zu setzen zwischen dem Zweck und Geist eines jeden und der Ausführung. Welche Bemühung von der Art ist, daß, wenn auch manches darin verfehlt sein sollte, sie doch jeden dazu Fähigen zu eigenen und verbessernden Untersuchungen aufregen muß. Eine allgemeine Einleitung soll vorangehend die Leser mit dem Standpunkte des Übersetzers und den Grundsätzen seiner Arbeit bekanntmachen, und wenn das günstige Geschick Vollendung gewährt, soll das Ganze beschlossen werden durch einige erläuternde Aufsätze über den Charakter des

Platon und die Stelle, welche ihm zukommt unter den Beförderern der Philosophie. Auf gleiche Weise wird jedem Gespräch eine Einleitung vorangehen und nachfolgende Anmerkungen werden teils die nötigsten Erläuterungen des Einzelnen enthalten, teils auch für die Sprachkenner die rechtfertigende Anzeige jeder gewagten Änderung. Denn daß dieser der Übersetzer nicht entraten kann, wird jeder zugestehen, welcher den Text der Platonischen Werke kennt. Ist meine Befugnis zu diesem Geschäfte den mehrsten, welche dessen gute Ausführung wünschen, noch unbewährt: so möge ihnen die Versicherung zu einiger Bürgschaft dienen, daß zwei bewährte und mir befreundete Männer, G. W. Spalding und L. H. Heindorf, mir Rat und Unterstützung verheißen. Und da auch diejenigen, welche einiges Vertrauen haben könnten zu meinen übrigen Bemühungen, sich ungern von der Hoffnung trennen werden, Fr. Schlegels so eigentümliches und tiefgreifendes Talent auf die Werke des Platon angewendet zu sehen: so wird es diese erfreuen zu erfahren, daß er die Resultate seiner Studien in einer eigenen Kritik des Platon den Freunden solcher Untersuchungen und zwar bald vorzulegen gedenkt; desto besser wird dann, sowohl was uns gemeinschaftlich ist, als worin wir abweichen, diejenigen, welchen beides vor Augen liegt, anleiten können zum richtigen Verständnis und zur Bildung eines eigenen Urteils. Versprechungen von schnellen Fortschritten würden übler Vorbedeutung sein; indes ist manches schon wirklich ausgeführt, vieles vorgearbeitet, vor allem aber Lust und Liebe zum Werke nicht gering; und so wird, wenn der Anfang einige Ermunterung begünstigt, auch diese dem Fortgange beförderlich sein.

Stolp, den 29ten Julius 1803.

F. Schleiermacher.

Der erste Band dieser Übersetzung des Plato erscheint unfehlbar zur Ostermesse 1804 in angemessenem Druck und Format in der Realschulbuchhandlung in Berlin.

C. Schlegels Einleitungen zu Parmenides und Phädon.

Zum Parmenides.

Wenn man diesen Dialog mit denjenigen andern unbezweifelt Platonischen vergleichen will, die eines gleichen oder doch sehr nahe verwandten ganz spekulativen Inhalts sind, so ergibt sich nicht nur aus der Beschaffenheit dieses Inhalts, sondern auch aus der Behandlungsart und selbst der Sprache, daß er unter diesen allen der früheste sein müsse; wo er denn ganz von selbst in die Reihe der Schriften tritt, welche die erste Periode der Platonischen Philosophie bilden, und seine Stelle zwischen dem Phädros auf der einen

Seite einnimmt, wo die nah am Schluß vorkommende Erwähnung des Eleatischen Palamedes nun als eine deutliche Beziehung auf das unmittelbar nachfolgende Werk erscheint, und dem Protagoras auf der andern, mit dem er in dem vollkommensten Gegensatze des rein Theoretischen und des Praktischen steht.

Was wir noch haben von diesem Dialog, zerfällt in zwei Stücke. Das erste ist die Einleitung, worin eine ausführliche Bearbeitung und Berichtigung der Lehre von den Ideen angekündigt wird, und das zweite eine dialektische oder parodische Masse, worin gezeigt wird, daß, man möge nun setzen, die Einheit sei oder sie sei nicht, in beiden Fällen sowohl die Einheit selbst als auch alles andere in eine Menge von Widersprüchen gerate.

Ich erörtere zuerst, warum ich diesen dialektischen Theil auch einen parodischen nennen zu dürfen glaubte. Wir werden von Platon selbst unterrichtet, daß Parmenides zwar in seinem Gedichte, wie alles Eins sei, hinreichend gelehrt hatte, seinem geliebten Freunde und Schüler Zenon aber, den auch andere als den ersten Autor philosophischer Gespräche nennen, es zu zeigen überließ, welche Widersprüche daraus folgen müssen, wenn man die Vielheit setze. Nach der Beschreibung, die uns hier von seinen Schriften gegeben wird, kann er dieses kaum auf eine andere Weise ausgeführt haben, als auf diejenige, durch welche Platon hier das grade Gegentheil zu zeigen sucht, daß nämlich, wenn man die Einheit setze, lauter Widersprüche folgen. Daher hat man diesen dialektischen Versuch als eine Art von philosophischer Parodie zu betrachten, die nur dadurch desto schneidender und noch polemischer ausfällt, daß jene Sophismen gegen die Einheit dem Parmenides in den Mund gelegt werden. Parmenides muß sich selbst widerlegen, in der Manier seines Schülers Zenon. Ein Spiel, das so kühn ist, wie es nur in der ganz epideiktischen Gattung philosophischer Dialogen Statt finden kann, zu welcher dieses Bruchstück eben so bestimmt gehört als der Phädros.

Ich sagte, dieses Bruchstück, denn wer könnte wohl, wenn er den Charakter dieser scheinbaren Polemik gegen die Einheit richtig gefaßt hat, und damit nun die Einleitung und die große Anlage in derselben vergleicht — wer könnte dann auch noch wohl glauben, daß diese beiden Stücke allein ein vollständiges Ganzes bilden mögen oder sollen? da es viel mehr deutlich ist, daß es nur einzelne Glieder eines vortrefflichen Ganzen sein können, dessen übrige Theile verloren gegangen, und welches vielleicht auf eine dem Phädros nicht unähnliche Art eingerichtet, gestaltet und gegliedert war. Doch reicht was wir haben, nicht hin, daraus die Construktion des Werkes, wie es gewesen sein muß, bestimmt zu entwickeln; welche Tendenz es hatte, darüber kann auch dieses Bruchstück hinreichenden Aufschluß geben.

Gewiß nicht gegen die Einheit selbst wollte Platon hier so unbedingt

streiten; gegen die Einheit, die er selber so oft in Schutz nimmt, gegen die er immer nur bedingt streitet, und der er überall den deutlichsten Vorzug vor der Vielheit einräumt. Wogegen denn sonst? — Gegen die Methode des Zenon, gegen das unbedingte Folgern aus einem Begriff, da man rein polemisiren wollte, statt in gemeinschaftlichem Einverständniß die Wahrheit zu construiren. Wir sehen den Platon in allen seinen Werken, auch in den frühsten schon beschäftigt, die wahre Dialektik zu bilden oder vielmehr erst zu erschaffen und ihren Begriff zu entwickeln. Um diesen Zweck zu erreichen, mußte er zuvor die falsche Dialektik bestreiten und vernichten; und das war unstreitig die Absicht des gegenwärtigen Werks. So verstanden, paßt auch das dialektische und wie wir glauben parodisch-polemische Stück vollkommen zu der Einleitung. Denn in dieser wird aufs bestimmteste angedeutet, daß es durchaus nicht zureichend sei, unwandelbare urbildliche Begriffe anzunehmen, durch deren Mittheilung und Kraft alles Einzelne erst werde, was es sei, und dieser Annahme gemäß zu philosophiren. Platon geht auch hier auf dasjenige aus, worauf er überall dringt und was ihm immer das wichtigste ist, auf eine systematische Konstruktion der ersten Grundbegriffe. Und wenn wir nach der Art wie hier von den Ideen geredet wird und eine solche Behauptung derselben dem Sokrates beigelegt wird, annehmen müssen, daß dieser schon die Lehre von den Ideen vorgetragen, wenigstens dem Platon mitgetheilt habe, so wird doch eben auch hier eine gemeine und eine höhere Ansicht der Ideen sorgfältig unterschieden nicht ohne den Anschein einiger Polemik gegen seinen Lehrer selbst; und wir haben keinen Grund zu bezweifeln, daß eben der Versuch einer systematischen Construktion der ersten Begriffe ein dem Platon durchaus eigentümliches Verdienst sei.

Von wichtigem Vortheil für das Verständniß des Ganzen der Platonischen Philosophie wird es aber sein, sich durch das Studium dieses Bruchstücks anschaulich zu überzeugen, daß die Lehre von den Ideen durchaus nicht das Wesen seiner Philosophie selbst ausmache, wiewohl sie durch seine höhere Ansicht umgebildet vortrefflich zu derselben stimmt, ebenso wie der von ihm gleichfalls nur angenommene aber consequenter beibehaltne und durchgeführte Begriff eines alles begründenden Verstandes, den er beim Anaxagoras fand, oder wie der Begriff der Erinnerung.

Es ist nicht überflüssig, die mancherlei Gegensätze zu bemerken, durch welche Platon in dem dialektischen Stücke den Faden der Begriffe durchführt und durchspielt. Diese Gegensätze sind von großer Bedeutung in der Platonischen Philosophie und kommen gleichsam aus der innersten Werkstätte derselben. Wir finden hier nicht nur die Begriffe von Sein und Nichtsein, die der Beharrlichkeit und des Beweglichen, auf deren Widerstreit sich Platon in so vielen Werken bezieht; sondern auch die der Bestimmung und des Un-

bestimmten, deren Mittelglieder zu construiren der Gegenstand des Philebos ist; ferner die der Einerleiheit und des Verschiedenen, mit deren Wechselwirkung sich das Gespräch, welches wir Sophistes nennen, beschäftigt; und außer diesem noch andere Gegensätze, die einer eben so ausführlichen Bearbeitung und Konstruktion nach Platonischen Grundsätzen eben so wohl als jene fähig wären, und vielleicht in einem oder dem andern verlornen oder nicht vollendeten Dialog eine solche vollständige Behandlung wirklich erfahren haben oder erfahren sollten. Ein solcher Gegensatz ist der des Ganzen und der Theile, und der der Gemeinschaft und der Absonderung. Diese letzten Begriffe näher zu erörtern, das könnte leicht der Gegenstand des verlornen Theils des Parmenides gewesen sein, da Platon selbst häufig genug die Schwierigkeit der Ideen eben darin findet, daß es so schwer sei, die Art zu begreifen oder begreiflich zu machen, wie die Begriffe ihre Eigenschaft den Dingen mitzuteilen das Vermögen haben können.

Noch ist ganz im Anfange des Parmenides zu bemerken, wie sehr der Autor die wahrhafte Wirklichkeit des dargestellten Gesprächs zu beglaubigen strebt. Wollte man sich die Conjectur gefallen lassen, der Phädros sei sonst wohl auch und gewiß nicht unschicklich Lysias genannt worden, so würde alsdann die bekannte Tradition, daß Sokrates dem noch jungen Platon bei der Lesung eines Dialogs solches Namens den Vorwurf gemacht, daß er ihn Dinge sagen lasse, die er nie gesagt habe, dadurch einige Glaubwürdigkeit gewinnen, daß sie auf keinen Dialog so gut passen kann, als auf eben diesen, den wir jetzt Phädros nennen; da es ohnehin, gesetzt auch daß der Lysis vom Platon sein könnte, kaum möglich sein dürfte, ihn vor den Tod des Sokrates zu setzen; und die sonderbar scheinende Wichtigkeit, die Platon im Anfange des Parmenides auf die Wirklichkeit und Wahrheit des Gesprächs legt, würde alsdann besonders in der Stelle, welche wir diesem Werke unter den übrigen Platonischen geben, ganz deutlich sein und einen bestimmten Sinn erhalten.

Zum Phädon.

Wie wir im Protagoras nicht blos das Gewebe des Gesprächs entfaltet, sondern auch die Sprechenden selbst in lebendiger Eigenthümlichkeit dargestellt finden, so sehen wir auch in dem Phädon den Sokrates wirklich vor Augen, wie er in seinen letzten Stunden war und sprach. Es ist ein würdiges Denkmal des göttlichen Todes dieses Weisen und die unsterbliche Schönheit dieser Schrift als eines solchen wird auch fernerhin unstreitig zu allen Zeiten anerkannt werden, wie sie es bisher wurde.

Protagoras und Phädon, beide könnten mit Recht wohl mimische Dialogen im Vergleich mit andern platonischen, die es weniger sind, genannt werden. So wie in jenem Sokrates und seine Philosophie in den schneidend-

sten Gegensatz mit den Sophisten gestellt wird, so ist es hier die Absicht, die Übereinstimmung des Sokrates mit der Lehre des Pythagoras zu zeigen; eine Absicht, die Platon auch in den viel spätern Werken, der Republik und dem Timaeos, wiewohl auf eine andre Weise zu erreichen strebt.

Sokrates bezieht sich im Phädon nicht nur auf den Philolaos und behauptet die Metempsychose; sondern auch diejenige Lehre, welche den Inhalt oder das Thema des Ganzen bildet, wird mit der Pythagoreischen Philosophie nicht undeutlich übereingestimmt haben.

Der Philosoph sagt: er könne den Tod nicht scheuen, denn sein Leben sogar sei nur eine Vorbereitung zu demselben gewesen, oder vielmehr selbst schon ein wahres Sterben. Denn wie die Philosophie so sei auch der Tod nur eine Reinigung der Seele von dem, was ihr Sinnliches und Unwürdiges anhängt.

Gegen diese würdige Vorstellungsart erheben sich nun die Zweifel des Kebes, welche nebst der die Untersuchung immer weiter reizenden Wißbegier des Simmias den Sokrates von einer Widerlegung und Episode zur andern führen, bis er endlich zu dem ersten Hauptsatz zurückgekehrt, denselben durch eine kühne Dichtung über die Wanderungen und den Wechsel des Lebens und des Todes in der Welt und Unterwelt sinnlich verdeutlicht und damit das Ganze auf das Vollständigste schließt.

Die ganze Untersuchung von der Seele, in welcher stufenweise gezeigt wird, daß sie nur durch Erinnerung zum Wissen gelange, und also schon vor ihrem jetzigen Dasein vorhanden gewesen sein müsse; daß sie überhaupt dem Unveränderlichen und Unvergänglichen weit ähnlicher und verwandter, dagegen der Leib dem Veränderlichen und Vergänglichen näher, die Seele daher auch keineswegs bloß eine Harmonie des Leibes, sondern vielmehr etwas, worauf das Prädikat des Todes durchaus niemals anwendbar sein könne; diese ganze Untersuchung, sage ich, bezieht sich auf die ionische Philosophie und ist teils Widerlegung teils Berichtigung derselben. Sie fängt an mit dem in diesem Systeme des natürlichen Dualismus gegründeten Satze von der Entstehung aller Dinge aus ihrem Gegentheile, den sie aber nachher auf die einzelnen Dinge einschränkt, welche alles was sie sind nur durch die Mittheilung und Kraft der Begriffe werden, denen sie meistens nur sehr unvollkommen entsprechen; der Begriffe, zu denen sich jene Schule nie erhoben, wenn gleich Anaxagoras, den Sokrates eben darum der größten Inconsequenz beschuldigt, den Verstand im Allgemeinen als den Grund aller Dinge angab, im Einzelnen aber seiner eigenen Lehre untreu wiederum eher alle möglichen andern natürlichen Gründe anführte als jenen doch alles begründen sollenden Verstand.

Durch diese stete Beziehung auf die ionische Philosophie tritt der

Phädon in den deutlichsten Gegensatz mit dem Parmenides, dessen Absicht es auf ähnliche Weise war, die eleatische Philosophie theils zu widerlegen theils zu berichtigen. So schließen sich alle Werke des Platon aus der ersten Periode auf vielfache Weise fest aneinander und so werden wir schon hier in der ersten Periode der Platonischen Philosophie dieselbe Tendenz gewahr, die sich in den späteren Schriften als bestimmter Versuch zeigen wird, eine Philosophie zu finden, welche in der Mitte läge zwischen dem ionischen Dualismus und dem eleatischen Realismus.

Das Objekt der ionischen Philosophie war das ewige Werden, das schlechthin Veränderliche in seiner Beweglichkeit; aber eben darum weil es durchaus beweglich uns immer entflieht und entfließt, ist davon nach Platon kein eigentliches Wissen wie vom wahrhaft Wirklichen möglich, sondern nur ein ungefähres Erkennen im Gleichniß oder im Sinnbilde. Platons mythische Ansichten haben demnach denselben Gegenstand wie die ionische Physik und wir können die hier vorgetragene Dichtung über die Unterwelt um so mehr als den Gegensatz irgend einer Kosmographie dieser Schule betrachten, da es hier ausdrücklich behauptet wird, daß auch in diesem Gebiet der bloß natürlichen und vergänglichen Dinge die Denkart dennoch durchaus nach dem Begriff des Höchsten und Vollkommnen bestimmt werden müsse, und Anaxagoras eben deswegen getadelt, daß er hier sein eignes Princip wieder verließ, weit entfernt von einer sittlichen Vorstellungsart auch der sinnlichen Welt, wovon der Platonische Mythos im Phädon ein so schönes Beispiel giebt.

Was diesen selbst betrifft, so wollen wir nur zur Deutlichkeit bemerken, daß die Tiefe der Welt in dieser Dichtung als ein bodenloses Wasser zu denken sei, die Oberfläche der Erde grade, die Form der Masse aber nicht eben kugelförmig, sondern eher kubisch oder doch wie ein Cylinder. Die Vorstellung, unsere Luft sei nur ein etwas besseres Wasser, aber noch lange nicht die eigentliche reine Luft, ist mit der andern ihr verwandten hier schon im Keime vorhandnen, im Kritias aber vollständiger entfalteten Meinung zu vergleichen, daß unser Mittelmeer nicht das wahre sei, sondern nur ein kleiner unbedeutender Sumpf in einem Winkel des eigentlichen ungeheuer großen, gleich wie das unsrige auch von einem andern aber größern, dem wahren festen Bande rundum eingeschlossenen Mittelmeeres. Beide Vorstellungen fließen aus einer Quelle und haben die gleiche Absicht. Platon wollte die Menschen dadurch zur Abstraction von ihrer räumlichen Umgebung führen, daß er diese, ganz so genommen wie sie dieselbe damals dachten, auf das kühnste vergrößerte und potenzirte, wie er es späterhin durch den Begriff seines großen Jahres auch mit der Zeit versuchte.

Die Dichtung ist übrigens eine der tiefsinnigsten, kühnsten und reichsten:

und der ganze Dialog kann, wiewohl alle vortrefflich sind, dennoch selbst unter diesen zu den vollkommneren gestellt werden.

Es sind die ersten Geheimnisse des wahren Hades, der unsichtbaren Welt des wirklich Wirklichen, ein Zaubergesang gegen die ursprüngliche Krankheit der Seele, den Leib und was durch ihn der unsterblichen Niedriges und Schlechtes zu Theil ward. Wer von allen den Irrthümern, auf deren Zerstörung[24]) es hier abgesehen ist, sich wirklich gereinigt fühlt, der darf schon unter die Eingeweihten gerechnet werden und mag wie Sokrates dem Gotte der Gesundheit ein Dankopfer bringen, daß er genesen sei.

Es darf nicht übersehen werden, wie sehr skeptisch die Untersuchung über die Seele schließt, und daß die Lehre von den Ideen ausdrücklich nur eine Hypothese genannt, die zum einstweiligen Gebrauch die sicherste und beste sei, wenn man den Verstand nicht etwa aufgeben, sondern vielmehr mit dem Anaxagoras als den Grund aller Dinge setzen wolle; eine Hypothese, die man, wenn man, nicht mehr zufrieden mit dem, was sich aus ihr folgern lasse, sie selbst zu rechtfertigen aufgefordert würde, alsdann durch andre höhere Hypothesen bestätigen müsse.

D. Aus einem Briefe Schleiermachers an Böckh vom 18. Juni 1808.

Lassen Sie mich, lieber Böckh, aus Ihren lieben Briefen erst das Unangenehme über Seite schaffen. Sie denken leicht, daß ich nichts anderes meine, als was Sie mir von Fr. Schlegel schreiben. Es war mir nicht ganz neu, aber es hat mich sehr geschmerzt; er hat schon, als er den ersten Theil des Plato erhalten hatte, an Reimer geschrieben, wie er sich wundere und es von mir nicht erwartet hätte, daß ich seine Ideen benutzt hätte, ohne seiner zu erwähnen, und dergleichen, aber doch nicht, daß er sich irgend etwas allein und ausschließend angemaßt hätte. Er konnte wissen, daß mir Reimer den Brief zeigen würde; also schrieb ich ihm hierüber sehr derb ihm den Kopf zurecht setzend über die Eitelkeit und Unwahrheit, die schon in seinen damaligen Äußerungen lag, und ihn an den ganzen Hergang der Sache erinnerend; er antwortete gar nichts darauf, vorwendend (wo ich nicht irre, schrieb seine Frau dies an unsere gemeinschaftliche Freundin Herz) die Sache nehme die Wendung eines gemeinen Zankes, und den wollte er nicht mit mir führen. Daß er nun aber diese Sache ganz hinter meinem Rücken wieder aufwärmt, das thut mir weh, noch weher aber, daß er nur noch von einer „Erinnerung an ehemalige Verhältnisse" etwas weiß, da ich noch ganz der selbige gegen ihn bin, der ich immer war. Ich will ihm in diesen Tagen wieder schreiben; darum thut es mir noth das bittere Gefühl los zu werden, um dann ganz wieder in der alten Stimmung zu sein; deshalb will

[24]) Im Original: Erfahrung.

ich wenigstens diese Partie gleich abhandeln, ohne zu wissen, ob ich meinen Brief gleich werde abschicken können. Sie wird etwas weitläuftig werden; das müssen Sie sich schon gefallen lassen.

Es muß schon Ao. 1798 gewesen sein, als Fr. Schlegel in unsern philosophierenden Unterhaltungen, in denen Plato nicht selten vorkam, zuerst ganz flüchtig den Gedanken äußerte, daß es notwendig wäre, in dem dermaligen Zustand der Philosophie den Platon recht geltend zu machen, und ihn deshalb vollständig zu übersetzen. Schon mit der ersten Äußerung war auch die verbunden, daß dies unser gemeinsames Werk sein müsse. Ich sagte nicht nein, sondern faßte den Entwurf mit großer Liebe auf. Daß eine Anordnung des Ganzen notwendig sei, darüber waren wir bald verstanden; so viel ich mir aber erinnere, schwankten wir zwischen einer chronologischen und einer solchen, welche mehr darauf berechnet wäre, der gegenwärtigen Zeit den Platon am besten und schnellsten aufzuschließen. Ich weiß nicht, ob Schlegel damals schon die Einsicht hatte, die mir erst später aufging, daß Beides eines und das selbe sein müsse. Aber darüber waren wir einig, daß man die erste wenigstens suchen und für sich besitzen müsse. Den Phädros und Protagoras an den Anfang und die Republik mit Zubehör an das Ende zu setzen (worin schon das Unterscheidende dreier verschiedenen Massen liegt, wiewohl ich mich nicht erinnere, daß dies in unsern Gesprächen bestimmt vorgekommen wäre) darüber waren wir gleich eins und gewiß hat es Schlegel zuerst ausgesprochen, da er sich weit mehr mit der Sache beschäftigte. Daß Parmenides ziemlich früh sein müsse, glaube ich zuerst gesagt zu haben, und ihm zum Teil auch den Gedanken anschaulich gemacht zu haben, den er hernach fester gehalten hat als ich, daß Parmenides und Protagoras in einem Gegensatz des Theoretischen und Praktischen stände. Doch auch dieß geschah erst späterhin und mehr ins Einzelne gingen unsere Unterredungen damals über den Plato nicht. Friedrich fing an ihn zu lesen; ich konnte nicht dazu kommen und eilte nicht, weil ich das Unternehmen bei Friedrichs Art als ein sehr ungewisses, auf jeden Fall aber noch weit entfernt liegendes ansah. Friedrich ging hernach nach Jena; nichts Platonisches in unsern Briefen, bis er mir plötzlich schrieb: Wagner wolle den Platon übersetzen, wir müßten also schleunig unser Unternehmen ankündigen und zum Werk schreiten. Er habe auch schon mit Frommann so gut als abgeschlossen.

Dies kam mir sehr unerwartet und ich konnte nun um so weniger ein ganzes Studium des Platon beginnen, weil ich gleich ans Übersetzen gehen sollte. Ich schrieb also an Friedrich: ich müßte auf diese Weise die ganze nähere Anordnung ihm überlassen und würde mich in den Einleitungen auf dasjenige beschränken, was jedes Gespräch unmittelbar beträfe. Ich tat dies um so lieber, weil er mir schrieb, er sei mit der ganzen Anordnung auf dem

Reinen. Ich dachte, wenn sie mir im Einzelnen so zusagte, wie wir in der allgemeinen Idee übereingestimmt hatten, dann sei Alles gut. Wo nicht, so bleibe mir nur übrig, mich ganz auf das Übersetzen zurück zu ziehen, und ihm alle Einleitung zu überlassen. Ich las damals einige Gespräche mit Heindorf. Friedrich wollte den Phädon, den wir auch gelesen hatten, zu der ersten Masse ziehen; das war mein erstes Bedenken. Ich schrieb ihm wenig oder gar nicht darüber, weil er immer Hoffnung machte, nach Berlin zu kommen. Er schrieb auch wenig, aber einiges erinnere ich mich noch von seinen damaligen Ansichten: den Phädon zog er zu der ersten, jugendlichen, leicht verständlichen Masse. Laches, Charmides, Philebus und Republik wollte er (wegen der vier Kardinaltugenden) als ein großes Ganzes ansehen. Den Alcibiades I hielt er für eins der vollendetsten Gespräche. Den Alcibiades II und die Leges schrieb er schon dem Xenokrates zu. Unterdessen hatte ich ihm meine erste Arbeit der Übersetzung des Phädros geschickt, um nur seine Gegenbemerkungen zu erbitten, damit eine Einheit in die Übersetzung käme, nebst einer Einleitung, welche im wesentlichen das selbe enthielt wie die jetzige. Jene Übersetzung gab er, wie sie war, weil ihn Frommann drängte, in den Druck ganz ohne meine Vollmacht. Ich ließ sie cassiren und mußte die Kosten tragen. Unterdes übersetzte ich den Protagoras; er hatte den Parmenides und Phädon übernommen.

Endlich kam er im Dezember 1801 nach Berlin, wohnte bei mir, lebte sehr zerstreut und ich erinnere mich nur einer einzigen ordentlichen Unterredung über den Platon. In dieser trug ich ihm meine Zweifel in Ansehung des Phädon vor, und meine Einwendungen gegen den Alcibiades I, auch wie ich diesen sowohl, wenn er ächt sein sollte, als auch den Laches und Charmides nur als Ausflüsse aus dem Protagoras ansehen könnte. Auch vertheidigte ich den Euthydem gegen ihn aus einer Stelle des Sophista, die sich meiner Meinung nach auf ihn bezog. Schon hieraus können Sie sehen wie sich damals schon meine ganze Anordnung gebildet hatte. Ich hatte mit Heindorf den Parmenides, den Theätet, den Sophista und einige andere Gespräche für mich gelesen, und daraus sich mir Alles bestimmt entwickelt. Schlegels Gegenreden auf mein Reden zeigten mir nun, was ich schon zum Teil aus einzelnen Äußerungen in Briefen geschlossen hatte, daß seine Ansichten sich bedeutend geändert hatten. Er verwarf nun alle kleinen Gespräche nebst dem Menon; in der Folge hat er dann auch über den Gorgias und das Symposion das Verdammungsurtheil gesprochen und meine Verwerfung des Alcibiades I stillschweigend angenommen.

Damals wurde es mir nun ganz deutlich, daß ich an dem gemeinsamen Werke nichts würde thun können als übersetzen, und alle Einleitungen ihm überlassen müssen; darum stritt ich mich auch nicht des Phädon wegen.

Späterhin fragte ich ihn noch einmal von Stolpe aus schriftlich über seine genaue Meinung von Cratylos, weil mir noch nicht ganz deutlich war, ob dieser vor oder nach den Sophist zu setzen wäre. Zur Antwort beschenkte er mich ungefordert mit seinem ganzen Verzeichnis, aber ohne irgend etwas über die Gründe seiner Anordnung weder was jenen einzelnen Fall noch was das Ganze betrifft zu sagen, dergleichen ich überhaupt so gut als gar nicht von ihm gehört, wenn Sie die ersten leitenden Punkte abrechnen, über welche wir in unsern ersten Unterhaltungen einig wurden. In diesen aber ein Recht zu reclamiren und eine Priorität ist das wunderlichste Ding von der Welt, denn es war durchaus ein gemeinsames Denken, wie es im genausten freundschaftlichsten Verkehre nur vorkommen kann. Dies abgerechnet habe ich gar nichts *von ihm* und auch im Einzelnen *nichts mit ihm gemein*.

Für die Stelle welche wir dem Phädros anweisen habe ich ihn nie etwas anderes anführen gehört als den Stil und die alte Tradition; was er über den Parmenides gesagt, mögen Sie selbst sehen aus seiner Einleitung, die er schon für den Druck an Frommann geschickt hatte, und die dieser abschriftlich mir mitteilte. Ich schicke Ihnen diese entweder mit diesem Briefe oder gelegentlich zur Ansicht. Sie werden sehen, wie weit ich aus einer solchen Ansicht kann gewonnen haben. Den durchaus unkritischen Gedanken über den Phädros hatte ich in die Einleitung nicht aufnehmen wollen, und er flickte ihn also hier ein; auch werden Sie Ihre Conjectur dadurch bestättigt finden. Was sonst das Einzelne betrifft, so erinnere ich mich, daß, als er seine große Sichtung noch nicht vorgenommen hatte, er den Gorgias auf den Menon folgen ließ und beide nebst dem Laches und Parmenides in seine dritte Periode der höchsten Vollendung und Klarheit setzte, nach Sophista und Politicus und Symposium. Dies fiel freilich weg, als er alle diese Sachen verwarf, aber es geht daraus unwidersprechlich hervor, daß die ganze Einteilung in verschiedene Massen und Perioden für ihn eine ganz andere Bedeutung hatte, als für mich. Bringen Sie nun in Anschlag, wie meine Anordnung durchaus zusammen hängt mit dem aufgestellten Charakter der verschiedenen Perioden (worüber ich nie etwas ähnliches von ihm gehört, sondern ihm scheinen nur die verschiedenen Grade der schriftstellerischen Vollendung die leitende Idee gewesen zu sein) und mit den Beweisen und einzelnen historischen Spuren aus einem Stücke ist, wie ich mir schmeichle, so werden Sie aus dem allem selbst abnehmen, wie viel Recht Schlegel hat, diese Anordnung als sein Eigenthum zurück zu fordern, auch nur im Ganzen, viel weniger noch im Einzelnen, worüber ich gewiß gar *nie irgend etwas Tüchtiges* oder Brauchbares von ihm gesehen oder gehört habe. Als ich ihm bei seinen Verwerfungen die Citationen in unbezweifelt Aristotelischen

Werken entgegen hielt, schien er über das chronologische und persönliche Verhältnis des Aristoteles zum Platon entweder im Dunklen zu sein, oder es à la Ast zu vernachlässigen. Was den Timäus betrifft, so hat er mir geschrieben, er sei von einer gewissen Stelle an (ich müßte erst seine Briefe nachsehen um sie anzugeben) untergeschoben, weil von da an Ideen vorkämen, welche offenbar Aristotelisch wären. Ich zweifle, ob er damals wenigstens in dieser Beziehung den Aristoteles durchlaufen hatte um sicher zu sein, daß dieser nicht auch jenes untergeschobene Stück anführe. Als Friedrich das Werk selbst aufgab, schrieb er mir, er wolle die Resultate seiner Forschungen über den Platon in einer sehr bald zu erwartenden Kritik des Platon zusammenfassen, die ich dann auch gutmütiger Weise in meiner Ankündigung des deutschen Plato mit angekündigt habe. Wollte ich nun noch zwar nicht etwas besonderes schreiben, so mußte ich, so viel mir bekannt war, auf seine Fantasieen, wenigstens in den Hauptstellen Rücksicht nehmen, aber nennen konnt ich ihn doch unmöglich dabei! Machen Sie aber hieraus nicht etwa den Schluß, er sei verdrießlich, diese seine Kritik durch meine Bearbeitung theils überflüssig theils unpassend gemacht zu sehen, sondern es ist ihm kaum so Ernst wenn er es sagt. Er hat mich zu gering angesehen und sich eingebildet mir mehr gegeben zu haben, als er hat. Je mehr ich im Einzelnen vielleicht Recht habe gegen ihn, desto mehr Werth legt er auf die erste Idee, und glaubt diese allein gehabt zu haben, nur seiner Gedanken in ihrer Vollendung sich erinnernd und nicht des Einflusses, den ich doch auch auf dieselben gehabt. Ich überzeuge mich, in dieser Hinsicht weniger Persönlichkeit zu haben, als er, allein es kann mir doch nicht gleichgültig sein, ob er vielleicht nach meinem Tode eben so zum Publicum spricht, wie er zu Creuzer gesprochen hat. Daher werde ich doch Gelegenheit suchen müssen in der Charakteristik des Platon die ich nach Vollendung der Übersetzung als Anhang zu geben denke, in der Vorrede wenigstens das Nötige über die Geschichte des Werkes beizubringen [25]).

Auf diese habe ich denn auch manches verspart, was Sie in Ihrer Rezension an mir vermissen [26]), was ich aber in den Einleitungen nur übergangen habe, theils weil es sich aus einem einzelnen Gespräch nicht darstellen läßt, theils weil ich die Aufmerksamkeit nicht nach zu vielen Seiten zerstreuen wollte, theils auch weil ich zuversichtlich darauf rechnete, daß mir während der Arbeit noch neue Aufschlüsse kommen würden. Dahin gehört unter Anderm alles Historische über einzelne Dogmen und so auch eine kritische

[25]) *Diese Charakteristik liegt, da Schleiermachers Übersetzung des Platon nicht zum Abschlusse kam (als letztes Stück erschien der 1. Teil des 3. Bandes 1828), nicht vor.* [26]) *Boeckhs Besprechung von Schleiermachers Platon erschien in den Heidelberger Jahrbüchern der Literatur 1808 V S. 81—121.*

Zusammenstellung aller Mythen. Was jenen Punkt betrifft, so glaube ich einer Hülfe wie Spalding, Buttmann und Heindorf sie mir im Grammatischen leisten nicht in dem gleichen Grade zu bedürfen, und ich hoffe, die Folge soll Sie hierüber außer Sorgen setzen. Was den Mythus von Phädros besonders betrifft, so habe ich zuerst keinen solchen Glauben an die philolaischen Fragmente, wie Sie; eher halte ich, was unter fremdem Namen geht, a priori für ächt, habe aber die größten Zweifel für alles sich als pythagoräisch ausgebende, was Aristoteles, wo sich die Veranlassung dazu doch aufdrängt, nicht anführt. Dies ist für die ganze Sache fast der erste kritische Kanon. Über dies kann ich keine Bekanntschaft des Platon mit pythagorischen Schriften vor seiner italischen Reise zugeben; ohnerachtet Pythagoristen, [unleserlich] Auskehricht des zerstörten Bundes aus der exoterischen Klasse freilich weit früher in Athen komödirt worden ist. Dies sind zwei ganz verschiedene Gegenstände ...

Fünftes Kapitel.

Die damalige Philosophie.

Die Lebens- und Weltansicht Schleiermachers sahen wir sich bilden. Nun aber erfaßt er das Prinzip und die Methode seines philosophischen Systems. Dies geschah in der Auseinandersetzung mit der gesamten Philosophie seiner Zeit, soweit diese in seinem Gesichtskreis gegenwärtig war. An diesem Punkte also müssen wir das Getümmel des philosophischen Streites, welches damals in Deutschland die Augen des Gebildeten auf sich zog, wie etwa in Griechenland der Kampf zwischen den Sophisten, Sokrates, Antisthenes und Plato, zu überblicken versuchen. Wie aber jemand, der eine Schlacht verfolgen will, einen erhöhten Punkt aufsucht, um sie zu überblicken, so werden wir uns über den Streit jener Tage zwischen der Schule Kants, Fichte, Jacobi, Schelling, Steffens und der großen Zahl untergeordneter Personen zu einem umfassenden Gesichtspunkt erheben müssen. Das Jahrhundert und der philosophische Streit, der es erfüllt bis heute, die Parteien, die wie damals, so heute in diesem Streit miteinander ringen, müssen ins Auge gefaßt werden.

Schleiermacher hatte seine Lebens- und Weltansicht schon in der Auseinandersetzung mit denselben drei Parteien ausgebildet, die nun 1803 ihn umgaben. Nur wie ein ferner Lärm drang die leidenschaftliche, umfangreiche schriftstellerische Tätigkeit des Sensualismus an ihn heran, die

damals doch Frankreich beherrschte. Das Zeitalter der Revolution stand in Frankreich unter der Herrschaft dieser Philosophie. Der französische Geist war in dem voraufgegangenen Zeitalter ganz auf das Studium der Außenwelt gerichtet gewesen. Die Philosophie Frankreichs, welche in den beiden Generationen vor und während der Revolution herrschte, war in Wirklichkeit geleitet von den großen Mathematikern Lagrange und d'Alembert und von den Naturforschern Buffon, Lamarck, Cuvier. Die Revolution richtete 1796 der sensualistischen Schule in dem Nationalinstitut eine besondere Abteilung ein. „Die Analyse der Empfindungen und Ideen" wurde im Sinne Condillacs als Gegenstand dieser Klasse des Instituts bezeichnet; der Repräsentant dieser Schule, Destutt de Tracy, der auch den politischen Körperschaften des damaligen Frankreich angehörte, bezeichnete dieses Untersuchungsgebiet als Ideologie, und diese Ideologen hat Napoleon später als eine Gefahr für seine Monarchie angesehen. Unter diesen Schülern Condillacs unternahm Cabanis, die Abhängigkeit der geistigen Tatsachen vom Nervensystem zu erweisen. Der Naturforscher und Mediziner Broussais hat dann diese Abhängigkeit durch die Untersuchung der anormalen Geisteszustände weiter zu begründen gesucht. Garat war mit seiner gewandten Darstellung des Sensualismus der Staatsphilosoph dieser Periode von 1795 bis 1803 oder 1804. Und die Männer, welche später die Umwälzung im philosophischen Denken herbeiführen sollten, Laromiguière und Maine de Biran, gehörten damals noch zu dem sensualistischen Kreise, der sich in den Gärten von Auteuil zusammenfand. Die Konsequenzen dieser Ideologen für das Studium der geschichtlichen Welt und die Leitung der Gesellschaft zog Condorcet, der einen mächtigen Einfluß auf die Gestaltung des Unterrichtswesens der Revolution geübt hat. Mit den andern Girondisten angeklagt, hat er in der Verborgenheit jene berühmte „Skizze einer Geschichtsansicht vom Fortschritt des menschlichen Geistes" 1794 abgefaßt. Dies war die geistige Bewegung, die bis 1803 oder 1804 in Frankreich herrschend gewesen ist, die Grundlegung des späteren positivistischen Systems.

Nichts bezeichnet die geistige Macht Kants stärker, als daß für die Denker und Schriftsteller jener Tage in Deutschland diese mächtige geistige Bewegung als definitiv durch die Philosophie Kants abgetan erschien, ausgenommen, daß die entwicklungsgeschichtliche Ansicht von Buffon über die Natur und von Condorcet über die geschichtliche Welt Einfluß übte.

Eine zweite Gruppe von Systemen herrschte in Deutschland zu der Zeit, in der Schleiermacher seine Lebens- und Weltansicht ausgebildet hat. Dieselben zeigen eine gemeinsame Struktur, und sie repräsentierten mit einer außerordentlichen Macht der Gedankenentwicklung in diesem Zeitalter eine Grundform des menschlichen Denkens, die von der sokratischen Schule zur

römischen Philosophie, dann von der älteren christlichen Spekulation zu Kant, Fichte, Maine de Biran, Hamilton hinüberreicht.

Aber mitten in dieser Zeit der Herrschaft des spiritualistischen oder theistischen Systems wirkten auf Deutschland die Vertreter einer dritten Gruppe philosophischer Systeme. Sie waren bis zu dem Auftreten von Schelling innerhalb der strengen Philosophie selber noch ohne einen bemerkenswerten Einfluß. Aber sie beherrschten den Geist der Schriftsteller und der Dichter. Denn sie drückten in begrifflichen Symbolen die kontemplative und ästhetische Gemütsverfassung aus, die in dieser tatlosen Zeit den deutschen Geist beherrschte. Der große Philosoph der Renaissance Giordano Bruno ist erst 1785 in Jacobis Schrift über die Lehre des Spinoza in den Gesichtskreis der deutschen Dichter und Schriftsteller dieses Zeitalters gerückt worden. Aber in Zusammenhang mit dieser Philosophie der Renaissance hatte Shaftesbury, der lange in Italien gelebt hat, ein System entwickelt, das in der Betrachtung des Kosmos und seiner Harmonie gegründet war. Der Begriff des Ganzen, des Universums, der Verbindung seiner Teile zu einer Harmonie, war der herrschende in diesem System; Pantheismus oder Panentheismus war die metaphysische Form derselben. Herder, Goethe, Schiller, Schleiermacher sind in ihrer Jugend von diesem System beeinflußt worden. Dann tauchte aus seinem Dunkel für diese deutschen Denker und Schriftsteller durch Lessing, sein Gespräch mit Jacobi und die Schrift des letzteren von 1785 Spinoza hervor, der dieser kontemplativen Bewußtseinsstellung in seinem pantheistischen Monismus den klassischen Ausdruck gegeben hat. Als ein vierter Schriftsteller wirkte der holländische Dichter Franz Hemsterhuis auf diese Denker.

* * *

Erst als dieser deutsche objektive Idealismus sich zu einem vollendeten System in Schelling ausgebildet hatte, schritt nun Schleiermacher selbst von vereinzelten Anfängen dazu fort, seine Lebens- und Weltansicht zu systematischem Denken zu gestalten. Novalis, Schelling, Hülsen, Berger und Steffens waren 1803 schon hervorgetreten, und in den Jahren 1802 und 1803 erschienen in dem kritischen Journal der Philosophie von Schelling und Hegel schon Hegels erste zum Druck gelangte Abhandlungen. Zugleich vollzog sich eben um diese Zeit die Loslösung solches objektiven Idealismus von dem Standpunkte Fichtes. Und von dieser Zeit ab bildete Schleiermacher sein System in beständiger Auseinandersetzung mit den Vertretern dieses objektiven Idealismus allmählich aus. Auf die Naturphilosophie von Steffens hat er seit dem Zusammenwirken in Halle sich als auf eine Ergänzung seines

eigenen Systems berufen. Aus der Aufgabe, die Naturphilosophie durch eine Lehre von der sittlich-geschichtlichen Welt zu ergänzen, entsprang ihm seine Ethik. Als er dann zur Dialektik fortschritt, entstand ihm diese Grundlegung seines Systems aus der Aufgabe, den deutschen objektiven Idealismus zu befreien von der Übermacht der Subjektivität Schellings und Hegels. Eben als er die ersten Paragraphen dieses Werkes, das alle seine übrigen tragen und begründen sollte, niedergeschrieben hatte, ereilte ihn der Tod. Schärfer noch als jede frühere Arbeit ziehen diese Paragraphen die Grenze zwischen ihm und den andern Vertretern des objektiven Idealismus. So ist er noch im letzten Moment in der Auseinandersetzung mit Schelling, Hegel, Steffens begriffen gewesen. Zugleich aber gewann er in diesem Grundwerk ein noch näheres Verhältnis zu Kant, als schon die Dogmatik, die Glaubenslehre zeigt. Auch hat er am Abend seines Lebens die fortschreitende Macht der von den Naturwissenschaften getragenen Philosophie in ihrer ganzen Bedeutung erkannt. Dies zeigt das 1829 gedruckte zweite Sendschreiben an Lücke.

Daher muß der Erzähler an diesem Punkte die philosophische Bewegung in Deutschland, inmitten deren Schleiermacher sein System ausgebildet hat, aus dem universalhistorischen Zusammenhang zu würdigen versuchen; er muß die dauernde Bedeutung der Parteien darstellen, welche damals in der europäischen Philosophie miteinander um die Herrschaft rangen; er muß die Gründe sichtbar machen, die das System des objektiven Idealismus getragen haben und ihm auch heute noch eine Stellung in unserem Denken sichern, nachdem die hohe Flut der damaligen idealistischen Systembildung sich lange verlaufen hat.

Welche Überzeugungen beherrschen heute das Handeln der Menschen? Welcher ist der Grad von Kraft, mit dem sie ihren Einfluß üben? Zunächst sind es nicht systematische Gedanken, welche die Menschen beeinflussen. Aus dem Leben selbst, aus der Interpretation desselben in der Kunst, aus der autoritativen Leitung der sittlichen Lebensführung durch die Kirchen sind zu allen Zeiten die Stimmungen, die wenig faßbaren Züge einer Lebens- und Weltansicht gekommen, die das Handeln regieren. Die Denkweisen, die so entstehen, sehen wir täglich in Verbindung treten mit wissenschaftlichen Maximen, durch welche sie sich mit den positiven Wissenschaften auseinandersetzen, deren Einfluß in allen europäischen Ländern beständig im Steigen begriffen ist. Denn unter diesem Zeichen leben wir: die Erfahrungswissenschaften der Natur und des Geistes haben eine große Zahl gesetzlicher Verhältnisse erkannt, die das Nachdenken über das Leben und die höchsten Dinge an feste Punkte binden, innerhalb deren es sich hinfort zu bewegen hat; sie haben viele Fiktionen der dichtenden geschichtlichen und religiösen Phantasie

aufgelöst, die nur bornierter Eigensinn noch festzuhalten versuchen kann; sie haben dem menschlichen Geiste die Tendenz mitgeteilt, soweit als möglich das Leben des einzelnen und die Leistung der Gesellschaft auf wissenschaftliches Denken sicher zu begründen.

Aber diese Erfahrungswissenschaften sind sich zugleich ihrer Grenzen immer mehr bewußt geworden. Ihre Gesetze erstrecken sich in der Naturerkenntnis nur auf den Zusammenhang der Erscheinungen. Die Verbindung innerer Zustände und Vorgänge nach Gesetzen ist in einem einzelnen Bewußtsein nur in engen Grenzen erweisbar. Wiefern sie durch eine reale Einheit, welche dem Selbstbewußtsein entsprechend wäre, zusammengehalten werden, wissen wir nicht. Die Verbindung solcher Lebenseinheiten in der Gesellschaft und in der Geschichte verstehen wir überall, haben aber Gleichförmigkeiten nur wenige und unbestimmt faßbare entdecken können, indem wir die einzelnen Zweckzusammenhänge des wirtschaftlichen Lebens, der Rechtsbildung, der Kunst oder Wissenschaft analysierten. Hierauf gründet sich die außerordentliche Macht, die das skeptische Verhalten jeder Art von systematischer Philosophie gegenüber besitzt.

Es hat im Interesse der kirchlichen Gewalten gelegen, diese Macht des Skeptizismus zu steigern. Sie streben durch die Einschränkung des Wissens das Gebiet der übersinnlichen Welt für die Offenbarung freizumachen. Die priesterliche Technik der Gewöhnung an Dogmen, der Einübung eines bestimmten moralischen Verhaltens erhält sich durch ein Verfahren dieser Art auch den positiven Wissenschaften gegenüber in ihrer Macht.

Wo nun dieser Offenbarungsglaube in seiner Unhaltbarkeit durch wissenschaftliche und moralische Gründe beseitigt ist, da bringt dieser skeptische Geist ein fragmentarisches Philosophieren — wenn der Ausdruck hier anwendbar ist — über das Leben hervor. Dasselbe wird in der Regel auf energische Bejahung der faßbaren Tendenzen des diesseitigen Lebens gerichtet sein. Es wird den genießenden, zugreifenden, Macht suchenden Menschen in seinem Willen zum Leben befestigen. Eben dieser Widerstreit zwischen dem Willen zum Leben und der Religiosität, dieser tiefste Antagonismus, den jeder in sich selbst findet, zwischen dem Drang nach Lebensentfaltung einerseits, der Pflicht, religiösen Gebundenheit des Daseins, Aufopferung andererseits führt dann doch immer wieder den menschlichen Geist auf die Frage zurück, ob uns wirklich der Zusammenhang der Dinge verborgen sei und unser Handeln dem Drang zum Leben oder der äußeren Autorität preisgegeben sei. Und so entstehen immer wieder neu philosophische Systeme, welche die skeptische Lebenshaltung und den autoritativen Glauben zu überwinden streben. Ihr tiefster Impuls ist eben, eine

bewußt-sichere Stellung des Menschen gegenüber dem Schicksal inmitten der Zweckbestimmungen des Lebens zu finden.

Hieraus ergibt sich, daß die Systeme unseres Jahrhunderts, wie sie Schleiermacher umgaben und auch heute noch wirksam sind, in den Lebensbedürfnissen selber gegründet sind, welche aus der Gemütsverfassung der Menschen in dieser Zeit, der Wissenschaft und Literatur, den Forderungen der Gesellschaft entsprangen. Wollen wir in dem Gewimmel derselben die Hauptformen unterscheiden, so wird die ganze Lebensstellung der Denker, ihr inneres Verhalten zum Leben und der Welt für die Gruppierung entscheidend sein müssen. Es ist natürlich sehr berechtigt, sie unter irgendeinem einzelnen Gesichtspunkt der Erkenntnistheorie, Psychologie, Metaphysik oder Ethik in Klassen zu gliedern. So unterscheiden wir Empirismus und Rationalismus, Agnostizismus und metaphysische Richtung, Pantheismus und Theismus, Dualismus und Monismus, Materialismus und Spiritualismus, Utilitarismus und idealistische Moral; diese Ausdrücke sind notwendig und nützlich, um die Gegensätze zu bezeichnen, welche innerhalb der Hauptlehren der Philosophen bestehen. Aber die Systeme selbst als ganze können doch nur nach der Verwandtschaft ihrer Struktur zu Gruppen vereinigt werden. Die so entstehenden großen Gruppen können nur gewisse lebensfähige und wirkungskräftige Strukturen herausheben aus der großen Mannigfaltigkeit möglicher Verbindungen. Drei Gruppen solcher Art treten nun deutlich aus den zahllosen Verbindungen von Sätzen, welche versucht worden sind, heraus. Jede von ihnen beruht auf einer Stellung des ganzen Menschen zu Leben und Welt. Jede verbindet ihre Hauptsätze zu einer Struktur, die allen einzelnen zu der Gruppe gehörigen Systemen gemeinsam ist. In jeder regiert eine Art von Solidarität, ein Gefühl der Verwandtschaft, durch welches die einzelnen Denker sich untereinander verbunden fühlen.

In mehreren Punkten stimmen diese Systeme überein; Erkenntnistheorie und positive Wissenschaften enthalten bestimmte Ergebnisse, denen kein Denker sich entziehen kann. Gegeben ist uns nur, was als Tatsache oder Beziehung von solchen in unserem Bewußtsein auftritt; dagegen kann jede Behauptung über eine andere Existenz oder deren Eigenschaften nur erschlossen werden. Der Inbegriff der Erscheinungen, der uns in der äußeren Erfahrung als Natur gegeben ist, hat Entwicklungsstufen durchlaufen. Dies beweisen Geologie und Paläontologie. Auch die Astronomie führt auf Schlüsse, welche die allmähliche Entstehung unseres Weltsystems einleuchtend machen.

Noch lag jede Philosophie, welche dem Naturerkennen die geistigen Tatsachen unterordnet und das menschliche Wissen auf Kausalbeziehungen einschränkt, außerhalb des Gesichtskreises der deutschen Philosophie. Die

Erneuerung des Atomismus durch Sennert in der ersten Hälfte des siebzehnten Jahrhunderts vermochte nicht den Einfluß in unserem Vaterlande zu gewinnen, den die Atomistik von Gassendi und Hobbes um dieselbe Zeit in Frankreich und England gewonnen haben. Die Erklärung der geistigen Vorgänge aus den Hirnprozessen wurde von hervorragenden Anatomen, Physiologen und Medizinern auch in Deutschland angenommen. Nach Pankratius Wolff „sind die Gedanken nicht actiones der immaterialistischen Seele, sondern des menschlichen Leibes, und insbesondere des Gehirns"; der materialistische Briefwechsel vom Wesen der Seele war seit 1713 sehr verbreitet in Deutschland und rief leidenschaftliche Gegenschriften hervor; in der Psychologie der Aufklärung machten sich spinozistische und materialistische Ansichten hier und da geltend; vor allem die französischen Naturforscher, die Friedrich der Große an die Berliner Akademie berief, an ihrer Spitze Maupertuis, der Präsident der Akademie, übertrugen diesen Standpunkt nach Deutschland.

Aber keine dieser Schriften rief eine zusammenhängende Bewegung hervor; so übermächtig war der idealistische Geist in unserem Vaterlande von den Tagen der Reformation ab bis zu dem Ausgang der Generation von Schleiermacher, Schelling und Hegel. Melanchthon hatte das gereinigte Christentum mit dem hergestellten Aristoteles zu einer idealistischen Grundansicht verknüpft; in diese war die neue Naturerkenntnis der Galilei, Kepler und Descartes von Leibniz aufgenommen worden. So entstand eine große Kombination der geschichtlichen Kräfte, welche die damalige Welt beherrschten. Diese hat nun auf lange hinaus den deutschen Geist befriedigt. Hiermit wirkte zusammen das Zurücktreten naturwissenschaftlicher Arbeit infolge der vom Dreißigjährigen Kriege hervorgerufenen Verarmung und Erschöpfung sowie der Vorherrschaft des theologischen Geistes. Was aber in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts zu der Zeit, in der Frankreich gänzlich von materialistischen und positivistischen Richtungen beherrscht war, an ähnlichen Gedanken in der deutschen Literatur und Philosophie sich geltend machte, wurde niedergeworfen von Kant und der Transzendentalphilosophie, die tatsächlich den alten Materialismus für jeden Einsichtigen zerstörten. Und dies dauerte, solange Schelling, Hegel und Schleiermacher noch ihren herrschenden Einfluß behaupteten. Zu den letzten Äußerungen Schleiermachers gehörte jenes zweite Sendschreiben an Lücke, in dem er die herannahende Macht des naturwissenschaftlichen Geistes voraussagt und von dem Protestantismus fordert, daß er die gesicherten Ergebnisse des Naturerkennens zur Geltung bringe. Dann kamen die Krisis in der Schule Hegels, Feuerbach und Max Stirner, seit dem Ende der zwanziger Jahre die chemische Schule Liebigs, der Einfluß Alexander von Humboldts auf Hof und Stadt Berlin, das Auftreten von

Johannes Müller, dessen Physiologie 1833 erschien. Indem nun die französischen Forschungen von Flourens, Magendie und Longet über die Hirnfunktionen und die Abhängigkeit geistiger Vorgänge von ihnen in dieser ansteigenden naturwissenschaftlichen Bewegung die Richtung auf den Materialismus fördern mußten, war zugleich innerhalb der philosophischen Literatur für Vogt, Moleschott und Büchner die Zeit gekommen. Die Herrschaft des Idealismus war nun vorüber.

Um so konzentrierter war in den ersten Dezennien unseres Jahrhunderts der Kampf zwischen dem Idealismus der Subjektivität und dem idealistischen Monismus. Der erste bedeutende Vertreter des idealistischen Monismus in Deutschland war Herder gewesen. Er war noch unterlegen in dem Kriege, den er am Schluß des Jahrhunderts gegen Kant führte. Aber die nunmehr folgenden Kämpfe zwischen Fichte und Schleiermacher, Jacobi und Schelling sahen bereits die ganze Jugend auf der Seite des idealistischen Monismus. Und als Hegel 1802 im kritischen Journal die Reflexionsphilosophie der Subjektivität in der Vollständigkeit ihrer Formen als kantische, jacobische und fichtesche Philosophie seiner Kritik unterzog, klang diese wie ein Totengericht über nunmehr abgeschiedene Formen menschlichen Denkens. Von dieser Zeit ab galt es Dezennien hindurch als Kennzeichen eines vorgeschrittenen philosophischen Standpunktes, hochmütig auf Kant herabzusehen. So begreiflich die Schärfe ist, mit welcher Schleiermacher den Krieg gegen ihn und Fichte führte, dieser Hochmut Hegels war kurzsichtig. Unter allen Weltansichten, welche der menschliche Geist hervorgebracht hat, ist diese die einflußreichste und wirkungskräftigste bis auf den heutigen Tag. Kant hat eine glorreiche Geschichte. Dieser Idealismus der Subjektivität ist von Sokrates begründet worden, und wie keine Form der Philosophie dem heroischen Willen so entsprach, lehrte sie ihren Gründer heldenhaft und heiter mit einem Scherz auf den Lippen zu sterben. ...

(Zur Fortsetzung dieses Kapitels sind nur Vorarbeiten da. Schleiermachers Stellung innerhalb der damaligen Philosophie hat Dilthey nicht mehr gezeichnet. Zur Klassifikation der philosophischen Systeme der Neuzeit vgl. Diltheys einschlägige Aufsätze im 4. Bande seiner Ges. Schriften, 1921, und in dem Sammelwerk Weltanschauung, 1911.)

Viertes Buch.

Halle.

Die Universität. Das System. Die Auseinandersetzung mit dem Christentum.

Erstes Kapitel.

Die Berufungen nach Würzburg und Halle.

Während so dem Einsamen keine seiner langgehegten und wohlbegründeten Erwartungen sich verwirklichen wollte[1]), eröffnete sich plötzlich eine ganz unvorhergesehene Aussicht auf Befreiung.

In Regensburg war am 27. April 1803 jene Fürstenrevolution zum Abschluß gelangt, in der hundertundzwölf deutsche Territorien von den stärkeren Staaten verschlungen wurden. In diesem ungeheuren Rechtsbruch stürzte das alte Reich mit seinen geistlichen Fürsten und der Unzahl von freien Städten zusammen. Auf seinen Trümmern richteten sich im deutschen Süden jene Mittelstaaten ein, welche hier zuerst den Begriff des modernen Staates verwirklichten, zugleich aber auch für die politische Zusammenfassung unserer Nation ein starkes Hindernis werden sollten. Sie beruhten nicht auf Legitimität, sie hatten nicht durch kriegerische Kraft ihre Vergrößerung erworben. Um so mehr mußten sie ihre Existenzberechtigung durch die Verwirklichung der modernen Ideen erweisen.

Die typische Schöpfung dieser dynastischen Revolution war das neue Bayern Max Josefs und seines allmächtigen Ministers Montgelas. Nicht nur die persönliche Gesinnung dieses Halbfranzosen, sondern das politische Interesse selber trieb dazu, in diesem Nebeneinander alter und neuer, weltlicher und geistlicher, katholischer und protestantischer Landschaften nach napoleonischem Muster einen Staatsmechanismus durchzubilden, der das menschliche Leben in allen seinen Sphären umfassen und die geschichtlichen Mächte, die es sonst bestimmt hatten, unterwerfen wollte. So unternahm es Montgelas, einheitliche Verwaltung, Befreiung der bäuerlichen Bevölkerung, Gleichberechtigung der Konfessionen, Aufsicht des Staates über die Schule durchzuführen. Das Unterrichtswesen sollte von den Elementarschulen aufwärts dem Staate unterworfen, paritätisch geordnet und in den Dienst der Aufklärung gestellt werden.

[1]) *In den Abschnitten des vorhergehenden Buches, die nicht zur Ausführung gelangt sind, würde Dilthey dargelegt haben, daß Schleiermachers Hoffnungen, er werde in einen größeren Wirkungskreis versetzt werden (z. B. als Hofprediger nach Königsberg), und Eleonore werde sich von Grunow trennen, unerfüllt blieben.*

In diesem Sinne wurde nun die alte bischöfliche Universität Würzburg, einst eine Hochburg des Katholizismus, umgestaltet. Ihr neues Statut vom November 1803 opfert die alte historische Gliederung der Universität einem rationalen System. Die allgemeinen Wissenschaften, die der höheren Geisteskultur dienen, Philosophie, Mathematik, Physik, Historie und Philologie, werden in eine Klasse zusammengefaßt. Dann bilden die besonderen Wissenschaften, die zur Ausübung einer bestimmten Funktion im Staat erfordert werden, eine zweite Klasse. Dieser gehörte nun auch die Sektion an, welche die Bildung des religiösen Volkslehrers zum Ziele hat, und in ihr vereinigte dieses Statut die katholische und die protestantische Theologie. Schon was für die Gleichberechtigung der Konfessionen geschah, war eine politische Notwendigkeit, wenn sich die neu erworbenen protestantischen Territorien in Bayern eingewöhnen sollten. Es war dann nur folgerichtig, wenn in Würzburg eine protestantische theologische Fakultät geschaffen und mit einem protestantischen Konsistorium in Beziehung gesetzt wurde. Aber darin sprach sich doch erst der Geist dieses neubayrischen Staates aus, daß er die geschichtliche, durch die ganze Macht ihrer Kirche gestützte katholische Theologie mit der protestantischen in eine Sektion zusammenzuzwingen unternahm.

Da waren denn Gelehrte notwendig, die durch ihren Namen der neuen Universität den gewünschten Glanz verleihen konnten und zugleich als Vertreter der neuen wissenschaftlichen Richtung die alten konfessionellen Gegensätze hinter sich ließen. Zunächst schien Jena besonders geeignet, das neue Würzburg mit Zelebritäten zu versorgen. Es war der Sitz der modernen philosophisch-literarischen Bewegung. Es war, wenn nicht die berühmteste, so jedenfalls die meist besprochene unter den deutschen Universitäten. Schon in gewöhnlichen Zeiten war es ihm mit seinen engen Mitteln schwer, Berühmtheiten festzuhalten. Damals aber hatte der große Krieg der Romantiker und Transzendentalphilosophen mit den alten Schulen durch Verschuldung von beiden Seiten das gesellschaftliche und wissenschaftliche Leben vergiftet. So wandte man sich dort dem im Süden so plötzlich aufgehenden Lichte zu; Schelling so gut als seine Feinde von der Literaturzeitung, der Philologe Schütz und der Jurist Hufeland, der in Professorenkämpfen und Universitätsintrigen vielbewanderte Rationalist Paulus, ja selbst Goethes Arbeitsgenosse, der Anatom Loder, traten in Verhandlungen. Loder blieb damals noch in Jena; Schütz wurde dadurch, daß Schelling selbstherrlich in München eingriff, ferngehalten. Schelling, Paulus und Hufeland wurden berufen.

Oktober 1803 erschien Paulus in Würzburg. Als Mitglied des protestantischen Konsistoriums und des Universitätssenates erlangte er auf die theologischen Berufungen einen bedeutenden Einfluß. Durch ihn gelangte

nun auch an Schleiermacher der offizielle Antrag, die Professur der praktischen Theologie zu übernehmen.

Es war für diesen eine Erlösung. Ein Klima, dem seine Gesundheit immer weniger Widerstand zu leisten vermochte, eine öde Landschaft, die immer stärker auf seinem Gemüt lastete, sollte nun vertauscht werden mit einer gesunden Gegend und einer reichen Natur. Einen unbefriedigenden Wirkungskreis sollte er verlassen, um auf einem frischen Boden neuen Lebensaufgaben gegenüber seine Kräfte zu versuchen. Der freundliche Brief von Paulus ließ ein gutes Verhältnis zu diesem wichtigsten Kollegen erwarten — fand er doch, daß er mit ihm mehr übereinstimme als mit irgendeinem andern Theologen. Das neue Statut der Universität, das diesen Brief begleitete, hatte seinen ganzen Beifall. Und gerade die angetragene Professur erschien ihm als die einzige, welche er gern annehmen würde; denn die gelehrten Fächer der Theologie reizten ihn nicht, und ein philosophischer Lehrstuhl neben Schelling war ihm nicht erwünscht. Dabei gefiel ihm besonders, daß er so als Reformierter neben den Professoren des lutherischen Bekenntnisses eines der ersten Beispiele sein würde, die Union auf dem von ihm vorgeschlagenen Wege allmählich zu verwirklichen. Die äußeren Bedingungen waren ausreichend, ihm in Verbindung mit dem Ertrag seiner literarischen Arbeiten eine würdige Existenz zu ermöglichen. Und da eben damals einen Moment die Möglichkeit einer Vereinigung mit Eleonoren wieder auftauchte, so erfreute er sich an der Hoffnung, daß das milde südliche Klima ihrer schwachen Gesundheit wie seiner eigenen zusagen werde [2]).

Als er dann allmählich in die Würzburger Verhältnisse genaueren Einblick erhielt, konnte er sich freilich deren Schattenseiten nicht verhehlen. Unter den Freunden hoben besonders Sack und Spalding diese hervor. Sack tat dies mit der Vorsicht des hohen Kirchenbeamten, der als Vorgesetzter mit seinem Rate zugleich eine Verantwortung übernahm. Spalding schrieb mit der warmherzigen Offenheit des treuesten Freundes. Die protestantische Heimat mit ihren wohlgeordneten Verhältnissen sollte verlassen werden. „Sie müssen nicht nach Würzburg gehen," schrieb er; „ich sage das nicht als Freund, vielmehr Ihr Wohnen „„an Würzburgs Kelter"" wäre mir reizend, aber als Preuße sage ich es." [3]) Die neuen Verhältnisse, in welche er eintreten sollte, waren ein interessanter, aber doch höchst gewagter Versuch, dessen kurzen Bestand ein so welterfahrener Mann wie Sack voraussah. „Für mich", schrieb dieser, „würde die Art von revolutionärem Zustande, in welchem sich die Universität befindet, etwas Abschreckendes haben." [4]) Auch

[2]) An Dohna 9. 1. 04. S. 33 ff. [3]) Br. III 376/77. [4]) 17. 1. 04 hdschr.

drangen schon Gerüchte nach Berlin, wie das Alte und das Neue dort aufeinanderstießen. Da zunächst keine protestantischen Zuhörer vorhanden waren, hatte Paulus auf Wunsch der Regierung seine theologische Enzyklopädie den katholischen Theologen vorgetragen. Es war nur natürlich, daß der Bischof von Würzburg seinen Seminaristen den Besuch dieser Vorlesung verbot. So erhob sich schon jetzt gegen die neue Schöpfung die Macht der katholischen Kirche, die den Hörsaal von Paulus veröden ließ und nach dem Wechsel des Besitzstandes die protestantisch-theologische Fakultät vernichten sollte. Eichstädt konnte damals schon Schleiermacher mitteilen, wie die meisten der Neuberufenen es bedauerten, ihre frühere Stellung verlassen zu haben [5]).

Und die persönlichen Verhältnisse, die ihn dort erwarteten, flößten ihm bald ein „heiliges Grauen" ein [6]). Vor allem Schelling! Seine wie Karoline Schlegels Existenz in Jena war unmöglich geworden. Der Kampf um seine Philosophie mischte sich mit dem Klatsch über seine persönlichen Verhältnisse in den Feindschaften, den Schmähschriften und Injurienprozessen der letzten Jenaer Jahre. So verließen nach ausgesprochener Scheidung Karolinens beide Jena. Im väterlichen Pfarrhause in Schwaben vollzog sein Vater die Trauung. Und so entschied sich jene verhängnisvolle Wendung seines Lebens, mit der er aus der philosophischen Bewegung Norddeutschlands verschwand. Er begann im Wintersemester 1803 in Würzburg seine Vorlesungen. Es umgaben ihn dort begeisterte Anhänger: Johann Jakob Wagner war im Dezember 1803 außerordentlicher Professor in Würzburg geworden, Klein war dort Rektor des Gymnasiums, Windischmann war in dem benachbarten Aschaffenburg Professor. Wie überall, so entfachte auch hier sein maßloses Selbstgefühl erbitterte Streitigkeiten.

Schleiermachers Standpunkt war dem Schellings sehr verwandt; er verdankte ihm viel. Wenn er aber als Anhänger Schellings angesehen wurde, so war dies irrig, und gerade ihr tiefer Gegensatz innerhalb derselben Schule des objektiven Idealismus mußte ihr Verhältnis zueinander an derselben Universität sehr schwierig machen. „Bei einer großen scheinbaren Übereinstimmung bin ich ihm doch sehr entgegengesetzt, und er ist viel zu scharfsichtig, um es nicht zu bemerken, und viel zu arrogant und herrschsüchtig, um es zu ertragen. Leider wird er es schwerlich dahin bringen, mich souveränement

[5]) 3. 4. 04. *Mitgewirkt haben mag dabei, was A. W. Schlegel Schleiermacher gegenüber erwähnt, „der Zustand der bairischen Finanzen, welcher nicht der beste sein soll, sodaß die Beamten zuweilen mit ihren Gehalten beträchtlich zurück sind. Machen Sie sich nur recht gute und feste Bedingungen" (Handschr. am 6. Februar 1804, in dem Br. III 380 großenteils abgedruckten Briefe.) Die protestantisch-theologische Fakultät haben dann Paulus, Niethammer, Martini und Fuchs gebildet (s. Register).* [6]) Br. III 381.

zu verachten, welches mir das wünschenswürdigste wäre. Und also habe ich bald immerwährend offenbare Angriffe oder heimliche Neckereien zu erwarten, wie sie nur ein Professor dem andern antun kann" [7]). „Er ist mir seines Charakters wegen zuwider, also in jeder Hinsicht" [8]). Aus diesem Charakter floß nach Schleiermachers sehr einseitiger, doch in seiner Religiosität tiefgegründeter Überzeugung „seine liebeleere Weisheit und sein ganzes Schreckenssystem" [9]). Auch über die Dame Luzifer, wie eine schwäbische Hausgenossin Karolinen aus zweimaliger Erfahrung bezeichnete, hatte er von Friedrich zu viel vernommen, um eine gute Nachbarschaft mit ihr zu erwarten; überdies nahm er an, daß sie ihn zu hassen Grund habe [10]). So stand ihm das mißlichste Verhältnis zu diesen beiden bevor, und zugleich war doch zu erwarten, daß das Geschrei der ganzen antischlegelschen und antischellingschen Partei, die ihn unterdes vergessen hatte, sich wieder gegen ihn erheben werde [11]). Was er an literarischen Hilfsmitteln gewann, schien er an Gemütsruhe verlieren zu müssen. Das letzte und nicht das geringste Bedenken: während diese Berufung ihn auf das Katheder versetzte, das ihm zurzeit noch sehr unbehaglich und unsicher war, schien sie ihn von der Kanzel zu entfernen, die seinem religiösen Beruf so ganz entsprach. Die innere Unmöglichkeit, sein Predigtamt aufzugeben, stand von Anfang an für ihn im Vordergrund der Erwägungen. „Ihren schönen Enthusiasmus für die Kanzel", schrieb Spalding, „sehe ich mit Freude. Aber ist mir je etwas traurig, so ist es, daß ein so seltener, ein so gegründeter Enthusiasmus meinem Vaterlande nicht zugute kommen soll." [12]) Wir werden bald auf diese Äußerung zurückkommen müssen. In dieser Begeisterung für die Kanzel, die der tiefe Ausdruck seiner religiösen Genialität war, lag doch, was die reformierte Predigeraristokratie der Sack und Spalding eng mit ihm verband.

All das erwog Schleiermacher. Dennoch blieb das erste Gefühl herrschend, mit welchem er den Ruf als Befreiung aus einer unerträglich gewordenen Lage begrüßt hatte. Und Schellings unruhiger Geist mochte diesen bald auch von Würzburg forttreiben. Die Möglichkeit, zu predigen, wurde ihm zunächst zugesichert, und die Hoffnung bestand, daß seine Professur der praktischen Theologie einmal mit einer Kanzelwirksamkeit fester verbunden werden könne. Er bedurfte einer Veränderung seiner Lage, und in Preußen selbst zeigte sich ihm keine Aussicht auf eine solche.

Sack war von Spalding über den Ruf nach Würzburg und Schleiermachers Abneigung, die Kanzel zu verlassen, genau unterrichtet worden;

[7]) An Dohna 35/36; daneben bestand bei Schleiermacher das Gefühl eines sachlichen Gegensatzes, Br. III 370. [8]) An Willich 25. 2. 04, *bei Meisner, Schleiermacher als Mensch. Sein Werden 1921. S. 338.* [9]) Br. III 379. [10]) Br. IV 97, an Dohna 36. [11]) An Dohna S. 35/36. [12]) Br. III 376.

aber er wußte den jungen Freund nur auf die Erledigung der Hofpredigerstelle in Königsberg und eine dortige Wahl zu vertrösten. Jedoch eine solche Aussicht konnte, wie Schleiermacher richtig urteilte, durch irgendeinen Bewerber aus der kaufmännischen Verwandtschaft vereitelt werden [13]). Zudem vernahm er von verschiedenen Seiten, daß der mächtigste Mann in Preußen nach dem König, der Kabinettsrat Beyme, sehr gegen ihn eingenommen sei [14]). „Dies scheint mir", so meinte er, „keine Gelehrtenkabale, sondern eine Predigerkabale zu sein." [15]) „Nichts hält mich."

So entschloß er sich zur Annahme des Rufes, und am 4. April 1804 übersandte ihm Graf Thürheim die Bestallung als ordentlicher Professor für das Fach der theologischen Sittenlehre und den gesamten praktischen Teil der Theologie, mit einem Gehalt von 1650 rheinischen Gulden. Auch erhielt er die Zusicherung, „es werde sich ihm durch die Teilnahme an den Vormittagspredigten bei dem protestantischen Kultus eine schöne Gelegenheit eröffnen, auf einen großen Teil des Publikums auf das vorteilhafteste zu wirken."

Die Stimmung, in welcher er diesen Entschluß gefaßt hat, sprach er nur den Vertrautesten seines Gemütes aus. „Meinem Leben", so schreibt er an Willich, „kann übrigens Würzburg nichts helfen, sondern immer nur und überall nur Eleonore, und ob die Welt dort mehr von mir haben wird, das mag der Himmel wissen. Den Plato übersetzen, ist das Beste, was ich machen kann, ob ich außerdem noch etwas in der Welt und für die Welt zu tun habe, das steht dahin." [16]) Und an Charlotte von Kathen: „Viel Freude habe ich nicht daran, aber ich folge, und wohin folgte ich nicht, wo es nur etwas zu tun gibt für mein zerstörtes Leben, einen neuen Versuch, ob ich ihm einigen neuen Wert abgewinnen kann." [17])

Er stand vor einer entscheidenden Wendung seines Lebens. Es waren nun zwei Jahre vergangen, seit Friedrich Schlegel Jena verlassen hatte, und in den katholischen Gegenden des Rheins und Österreichs entschwand er gleichsam aus dem Gesichtskreise seiner Freunde, Genossen und Leser. Vor etwa einem Jahre war Schelling von Jena geschieden, im Herbst 1803 hatten sein Vorlesungen in Würzburg begonnen. Von Würzburg nach München, dann nach Erlangen, wieder nach München ging seine Irrfahrt. Nirgend faßte er Boden, die Einsamkeit um ihn wurde immer tiefer. Er versank in die bodenlosen Tiefen Jakob Böhmes. Wie würde erst dem größten protestantischen Kanzelredner und Theologen des Jahrhunderts das Atmen in dieser katholischen Luft schwer geworden sein!

Da trat eine völlig ungeahnte Wendung ein. Am 15. März hatte

[13]) An Dohna 35. [14]) Br. I 390. [15]) An Dohna 34. [16]) 25. Febr. 1804 an Willich hdschr. [17]) 25. Febr. hdschr.

Schleiermacher sein Gesuch um Entlassung aus seinen dienstlichen Verhältnissen eingereicht. Schon machte er Reisepläne, denn vor seiner Übersiedlung in den deutschen Süden wollte er die Freunde in Berlin und auf Rügen, Charlotte in ihrem herrnhutischen Schwesterhause und den müden Onkel Stubenrauch in Landsberg besuchen. Inzwischen breitete sich in der Berliner Gesellschaft das Gerücht von seinem Rufe nach Würzburg aus. Es wurde erzählt, die bayrische Regierung habe ihm die Wahl zwischen einer Professur der Theologie, der Philosophie und der Philologie gelassen. Dies zeigt, wie man schon damals die Verbindung gleichsam von drei verschiedenen Gelehrten in ihm bewunderte. Um einen jeden Mann bildet sich eine öffentliche Meinung über das, was er vermag, und sie wirkt auf sein Schicksal, ohne daß man den Weg nachweisen könnte, auf welchem sie sich verbreitet. Diese öffentliche Meinung machte sich nun zu seinen Gunsten geltend.

Unter seinen Freunden kamen aber zwei in die Lage, eine direkte Einwirkung auf die entscheidenden Stellen zu üben. Der Oberkonsistorialrat Sack, der erste reformierte Geistliche des Landes, war durch sein Verhältnis zu dem König von dem größten Einfluß auf die Angelegenheiten der reformierten Kirche. Er wirkte, sobald er durch Spalding Kenntnis von dem Ruf Schleiermachers nach Würzburg erhalten hatte, mit der ihm eigenen vornehmen Mäßigung und Ruhe für das Verbleiben Schleiermachers in Preußen. Er hatte in nichts seine Ansichten über die Form christlicher Religiosität geändert, in welcher Schleiermacher lebte. Noch während der nunmehr folgenden Verhandlungen sprach er Schleiermacher seine männliche und erwogene Überzeugung aus, welche im Gegensatz zu der pantheistischen Religiosität ein lebendiges Verhältnis zu dem persönlichen Gotte und die Unsterblichkeit der Seele forderte. Ohne diese Überzeugungen konnte er sich keine Religion denken. Theologische Vorlesungen, wenn sie die Grenzen des Geschichtlichen überschritten, schienen ihm für den Verfasser der Reden und Monologen ein schwer zu leistendes Ding [18]). Aber vornehme Gesinnung und lange geistliche Erfahrung ermöglichten ihm, die tiefe Sittlichkeit und Frömmigkeit Schleiermachers auch in der ihm so fremdartigen geistigen Gestalt dieses religiösen Genius nachzufühlen. Wie er zwei Jahre früher Schleiermachers Entfernung aus Berlin richtig gefunden hatte, so machte er nun seinen Einfluß für dessen Verbleiben in Preußen geltend. Er wollte der reformierten Kirche des Landes den von seinem Beruf begeisterten gewaltigen und sprachmächtigen Kanzelredner erhalten wissen; reihte derselbe sich doch würdig an die vornehme Amtsfolge der großen Prediger dieser zusammengeschmolzenen Konfession.

[18]) Br. III 392.

Das reformierte Kirchenregiment hätte Schleiermacher den nachgesuchten Abschied bewilligen können; es zog nun vor, die Sache dem König vorzulegen. In einem Berichte hob Sack hervor, Schleiermacher würde lieber unter gleichen Vorteilen seinem Vaterlande dienen [19]). Ähnliche Erwägungen waren es nun jedenfalls auch, welche den König zu der Entscheidung bestimmten, wie sie in dem Randbescheid aus dem Kabinett zu Thulemeyers Berichte vorliegt [20]). Es ist die erste Äußerung des Königs über Schleiermacher, welche uns vorliegt, und sie ist der Anfang eines geschichtlich denkwürdigen Verhältnisses voll von Wechseln zwischen dem obersten Bischof der preußischen Landeskirche und dem größten Theologen, den diese hervorgebracht hat: „Da der Schleiermacher Seiner Majestät als ein vorzüglicher Kanzelredner bekannt ist und derselbe als Geistlicher und Gelehrter sehr geschätzt wird, so soll Referent einen Versuch machen, denselben durch eine angemessene Zulage und die Aussicht auf eine gute Predigerstelle in Berlin von der Annahme dieses Rufes abzuhalten und darüber anderweit gutachtlich berichten." Hierauf teilte Thulemeyer sofort am 6. April 1804 Schleiermacher die „sehr schmeichelhaften" Äußerungen des Königs über ihn mit, er übermittelte ihm geradezu den „Wunsch" des Königs, er möge in Würzburg ablehnen, und bot ihm das vom König Bewilligte an.

Eine zweite Einwirkung auf die entscheidenden Stellen ging von Spalding, dem Getreuesten der Getreuen, aus. Vielleicht wirkte sie bereits auf die Entscheidung des Königs, die soeben mitgeteilt worden ist. Bei Lombard begegnete sich Spalding mit Beyme. „Ich bat ihn um eine Audienz, nicht über mich, sondern über Sie. Er gab sie mir auf der Stelle. Ich erzählte ihm von Würzburg, von Ihrem Predigerwert. Er war freigebig in Anerkennung Ihrer Talente. Ich sagte, Sie wollten nicht schachern; aber bei der Gewißheit, in nicht zu langer Zeit eine Stelle in Berlin zu haben, würden Sie gewiß gern bleiben. Hier äußerte er die sehr liberale Gesinnung, den Gelehrten wäre das, gehässig so genannte, Schachern erst dann zu verargen, wenn die Staaten sie ebenso behandeln würden, als sie es gegen Geschäftsmänner täten. Nun wagte ich mich zu emanzipieren, und Ihre zwei „Gutachten" mit Nennung Ihres Namens, doch aufgetragener Geheimhaltung, ihm anzukündigen und am andern Morgen ihm zuzuschicken." [21]) Mochte nun das warme Wort des Freundes oder die Lektüre der Gutachten

[19]) Ob unter dem in den Briefen erwähnten Bericht Sacks an den König der in den Beilagen S. 840 abgedruckte Bericht des nächsten Vorgesetzten Sacks, des Ministers Thulemeier, vom 31. März 1804 gemeint sei, kann nicht mit Sicherheit festgestellt werden. [20]) In den Akten des Kabinetts findet sich nur der letztere und entsprechend nur ein Bescheid auf diesem. [21]) Br. III 396/97. Die „Gutachten in Sachen des prot. Kirchenwesens" s. o. S. 633 ff.

die Veränderung in Beymes Urteil über Schleiermacher hervorbringen: von diesem Zeitpunkt ab war auch er diesem wohlgesinnt. Dies geht auch aus einem kleinen Vorfall hervor, welchen Biester an Spalding mitteilte. An einer Tafel saß Schadow am entferntesten Ende von Beyme und lästerte über Fichte, Schlegel und Schleiermacher. „Mischen Sie da", ruft es ihm „von Beymes Ferne" her zu, „nur nicht Ungehöriges zusammen; der letzte, den Sie nennen, ist ein sehr vorzüglicher Mann." [22])

Die gute Gesinnung für Schleiermacher konnte durch die Erklärung nur erhöht werden, mit welcher dieser nunmehr am 11. April die Mitteilung Thulemeyers beantwortete. „Die günstige Meinung des Königs und seine darauf sich gründende Allerhöchste Gnade" waren für ihn entscheidend [23]). Von einer Gleichstellung mit seiner Würzburger Einnahme war er abzusehen bereit. Darauf kam ihm alles an, „in seinem Vaterlande in einem angemessenen Wirkungskreise tätig sein zu dürfen". Er begehrte nur, da er sich in Würzburg gebunden hatte, der Wunsch des Königs möchte ihm als bestimmter Befehl ausgedrückt und sein Entlassungsgesuch unbedingt abschläglich beschieden werden; er wollte sich nicht dem Vorwurf der Wortbrüchigkeit aussetzen.

So ist es denn geschehen An Thulemeyer kam aus dem Kabinett der Bescheid, daß „der König den durch die Erklärung Schleiermachers gegebenen Beweis der reinsten Anhänglichkeit an sein Vaterland sehr gnädig aufgenommen habe"; die Entlassung wurde in einer Kabinettsorder förmlich verweigert, und in einem besonderen Schreiben teilte der Minister Schleiermacher die Erhöhung seines Gehalts und die Zusicherung „einer seinen Wünschen entsprechenden Beförderung" mit.

Diese Andeutung bezog sich bereits auf den Plan, welcher nunmehr von Beyme und Massow in bezug auf Schleiermachers nächsten Wirkungskreis gefaßt worden war.

Der Kabinettsrat Beyme, selber ein ehemaliger Schüler der Lateinschule der Franckischen Stiftungen, verfolgte den Gedanken, die Universität Halle durch neue Berufungen zu der ersten Deutschlands zu machen [24]).

[22]) ebd. [23]) Schleiermachers Brief wie auch die andern Akten dieser Berufung s. in den Beilagen S. 841 ff. [24]) *Halle war damals die bedeutendste preußische Universität, ja vielmehr von denen, die damals wie heute zu Preußen gehörten, neben dem abgelegenen Königsberg die einzige, die überhaupt Bedeutung hatte. Die in Breslau war katholisch und wesentlich schlesische Provinzialhochschule, Frankfurt a. O. aber war ebenso im Verfall wie die reformierten Hochschulen des Westens, Duisburg und Lingen. So war die hallische theologische Fakultät lange neben der Königsberger die einzige lutherische in Preußen. Von den Universitäten, die Preußen heute außerdem hat, waren 1800 Greifswald schwedisch, Kiel dänisch, Göttingen hannöverisch, Marburg hessisch, Berlin, Bonn, Frankfurt a. M.,*

Eben damals wurden für diesen Zweck die Fonds der Universität um jährlich 15 000 Taler erhöht. Unter den Einrichtungen, die aus diesen neuen Mitteln bestritten werden sollten, befand sich auch ein akademischer Gottesdienst. So mußten die Überlegungen über Schleiermachers künftige Bestimmung wie von selbst auf den Gedanken führen, der alt gewordenen hallischen Theologie durch Schleiermachers Berufung neue Lebenskraft zuzuführen und durch den berühmten Prediger dem geplanten akademischen Gottesdienst seine Wirkung zu sichern.

Nun trat aber noch ein zweites Moment hinzu. Friedrich Wilhelm III. lebte allein in den einfachen religiösen Wahrheiten, welche den protestantischen Konfessionen gemeinsam waren. So war die Herbeiführung einer Union eine der leitenden Ideen seiner Regierung. In diesem Sinne hatte er nach seinem Besuch in Halle 1803 die Vereinigung der beiden dortigen konfessionellen Gymnasien beschlossen. Es lag ganz in der Richtung seiner Gedanken, einem reformierten Theologen an der alten lutherischen Universität einen Lehrstuhl zu übertragen. Eben in den Gutachten, welche Beyme durch Spalding erhalten hatte, war nun das Zusammenwirken von Professoren beider Konfessionen in den theologischen Fakultäten vorgeschlagen worden, nur für die Dogmatik wollte Schleiermacher die konfessionelle Sonderung erhalten wissen, und auch hier bloß vorläufig; wie er denn langsam, durch einzelne Schritte der Verwaltung, durch die jedem gemeinsamen Wirken eigene versöhnende Kraft, die Union herbeiführen wollte. Las nun Beyme dies, so mußte er wohl gerade den Träger dieser Ideen für die Förderung des königlichen Herzenswunsches in das Auge fassen. So schlug er denn dem Minister für die reformierten Kirchen- und Schulangelegenheiten vor

---

Köln bestanden noch nicht. Münster hatte zwar schon damals eine vollständige Universität (die später zunächst wieder zur unvollständigen, zur Akademie, wurde), wurde aber erst 1803 preußisch, zur selben Zeit wie Erfurt und Paderborn mit ihren damals bereits ganz bedeutungslosen Universitäten, die bald danach eingegangen sind. Allerdings gehörte seit 1791 zu Preußen noch das in der Markgrafschaft Bayreuth gelegene Erlangen, und Minister Massow schrieb zwar der hallischen Universität den ersten Rang zu, was Frequenz, Bedeutung für die Gelehrsamkeit und die Jugenderziehung anlangt, meinte aber, „in Ansehung des erreichten Zwecks" könne ihr die Erlanger vielleicht den Rang streitig machen (handschr. im Geh. Staatsarchiv, bei Hering, Der akademische Gottesdienst in Halle, 1909, S. 263). Die preußische Regierung hat zu den angesehenen Lehrern, die Erlangen besaß — u. a. war dort der Theologe Ammon — eben damals einen Mann ersten Ranges berufen: Fichte lehrte dort im Sommer 1805. Aber diese Universität blieb doch ihrer Lage wegen für Preußen ein Außenposten. So waren in der Tat die Vorbedingungen dafür gegeben, daß Halle bei entsprechendem Interesse der preußischen Regierung zur bedeutendsten Universität Deutschlands hätte werden können.

Schleiermacher als Professor und Universitätsprediger nach Halle zu senden [25]).

Thulemeyer sowohl wie sein lutherischer Kollege Massow waren einverstanden. Massow hatte freilich Schleiermacher von der Charité her nicht im besten Andenken. „Bei der Charité, wo er ehedem stand, hatte ich manchen Verdruß mit ihm. Für dieses Amt taugte er nicht; er war kommode, gleichgültig gegen das Verlangen seines Zuspruches bei Kranken, und wollte sich keiner Subordination bequemen." [26]) Aber er war doch auch nicht der Meinung, daß dies nunmehr noch der Berufung des berühmten Theologen und Philosophen „obstiere". Sack wurde beauftragt, bei Schleiermacher zu sondieren. Das Schreiben Sacks läßt hinter der förmlichen Amtssprache sein Herzensinteresse durchblicken, Schleiermacher möge sich durch einen baldigen zusagenden Brief an Beyme die ihm zugedachte Anstellung in Halle etwaigen Einwirkungen von anderer Seite gegenüber sichern.

Denn gleichzeitig hatte sich Massow, als Oberkurator der preußischen Universitäten, an Niemeyer in Halle mit der Bitte um ein Gutachten gewandt. Indem er in seinem Schreiben einen Brief Beymes im Auszug mitteilte, mußte dem weltgewandten Niemeyer deutlich werden, daß er hier vor einer beschlossenen Sache stehe [27]). Und trotz der großen Verschiedenheit des Standpunktes mußte Niemeyer Achtung vor dem Verfasser der Kritik der Sittenlehre haben; die Predigten desselben flößten dem aufrichtig frommen Manne sogar Zuneigung ein. So übte er sein Vermittleramt nicht nur mit seiner unfehlbaren Diplomatie, sondern auch mit Wohlwollen für Schleiermacher. Doch es handelte sich um einen Eingriff in die bestehende Verfassung der rein lutherischen Fakultät. So suchte diese, als Niemeyer von der Erlaubnis des Ministers Gebrauch machte und mit den Kollegen in einer vertraulichen Konferenz zu Rate ging, der Wirkungskreis des kommenden reformierten Kollegen in einer Weise einzuschränken, daß die Intentionen der Regierung gefährdet wurden. Wie die Zeiten waren, konnte die Fakultät nicht mehr unter Berufung auf einen Unterschied der Glaubensstellung einen reformierten Theologen überhaupt ablehnen. Sie erklärte es für ihre „Pflicht, unter den jetzigen Zeitumständen auf alle Weise die Absichten Sr. Kgl. Maj., welche auf eine immer mehrere Annäherung der beiden — itzt nur in Nebendingen verschiedenen — Religionsparteien abzwecken, zu befördern. Sie rechnet es zu ihrem Beruf, diese echt toleranten und dem

[25]) *Über die damalige Erneuerung des akademischen Gottesdienstes in Halle und seine Vorgeschichte vgl. Schrader, Geschichte der Universität Halle I 1893 und vor allem die eingehende Darstellung von Hering: Der akademische Gottesdienst und der Kampf um die Schulkirche in Halle, 1909.* [26]) Beilagen S. 843.
[27]) Br. III 402.

Geiste des Christentums angemessenen Gesinnungen durch ihr Beispiel und durch ihre Mitwirkung immer allgemeiner zu machen". Aber sie erwartete, daß die „Weisheit und Gerechtigkeit" der Regierung „alles auf das schonendste einrichten werde". Hierzu zählte sie vor allem, daß sie an Schleiermacher als Extraordinarius erst „Erfahrungen über seine Talente zum akademischen Vortrage" machen dürfe; so würde auch, „was etwa noch für einige in der Kombination zweier Konfessionen in einer Fakultät auffallend sein könnte, vorbereitet und gemildert". Wenn Schleiermacher, „dessen Gelehrsamkeit ihr nicht unbekannt sei", sich bewähre und in die Fakultät eintrete, so wünschte sie, freilich sehr verschämt, doch in bezug auf Dekanat, Doktorpromotionen usw. eine gewisse Scheidewand zwischen ihrem alten lutherischen Bestande und dem neuen reformierten Kollegen. Am theologischen Seminar sollte nach ihren Vorschlägen Schleiermacher keinen Anteil haben. Der akademische Gottesdienst ferner sollte unter der Aufsicht der theologischen Fakultät stehen, und jedes Mitglied derselben sollte das Recht zu predigen haben [28]).

Inzwischen befolgte Schleiermacher den Rat Sacks. Sein vornehmer und diplomatischer Brief an Beyme [29]) legte doch die beiden Hauptpunkte fest, um welche es sich ihm in dieser Lage handelte. Das Ziel seiner Wünsche blieb ein Predigtamt in Berlin, und wenn Sacks Brief nichts mehr von einem solchen enthielt, so kam er ausdrücklich auf die frühere Zusicherung desselben zurück. Schon damals war er sich seiner praktischen Begabung voll bewußt, und es war auch das ganz im Sinne seiner Gutachten, wenn er sein Predigtamt in Berlin mit einer Verwaltungstätigkeit auf dem Gebiete des öffentlichen Unterrichts verbinden zu können hoffte. Bis dieser Zeitpunkt einträte, fand er für sich eine theologische Wirksamkeit in Halle höchst wünschenswürdig, aber doch nur unter der Bedingung, daß die Fakultät ihn in ihre Mitte aufnähme, daß kein Unterschied der Tätigkeitssphäre zwischen ihm und den übrigen lutherischen Professoren bestehe, vielmehr die bisherigen Mitglieder mit ihm in einem einheitlichen Fakultätsganzen verbunden würden. Dies bedeutete die Umwandlung der lutherischen in eine unierte Fakultät [30]).

---

[28]) Beil. S. 846 ff. [29]) Beil. S. 845. [30]) *Das reformierte Gymnasium, das seit Anfang des 18. Jahrhunderts neben dem lutherischen in Halle bestand, hatte zum Rektor einen Theologen, neben dem Rektor stand als Professor ein zweiter Theologe. Beide beanspruchten, an der Universität Vorlesungen zu halten. Chr. Thomasius hatte diesen ihren Wunsch unterstützt; die lutherische Fakultät widersprach zwar, aber Friedrich I. setzte den reformierten Rektor als dem Range nach letzten Professor der Theologie in die lutherische Fakultät. Diese für die damalige Zeit unerhörte Regelung der Dinge wurde freilich sogleich von Friedrich Wilhelm I. rückgängig gemacht. Die beiden reformierten Professoren sollten bei Universitätsfesten nur als „angesehene Zuhörer" ihren Platz bekommen. Aber Vorlesungen hielten sie weiter mit dem Range der außerordentlichen Professoren, der Rektor des*

So sandte er denn nun seinen Absagebrief nach Bayern: „Ein höchst peinliches Stück Arbeit. Denn fatal bleiben solche Situationen immer." Aber ihn freute doch, daß er bei der strengsten Gewissenhaftigkeit gegen die Würzburger soweit gekommen war[31]). Und in der Art, wie alle Beteiligten ihn in Preußen festzuhalten bemüht gewesen waren, lag für ihn eine große Genugtuung. Und wie freute ihn nun auch der Jubel seiner Freunde: „Buttmann, der Weltbürger, ergötzt sich sehr an dem reformierten Universitätsprediger der lutherischen Universität Halle", und auch Spalding teilt die Freude darüber: „Es muß doch einmal ein Vorschritt geschehen" [32]).

In der Tat ist durch Schleiermachers Berufung nach Halle eine solche erste unierte Fakultät in Preußen entstanden. Und aus dieser seiner Stellung erwuchs der erste Entwurf jener Glaubenslehre, deren Titel schon die Religiosität der „evangelischen Kirche" als ihren Gegenstand bezeichnete. Er hatte guten Grund, stolz darauf zu sein, daß nun durch diese Berufung einer von den Schritten zur Vereinigung der beiden Konfessionen geschehen war, welche er in seinem Gutachten vorgeschlagen hatte. Immer hat er sich gern an den würdigen Verlauf dieser Verhandlungen und an die Bedeutung ihres Ergebnisses für die Vorbereitung der Union erinnert.

Gymnasiums über Dogmatik, der Professor des Gymnasiums über Kirchengeschichte. Das Verhältnis war also ähnlich wie in Frankfurt an der Oder, wo neben der reformierten theologischen Fakultät lutherische Theologen als außerordentliche Professoren standen. 1803 hatte der reformierte Rektor Stange in seinem Kolleg 14 Zuhörer, der reformierte Professor Boots 10. Des letzteren Professur erhielt Schleiermacher, ohne Verpflichtung zu Gymnasialunterricht; nur sollte er reformierten Studenten kein Vorlesungshonorar abfordern. [31]) *Der Versuch, protestantische Theologen nach Würzburg zu ziehen, hat überhaupt keinen dauernden Erfolg gehabt. Paulus, dem die S. 700 erwähnte Maßregel des Bischofs Frhrn. v. Fechenbach die katholisch-theologischen Zuhörer entzog — die gleiche Sperre verhängte der Bischof übrigens über Schelling —, hatte auch sonst unter Anfeindungen zu leiden; er wurde verleumdet, theologische Thesen aufgestellt zu haben, deren Inhalt anstößig war („Die christliche Religion ist die eigentliche Religion der Wollust" usw.); nun war freilich leicht nachzuweisen, daß diese Sätze nicht von ihm stammten, sondern sich bei Novalis finden. Aber wäre Schleiermacher, dessen Beziehungen zu den Romantikern so viel enger waren als die seines Kollegen Paulus, nicht derartigen Anfeindungen noch viel mehr ausgesetzt gewesen? Es fanden sich zwar schließlich einige evangelische Theologen ein, vor denen Paulus lesen konnte, aber sein ganzes Dasein in W. blieb unerfreulich; einmal ging sogar das Gerücht, er sei erschlagen worden. Würzburg wurde schon im Frieden von Preßburg Ende 1805 von Bayern wieder abgetreten an den Großherzog von Toskana (der soeben für kurze Zeit Kurfürst von Salzburg gewesen war und nun ein Kurfürstentum Würzburg erhielt); Paulus fühlte sich in W. (nach einem Briefe des Juristen Hufeland) wie im Fegefeuer; so trat er in den bayrischen Schulverwaltungsdienst über; aus dieser Stellung in Bamberg heraus wurde er 1811 nach Heidelberg berufen, wo er als Professor der Theologie noch lange gewirkt hat (er starb, fast 90jährig, 1851).* [32]) Br. III 396

Wie Friedrich Schlegel schon damals das Verständnis für Schleiermacher verloren hatte, zeigt sein Brief aus Köln an Paulus. Er bedauert, daß der Freund, anstatt nach Würzburg zu gehen, sich von der preußischen Regierung „nach dem kotigen Halle" habe „verbannen" lassen. Würzburg würde ihn allmählich „ganz in das Gebiet der Spekulation gezogen haben, das für ihn das eigentlich passende wäre". Die Philosophie bedürfe solcher dialektischer Talente [33]).

Die nun endlich am 10. Mai 1804 erfolgende Kabinettsorder, welche die Verhandlungen über diese Berufung abschloß, hat die Absicht, die der König dabei hatte, nachdrücklichst ausgesprochen. Um die beiden protestantischen, jetzt nur noch in Nebendingen voneinander verschiedenen Religionsparteien immer mehr einander zu nähern, und „da die hallische theologische Fakultät Meinen Absichten hierunter auf eine rühmliche Weise entgegenkommt": so lautet die Motivierung.

Im einzelnen wurde dann den Wünschen aller Parteien in dieser Kabinettsorder Rechnung getragen. Die lutherische Fakultät in Halle erreichte ihren Wunsch, daß Schleiermacher als Extraordinarius nach Halle gesandt wurde; aber der König sah erst in dem Eintritt Schleiermachers in die Fakultät ein Mittel, die Vereinigung der Konfessionen zu fördern, und so stand doch der Eintritt Schleiermachers in die Fakultät, ganz wie dieser ihn gewünscht hatte, vor der Tür. Der Wunsch Schleiermachers wurde erfüllt und er zu der mit dem theologischen Seminar zu verbindenden Predigerstelle berufen; aber die lutherische Fakultät, und Massow, welcher doch eine erhebliche Sympathie mit ihr zeigt, behielten darin die Übermacht, daß nun auf lange hinaus die Schwierigkeiten nicht endigten, für diesen Gottesdienst einen Ort zu finden. Massow meinte sehr untheologisch, man dürfe „das Pferd nicht eher kaufen, als bis man einen Stall dafür hätte". Endlich geschah auch darin Schleiermacher sein Wille, daß ihm die Aussicht auf ein Predigtamt in Berlin von neuem zugesichert wurde [34]); aber der Gang seines Schicksals wollte, daß er auf einem ganz andern Wege als dem der Berufung auf eine solche Zusicherung hin der mächtige Prediger der Dreifaltigkeitskirche wurde. Als er schon auf der Durchreise nach Halle in Berlin ankam, trat noch einmal die Möglichkeit auf, die ihm immer am meisten seinen Wünschen entsprechend erschien. Eine Dompredigerstelle wurde frei. Manche ihm Wohlgesinnte erwarteten, nun werde er in Berlin festgehalten werden. Wieder, als er einmal pre-

[33]) Bei Reichlin-Meldegg, Paulus II. 316. *Dorothea Schlegel ebd. S. 325 (vom 19. 6. 1804): Daß der Schleiermacher nicht nach Würzburg gehen kann, ist recht betrübt, denn nun wird er vollends ganz verpreußt.* [34]) Br. III 390/91 Anm., Verfügung des Königs an Thulemeyer, s. auch Beil. S. 841.

digte, wirkte seine religiöse Persönlichkeit stark. Ich weiß nicht, ob es im Kabinett zur Erörterung der Sache kam; jedenfalls konnte nach alledem, was zu seiner Versetzung nach Halle geschehen war, sie nicht im letzten Augenblick rückgängig gemacht werden [35]).

Zweites Kapitel.

Halle.

Halle im ersten Dezennium des Jahrhunderts.

In den ersten Nachtstunden des 13. Oktober 1804 kam Schleiermacher in Halle an. Mehr als anderthalb Jahrzehnte waren vergangen, seitdem er diese Universität als Student verlassen hatte. Die Stadt hatte sich während dieser Zeit wenig verändert. Sie hatte an Bevölkerungszahl und Wohlstand nicht zugenommen, und noch war nichts von ihrem heutigen großstädtischen Charakter zu bemerken. Der „Hallrauch" hing noch über den Türmen des Marktes. Die schmutzigen Straßen mit ihrem gefürchteten Pflaster waren in winterlichen Tagen bei der armseligen Beleuchtung oft schwer zu passieren, und der neueste Fortschritt, die Heizung der Häuser mit den Braunkohlen aus den benachbarten Lagern, trug auch nicht dazu bei, die Luft der Stadt und das Aussehen der Häuser zu verbessern. Malerische Häßlichkeit war in jenen Tagen der Charakter der Stadt. Noch umgaben sie die alten Ringmauern mit ihren Torkastellen und Türmen. Aber das Gedränge der Häuser begann über den Mauerring hinauszuwachsen. Drinnen die meisten Straßen noch winklig und eng, von Gewerbetätigkeit erfüllt. Die Höfe mit ihren Holzgalerien, die Freitreppen der Häuser erhöhten das malerische Bild. Der Marktplatz, der alte Mittelpunkt der Stadt, war von der mächtigen Liebfrauenkirche, dem Rathaus und alten Patrizierhäusern stattlich umgeben. Zwischen die malerischen älteren Bauten drängten sich neue Häuser, sie hatten wie in den Nachbarstädten „ein gewisses dünnes, bretternes, weiß angestrichenes und auf diese Art reinliches An-

[35]) *Nach dem Brief an Willich (Br. II, 8) wäre das zwar in Aussicht genommen worden, das Kabinett aber habe Schleiermacher doch nach Halle gehen lassen wollen; nach dem an Müllers Vater aber (Müller 281) hätte Schleiermacher wirklich einen Ruf an den Berliner Dom erhalten, also die Wahl zwischen diesem und Halle gehabt.*

sehen". [1]) Die Gebäude der Moritzburg, des alten, festen Sitzes der Erzbischöfe im Norden der Stadt, lagen jetzt meist in Ruinen; in den erhaltenen hatte sich der neue Militärstaat eingerichtet. Dieser herrschte nun auch vor der Burg, auf dem Paradeplatz. Er hielt die alten Torkastelle besetzt, um die Desertion seiner geworbenen Soldaten zu verhindern, und er machte sich schon von ferne dem, der etwa durch das Galgtor sich der Stadt näherte, durch Instrumente verschiedener Art zum Einfangen und Abstrafen von Deserteuren unangenehm bemerkbar. Als Steffens zuerst auf diesem Wege Halle betrat, war vor demselben ein gemauerter Galgen sein erster Eindruck, dem folgte dann auf dem Markte ein anderer, an dem die Namen entwichener Soldaten angeschlagen waren; er fühlte unwillkürlich nach seinem Halse [2]).

Aber dieses Gemenge stattlicher alter Bauten, stilloser Häuser und verfallender Stadtmauern war damals noch überall durchbrochen von der frischen Anmut der Gärten. Sie hatten von den Stadtgräben Besitz genommen, wie von den Befestigungen der alten Moritzburg. Der Natursinn jener Tage hatte sich jeden freien Plätzchens bemächtigt und es in einen kleinen Garten verwandelt. Südlich, wo jenseit der Stadtmauer die Gebäude des Franckeschen Waisenhauses sich beständig erweiterten, dehnten sich die Plantagen und Gärten dieser Stiftungen aus. Dort residierte Niemeyer, in dessen gastlichem Hause mit seinen Gärten Schleiermacher bald sich heimisch fühlen sollte. Und nordwärts bei den Dorfhäusern von Giebichenstein schuf dies Naturverständnis der Zeit eben damals die Anlagen der Reichardtschen Besitzung und des Reilschen Gartens; in diesem Park von Giebichenstein sollte Schleiermacher in einer idealen Freundschaft mit Steffens die schönsten Tage seiner hallischen Zeit verleben. Es war nicht das Idyll von Weimar; das Saaletal von Jena, dieser Hauptsitz der Naturphilosophie und der Romantik, atmete eine einheitlichere dichterische Stimmung; die Rebengärten von Halle am Ufer der Saale waren nicht vergleichbar mit jenen der süddeutschen Orte am Main und Neckar, in denen die üppigste Fülle der Natur zusammen mit der großen Vergangenheit der katholischen Kirche und fürstlich-ritterlichen Lebens die Naturphilosophen der späteren mystischen Epoche und die Romantiker begeistert hat; aber etwas von jener Nähe zur Natur, von dem Gefühl der in ihr wirkenden Kräfte, wie es Goethe und Schiller, Tieck und Novalis, Schelling und Hegel genossen, war doch auch zu jenen Zeiten noch über diese Gegend von Halle ausgebreitet, in der nunmehr die Freunde Schleiermacher und Steffens ihre dichterische tiefsinnige Lehre von der alleinen Natur ausgebildet haben.

[1]) Wilhelm Grimm, Briefw. zwischen Jakob u. W. Grimm aus der Jugendzeit I, 1881, S. 76. [2]) Steffens, Was ich erlebte IV, 170.

Mit solchen Eindrücken einer anmutigen Natur mischten sich die der „Schulstadt" Deutschlands, des Sitzes der protestantischen Doktrin. Das war die Atmosphäre, in der sich nun Schleiermachers weitere Entwicklung vollzog.

Das Halle jener Tage hatte keine Ähnlichkeit mit der Industriestadt von heute. Der Betrieb der Salinen war gesunken, und die nahen mächtigen Braunkohlenlager, welche später ein wichtiges Mittel dieser industriellen Entwicklung werden sollten, begannen eben damals erst zur Feuerung der Häuser und im Salinenbetrieb Verwendung zu finden. Halle war die Schulstadt der Monarchie. Die damals noch bestehende innige Verbindung der großen pädagogischen Anstalten des Waisenhauses mit der Universität gab ihm diesen Charakter. Das damalige Halle hatte wenig über 13 000 „Zivileinwohner". Soldatenfamilien, Beamte, Professoren und Studenten, die Lehrer und Schüler des Waisenhauses, die beiden Gymnasien, welche der König im Interesse seines Unionsplanes eben zu vereinigen begonnen hatte, die Privatinstitute, die der pädagogische Enthusiasmus jener Tage hervorrief: dieses waren die Bestandteile der Bevölkerung, die damals der Stadt ihr Gepräge gaben und ihr gesellschaftliches Leben bestimmten.

Die mehr als tausend Studenten aus allen Teilen Deutschlands erfüllten in den malerischen Trachten ihrer Orden und landsmannschaftlichen Verbindungen bei Tag und Nacht die Straßen; auch die Studenten, die in keiner dieser Verbindungen waren, prangten gern im blauen Frack mit rotem Kragen und Aufschlägen, den Dreimaster auf dem Kopf, oder sie zeigten sich in Reitjacke mit offener Brust und hufeisenbeschlagenen Stiefeln. Sie nahmen den breiten Stein in der Mitte der Straßen für sich in Anspruch, und für den Philister war es nicht ratsam, auf diesem sich betreffen zu lassen. Die Lebenshaltung der Studenten hielt zwischen der Leipziger Eleganz und dem formlosen, lärmenden Treiben in Jena und Gießen eine gewisse Mitte. In langen Zügen zu Fuß, mit Mietkleppern und in Wagen durchschwärmten sie die Umgebung. Während die Brotstudenten täglich in hellen Haufen jenseit der preußischen Maut in Passendorf sich bei wohlfeilem Tabak und Bier ergötzten [3]), zog es die Angeregteren nach dem nahen Badeorte Lauchstädt. Dort statteten sie der Schauspielertruppe ihren Besuch ab; dort sahen sie die Dramen Schillers und Goethes, dort konnten sie die großen Dichter selber erblicken und, wenn das Glück gut war, ein paar Worte mit ihnen wechseln. Es geschah dann auch, daß während der Aufführung der Räuber die Studenten die Lieder mitsangen oder gar auf die Bühne drangen

[3]) Varnhagen von Ense, Denkwürdigkeiten des eigenen Lebens I³, 1843, S. 378.

und die Rauferei zwischen Spiegelberg und Schweizer durch eine regelrechte Paukerei auf der Bühne ersetzten. In maskierten Schlittenpartien sah man sie die auch im Winterschnee malerischen Saaleufer entlang nach den nahen Dörfern dahinfahren. Denn der preußische Adel und die Söhne der hohen Beamten bereiteten sich auf dieser hohen Schule des preußischen Verwaltungsdienstes in derselben Manier zum Regieren vor, wie dies noch heute üblich ist. Dazwischen mischten sich dann die in den Franckischen Stiftungen erzogenen Theologen, die sogenannten „Waisenhäuser". Sie richteten sich zwischen den wohlhabenden Studenten, deren Spott sie herausforderten, in genießlicher Dürftigkeit ein; der Waisenhäuser in Arnims hallischem Studentenspiel lobt seinen nahrhaften Liebeshandel mit der Köchin Liesbeth: „Unreinlich ist sie freilich, aber das bin ich auch". Auf besonderem Fuß von Neigung und Neckerei standen mit den Studenten die Halloren, die in den Salinen arbeiteten. In Arnims Schauspiel mischen sie sich unter das Universitätstreiben „in ihren feierlichen Röcken mit silbernen Knöpfen, in den Händen dreieckige Hüte, mit geschorenen Köpfen".

So entfaltete sich damals in der malerischen Stadt, an den heiteren Saaleufern, auf den fröhlichen Dörfern ringsum ein buntes Leben und Treiben, und romantische Naturen mußten eigen angezogen werden von diesen sagenumwobenen Ruinen, verfallenden Schlössern und Stadtmauern, altertümlichen Kirchen, von dem altstudentischen farbenbunten Treiben, mit dem überall die Prosa der Gegenwart, der neue militärische Staat, naturrechtlich-philosophische Jurisprudenz, theologische Aufklärung und pädagogische Experimente im Kampfe zu liegen schienen. So siedelte sich nun hier das neue Lied Reichardts an, die Naturphilosophie von Steffens, die auf Biologie gegründete halb naturphilosophische, halb experimentelle junge Medizin von Reil, die pantheistische Theologie Schleiermachers: die Romantiker Tieck, Arnim, Brentano, Eichendorff, Ohlenschläger erschienen wie Wandervögel auf Giebichenstein und drunten in der Stadt. Von ihnen hatte zuerst Tieck in Halle studiert; von seinen wilden Jugendwerken ist der Abdallah dort geschrieben und der William Lovell dort entworfen. Dann hat dort der größte unter den späteren Romantikern, Achim von Arnim, als Student 1799 über dem neuen Problem der elektrischen Erscheinungen gesonnen und gedacht. Hier und in Giebichenstein begegnete ihm Tieck. Nur die brutale Zerstörung der Universität durch Napoleon hinderte es, daß Halle zum Mittelpunkt des wissenschaftlichen Lebens dieser Epoche wurde; eine kurze Zeit unvergleichlicher Blüte ist ihm doch beschieden gewesen.

Die alte und die neue Zeit.

Als Schleiermacher im Herbst 1804 sein Wirken in Halle begann, war diese Umwandlung der Universität in vollem Zuge. Auch an dieser Hochburg der Doktrinen des 18. Jahrhunderts fand nun der überall vordringende neue Geist Eingang. Wieder einmal, wie vordem in Berlin, fand Schleiermacher sich hineingestellt in den Gegensatz des Aufklärungsjahrhunderts und der neuen Epoche.

Die große Zeit, in welcher Halle der Mittelpunkt der Aufklärungsdoktrin in Kirche, Staat und Recht gewesen war, neigte sich zu Ende. Die Männer, die sie noch repräsentierten, alterten. Aber auch die geistige Richtung selber, durch welche die Universität ihre große historische Wirkung geübt hatte, veraltete und starb ab. Dieses Halle des ersten Friedrich Wilhelm und des Großen Friedrich hatte seine geschichtliche Macht geübt in Kraft der philosophischen, staatsrechtlichen und theologischen Doktrin, welche die alte Orthodoxie auflöste, das Recht der Subjektivität durchsetzte und Utilität, Staatswohl und Aufklärung zum Maßstabe des sozialen Handelns gemacht hat. In der ersten Generation der Professoren von Halle regiert der streitbare, kühn vorwärts dringende Geist der Aufklärung in Thomasius, die Befreiung der religiösen Subjektivität von der lutherischen Neuscholastik in August Hermann Francke und jene Machtentfaltung von Räsonnement in der Philosophie von Christian Wolff, durch welche jedes Ding der Welt, jede Institution der Gesellschaft und jeder transzendente Glaube dem Satz des Widerspruches, dem Prinzip des zureichenden Grundes und dem Verfahren der Demonstration unterworfen wurde. Die Schule Christian Wolffs hat unserem Volk eine philosophische und wissenschaftliche Terminologie geschaffen, sie hat alle Universitäten Deutschlands mit scharf gedachten Lehrbüchern über Logik, Ästhetik, Naturrecht versorgt und aus den Prinzipien des Leibniz und der modernen Naturwissenschaft den deutschen Deismus abgeleitet. Nach diesem hat Gott unter den möglichen Welten die bestehende als den denkbar besten Zusammenhang hervorgebracht; diese vollkommenste aller Maschinen ist von ihm zu selbständigem Gang und möglichst nutzbringender Arbeit eingerichtet; da ist für das Wunder nur dann Platz, wenn Gottes Zwecke auf natürlichem Wege schlechterdings unerreichbar sind. Derselbe Geist der Aufklärung gestaltete die Rechts- und Staatswissenschaften durch das geistesverwandte Zusammenwirken von Thomasius, Gundling, Böhmer, Ludewig und Heineccius um. Auch hier wurden die scholastischen Methoden aufgelöst und die neuen Prinzipien des Staatswohls, der Gewissensfreiheit und einer rationalen Regelung der Verwaltung gelangten zur Durchführung. Das neue Königtum der Hohenzollern empfing in dem

Staatsrecht dieser großen Juristen die Begründung seiner Selbständigkeit gegenüber Österreich. Ein großer Teil der hervorragenden preußischen Beamten des 18. Jahrhunderts ist damals in Halle gebildet worden. Hier empfingen sie den Maßstab des gesunden Menschenverstandes und des gemeinen Nutzens und die Neigung, die Macht der aufgeklärten Verwaltung so weit als möglich auszudehnen. Auch die Geistlichen und Lehrer des damaligen Preußen erhielten an dieser Universität ihr eigenes Gepräge durch die Verknüpfung des großen pädagogischen Zuges im Franckeschen Pietismus und seinen Stiftungen mit der logischen Schulung durch Christian Wolff. Die Universität behauptete diese Stellung weiter, als nun die Begründer ihrer Größe den Schülern Platz machten. Noch einmal faßte Jakob Baumgarten alles zusammen, was für das Dogma gegen Socinianer und Arminianer gesagt werden konnte. Eine Generation hindurch beherrschte er so die theologische Fakultät. Aber aus der philosophischen Sprache seiner Dogmatik verschwinden die letzten Reste altertümlich sinniger Religiosität und ihrer Bildersprache. Der hallische Rationalismus beginnt.

Der Lieblingsschüler und Mitarbeiter Baumgartens, in welchem dessen von England und den Niederlanden genährter historischer Forschungsgeist von den orthodoxen Begriffsbestimmungen sich befreite, war Semler. Dieser zuerst durchleuchtete mit der Fackel der historischen Kritik das alte Gebäude der orthodoxen lutherischen Dogmatik. Den Kern dieser Dogmatik bildeten Erbsünde, göttliche Strafgerechtigkeit, stellvertretende Strafleistung durch den Opfertod Christi und Sündenvergebung. Die Auflösung dieser Lehren war die geschichtliche Mission des deutschen Rationalismus, wie er aus der historischen Kritik Semlers erwuchs. Die Inspirationslehre fiel. Es entstand das geschichtliche Bewußtsein von der Verschiedenheit der Religionsstufen, durch welche Moses, Christus, Paulus und Athanasius voneinander getrennt sind. Eine weisere und philosophischere Auffassung der Gottheit zerstörte den Mittelpunkt des Dogmas, die Strafgerechtigkeit Gottes, die Christi stellvertretenden Tod fordern sollte. So lösen Semler und Michaelis, Töllner und Eberhard, Reimarus und Lessing das Dogma der Reformation Punkt für Punkt auf. Ein großer Teil dieser Arbeit wurde in Halle vollbracht. Aber die Universität der Doktrin und des gemeinen Nutzens hielt die Bewegung der Aufklärung da an, wo das Interesse des Staates an der Kirche als einer wirksamen Anstalt, der Theologie als einer autoritativen Doktrin es forderte. Der rationale Supranaturalismus entstand, dieses hölzerne Eisen, dies Ungeheuer, in welchem zwei verschiedene Schöpfungen der Geschichte gemischt sind: Autorität der Offenbarung und Autonomie der Vernunft, der Moralität. Dazu teilte der Genius des Ortes

allem, was hier entstand, eine sonderbare Mischung mit. Die Katheder-herrschaft dieses rationalistischen Supranaturalismus wurde hier im Interesse des preußischen Staates nach Grundsätzen der Utilität geübt. Etwas von der pietistisch-pädagogischen Seelenleitung August Hermann Franckes, von der dicken, dumpfen Luft seines Waisenhauses, von seiner trübseligen Religiosität war in Semler und Nösselt so gut als in Lange und Knapp. Kamen sie doch alle aus dem Waisenhause. Das befreiende geschichtliche Wirken von Semler und Michaelis fand in Halle keine Nachfolger. Göttingen kam empor als die Universität der historischen Wissenschaft; hier wehte die freie Luft geschichtlichen Denkens.

Auch in den Rechts- und Staatswissenschaften war in Halle auf die großen schöpferischen Köpfe, Thomas, Böhmer und Heineccius ein Systematiker aus der Schule Wolffs gefolgt, Daniel Nettelbladt, wie Baumgarten Herrscher auf dem Katheder, bereit, der demonstrativen Methode jeden Stoff zu unterwerfen. Nach dessen Tode und nach Kleins vorübergehendem bedeutendem Wirken sank auch hier die alte wissenschaftliche Größe der Universität. Mehr als die andern machte damals schon Schmalz von sich reden, der Verteidiger der absoluten fürstlichen Gewalt.

Doch hatte der Geist der neuen Zeit schon seit den achtziger Jahren durch zwei Berufungen in Halle wirksam zu werden begonnen. Während die wissenschaftliche Leistungskraft der alten Schulen beständig abnahm, wuchs bis zu der Zerstörung der Universität der Einfluß des neuen Geistes beständig. Dieser äußerte sich zuerst in der neuen Schule der Philologie, die an der großen dichterischen Epoche neue methodische Hilfsmittel gebildet hatte. Semlers historische Kritik fand in der philosophischen Fakultät ihren Fortsetzer in Friedrich August Wolf. Wie in Halle das grundlegende Werk der neutestamentlichen Kritik, Semlers freie Untersuchung des Kanon, geschrieben worden ist, so entstanden da auch die Prolegomena von Wolf, welche die Homerkritik begründeten. Während in der theologischen Fakultät Semlers Name umsonst von Nösselt und Niemeyer angerufen wurde, ging seine kritische Erforschung der biblischen Schriften auf die Göttinger und ihren kühnen Führer Eichhorn über. Aber derselbe Geist spürender historischer Kritik ruhte auf Friedrich August Wolf. Diese seine innere Zugehörigkeit zu Semler hat Wolf selber empfunden. Mit einer bei ihm seltenen Gefühlswärme hat er seine Verehrung für diesen Mann ausgesprochen [4]).

Vier Jahre nach der Berufung von Wolf, 1787, wurde der Ostfriese Reil aus der Tätigkeit des Landarztes nach Halle als Kliniker berufen.

Der neue König förderte dann die Universität planmäßig.

[4]) F. A. Wolf, Vermischte Schriften u. Aufsätze, 1802, S. 215 ff.

Schütz brachte nun die Literaturzeitung von Jena nach Halle mit sich; der Anatom Loder, unter dessen Zuhörern in Jena Goethe gewesen war, siedelte über. Gleichzeitig wurden der Naturphilosoph Steffens, den Reils Einfluß durchsetzte, und Schleiermacher berufen. Wie von selber fanden sich Friedrich August Wolf, Reil, Schleiermacher und Steffens als die Vertreter des neuen Geistes zusammen. Auch die Studenten empfanden, wie sie das Zeitalter in seiner Naturphilosophie, Dichtung und literarischen Kritik repräsentierten.

So trat nun Schleiermacher in denselben Gegensatz der Parteien wieder ein, der seine gesellschaftliche und literarische Stellung in Berlin bestimmt hatte.

Schleiermachers Verhältnis zu der älteren Generation der Professoren und zur theologischen Fakultät.

Wie schon der Verlauf seiner Berufung gezeigt hatte, empfand die theologische Fakultät sehr wohl, welch neues, fremdartiges Element mit seiner pantheistischen Religiosität in die hallische Theologie eindrang. Er sah voraus, „sein Stand in Halle werde nicht der leichteste sein", und er war „auf Pedanterie und kleinliche Eifersucht" gefaßt.

Zunächst kam man ihm freundlich genug entgegen. Niemeyer hatte bei seiner Berufung mitgewirkt. Er war die vornehmste Persönlichkeit des alten Halle. Die Natur hatte ihn zum Erzieher gebildet. Seine Gestalt war imponierend, seine Haltung von ruhiger Gelassenheit. Anlage und Neigung zur Menschenkenntnis und Menschenbehandlung schienen ihm angeboren. Und nun wurden in dem Deutschland seiner Zeit die Gedanken Rousseaus durch Experimente enthusiastischer Erzieher zu fruchtbaren Methoden fortgebildet. Es war durch das Zusammenwirken eines erwartungsvollen Publikums, hochsinniger Fürsten und bedeutender pädagogischer Köpfe die fruchtbarste aller pädagogischen Reformzeiten. Als ein Urenkel August Hermann Franckes war er in den Anstalten des Waisenhauses aufgewachsen. Das Studium der Alten und die heitere, weltmännisch überlegene Weltansicht, welche er aus diesem Studium und einem reichen Leben sich gebildet hatte, verband sich so in ihm mit der tiefen Frömmigkeit, die in den Anstalten Franckes herrschte. Eben jene Verknüpfung des griechischen Idealismus mit dem Christentum, die seit Melanchthons Tagen den Charakter unserer Gymnasien bestimmt hatte, gab seinem Wesen das Gepräge. Solche harmonischen Naturen schreiten siegreich im Leben vor. In frühen Jahren gelangte er zur Leitung der großen Anstalten des Waisenhauses, war zugleich Mitglied der theologischen Fakultät und begann nun über die Theorie der Erziehung zu lesen.

Sein zusammenfassender Geist zog maßvoll die Resultate der pädagogischen Bewegungen. Alles Gärende erscheint in seiner klassischen Darstellung abgeklärt. Die Philosophie Wolffs verschmolz ihm mit der Aufklärung Lessings in dem Prinzip der Erziehung, „alle Kräfte des Menschen so zu entwickeln und auszubilden, daß dadurch die letzte Bestimmung des Menschen zur Sittlichkeit am vollkommensten erreicht werde". Wie das Ziel hier unbestimmt, aber mit wohlwollender Gesinnungstüchtigkeit ausgedrückt ist, so vereinigte die Darlegung der Mittel mit behaglichem Moderantismus die vorhandenen Erfahrungen, Methoden und Theorien. So entsteht eine Zusammenfassung der pädagogischen Ergebnisse dieser schöpferischen Zeit vermittelst einer empirischen Psychologie, die dem Leben mehr verdankt als den Büchern. Ein außerordentlicher Sinn für menschliche Eigentümlichkeit und sittliche Bildung macht sich in seinen Reisebeschreibungen und in den Charakteristiken befreundeter Zeitgenossen geltend und ersetzt dem Pädagogen die damals noch fehlende wissenschaftliche Psychologie. Eben daß dies Werk so vorsichtig-flach, so moderantistisch, so in Filzschuhen auftrat, machte es den praktischen Pädagogen und Verwaltungsbeamten zugänglich und verwendbar. Massow teilte seine Verehrung zwischen Niemeyer und Stephani. Mit jeder Auflage wuchs die Fülle des hineingearbeiteten Materials, die meisterhafte Verläßlichkeit und Vollständigkeit, die auf jede Frage des Erziehers ausreichende Antwort darbot. Nur gegenüber Pestalozzi verhielt er sich abwartend und in vielem ablehnend. Sein mächtiger Einfluß wirkte in der preußischen Verwaltung Pestalozzis Schule entgegen.

Er war noch immer, als Schleiermacher erschien, der einflußreichste Mann in Halle, durch seine amtlichen Stellungen, die Fülle seiner persönlichen Beziehungen und sein Vertrauensverhältnis zu Massow. Gelassen ließ er auch die neuen Richtungen gelten.

Diese Objektivität in der Abschätzung der Bildungswerte und Erziehungsmittel mußte ihn zu einem ruhigen Zuschauer inmitten der theologischen Streitigkeiten jener Tage machen. Er wurzelte ganz in dem christlichen Theismus dieses Aufklärungszeitalters, das in der Religion das Erziehungsmittel zur Sittlichkeit erblickte. Ihm so gut als Sack war daher pantheistische Religiosität etwas gänzlich Unverständliches.

So bedurfte er seiner ganzen, ungemein entwickelten Toleranz, um ein Verhältnis zu Schleiermacher zu gewinnen. So wenig als das Pantheistische konnte das Herrnhutische in Schleiermachers Frömmigkeit ihm genießbar sein. Doch der Freund von Spalding und Brinkmann war ihm gesellschaftlich willkommen; er achtete den Prediger, der die vollendete Sprache der großen reformierten Geistlichen redete; das Gefühl der Notwendigkeit, den religiösen Sinn zu bilden und zu stärken, verband die beiden

Männer miteinander[5]). Schleiermacher seinerseits hoffte von Niemeyer, dieser werde ihm nähertreten, wenn er erst eine Weile seinen Gang mit angesehen habe. Das freundliche, wenn auch etwas kühle und förmliche Verhältnis zwischen den beiden wurde niemals getrübt[6]). Und die Verbindung wurde durch Niemeyers Gattin enger geknüpft.

Das gastfreie Haus Niemeyers war durch seine jugendlich-lebendige und geistig-bedeutende Frau ein Mittelpunkt der Geselligkeit. Nach einem geflügelten Worte Wilhelm Schlegels war die kleine, anmutig-bewegliche Frau außer Friedrich August Wolf der einzige Mensch in Halle. Sie verfügte über ausgesuchte gesellschaftliche Formen, die offene Unbefangenheit einer großen Dame, die in ihren Empfangsabenden darauf angewiesen ist, die verschiedensten Menschen gelten zu lassen. Trat ihr aber jemand freundschaftlich näher, so zeigte sich doch hinter dem allen Tiefe des Gemütes, Gabe des Verständnisses und der Teilnahme für andere.

In alten Studentenzeiten hatte Freund Brinkmann für sie geschwärmt. So boten sich sogleich Anknüpfungspunkte für ein heiter-offenes Gespräch. Bald fand Schleiermacher, „es gäbe hier keine interessantere weibliche Bekanntschaft". Sie sprach mit ihm von seinen Monologen, sie hatte sich bald eine Anschauung seines ganzen Wesens gebildet. Ihre frische, jugendliche Gesinnung, ihre große Unbefangenheit, ihre wirklich seltene Liberalität und eine Tiefe des Gemüts, die man gerade bei diesen Eigenschaften nicht leicht voraussetzt[7]) — so charakterisiert er sie dem Freunde Brinkmann — übten auf ihn einen großen Reiz aus. Außer der von Giebichenstein war die Geselligkeit ihres Hauses in Halle am meisten gesucht. Sie empfing an den Mittwoch-Abenden; oft war da Musik zu hören, und wenigstens in seiner ersten hallischen Zeit war auch Schleiermacher regelmäßig da zu finden. Nur ab und zu ließ sich zum Glück der redselige, dicke Lafontaine sehen, der mit seiner behaglichen Breite und weinerlichen Art im Gespräch noch ermüdender und abschreckender als in seiner Romanserie ward.

Dies ganze Leben hatte einen freieren Anstrich. Noch 1811 äußerte sich Dorow in seinen Denkwürdigkeiten[8]), daß er in den Professorengesellschaften nicht das Magisterhafte von andern Professorenstädten fände. Man schloß sich nicht gegenseitig ab; es herrschte ein reger geselliger Austausch. Die

[5]) An Gaß S. 8. [6]) *Auch kannte Niemeyer Schleiermacher schon von dessen hallischer Studentenzeit her; der alte Onkel Stubenrauch schreibt am 31. Juli 1804 an Schleiermacher: „Wir erinnern uns noch sehr wohl, daß er (N.), als Sie damals in Halle mit uns waren, sehr viel auf Sie gehalten." Freilich sprach Schleiermacher gelegentlich auch ihm den religiösen Sinn absolut ab (an Gaß 30), und das Bewußtsein tiefer Verschiedenheit ihres Wesens äußert er scharf Br. IV 143.* [7]) Br. IV 107. [8]) Erlebtes aus den Jahren 1790—1827, III, 1846, S. 55.

Musik übte hier ihre bindende Zauberkraft. Wie in Berlin die Dichtung Schleiermacher besonders nahe getreten war, so öffnete sich ihm hier das Verständnis für die Schwesterkunst der Poesie, die Musik. Wenn er von diesem schönen Leben den Freundinnen auf Rügen schrieb, so tönte wohl von dort her einmal der wehmütige Wunsch nach einer Vereinigung aller in Halle.

Noch eine andere Beziehung knüpfte sich an die Studentenjahre in Halle. Damals hatte ihn Eberhard für Plato und Aristoteles begeistert. So brachte er ihm das dankbare Gefühl des Schülers entgegen. Auch focht ihn nicht an, daß der Alte, welcher mit der regierenden Philosophie auf gespanntem Fuße stand, sich äußerte: „Soweit ist es nun gekommen: einen offenbaren Atheisten ruft man jetzt nach Halle zum Theologen und Prediger.“[9]. Er besuchte den jetzt sehr Verlassenen bisweilen; über die alte philosophische Literatur unterhielt er sich gern mit ihm und glaubte von ihm lernen zu können. Mit der Zeit hoffte er dann auch die Überzeugung des verhärteten Wolffianers von seinem Atheismus zu besiegen. Vergeblich! So wenig als Sack oder Niemeyer war dieser Rationalist imstande, Religiosität anders denn als Glaube an eine göttliche Persönlichkeit zu verstehen. So verschwindet denn Eberhard aus seinem Briefwechsel und aus seinem Leben[10]).

Unter den ordentlichen Professoren der Philosophie befand sich auch Joh. Heinrich Tieftrunk. Da dieser Mann in Ritschls Geschichte der Versöhnungslehre eine erhebliche Stelle einnimmt und unter den damaligen Theologen neben Schleiermacher mit Auszeichnung hervortritt, so muß es auffallen, daß Schleiermacher seiner niemals auch nur mit einem Worte erwähnt. Dies ist aber durch das auf Tatsachen wohlbegründete Urteil über den zweideutigen Charakter des Mannes begründet. Der Minister Wöllner hatte ihn zur Förderung seiner kirchlichen Pläne aus der Schule in Joachimsthal in eine philosophische Professur berufen, der er nicht gewachsen war. Es war aber die Absicht, daß er durch die ihm ausdrücklich gestatteten theologischen Vorlesungen in einer Art von Strafprofessur ein Gegengewicht gegen die in Halle herrschende Theologie bilden sollte. Dies hatte damals so wenig als zu andern Zeiten einen nennenswerten Erfolg; schlimmer aber war, daß die öffentliche Meinung ihn als Günstling Wöllners, als Aufpasser für Niemeyer bezeichnete, daß sein persönliches Verhalten zweimal der Universität Anlaß gab, sich mit ihm zu beschäftigen. Eben 1803 hatte Massow in einem Bericht an den König von seinem zweideutigen Charakter gesprochen.

[9]) Äußerung Eberhards gegen Niemeyer Br. III 403. [10]) *Erwähnt wird noch ein Besuch, den Schleiermacher bei ihm 1806 aus Anlaß von Brinkmanns Buch „Philosophische Ansichten“ machte, Br. IV 122.*

Hiermit ist der Vorbericht seiner „Zensur des protestantischen Lehrbegriffs" 1791 in Übereinstimmung. Hier erklärt er sich mit Religionsedikten, welche die öffentlichen Symbole aufrechterhalten, ganz einverstanden, wofern diese eben nur als kirchliche Polizeigesetze eine äußere Ordnung durch Symbole aufrechterhalten. Solange das „evidente Religionssystem", seine lächerliche Chimäre, noch nicht herbeigeführt ist, muß die Einheit äußerlich durch polizeiliche Aufrechterhaltung der Symbole konserviert werden. Die freie Äußerung einer von den Symbolen abweichenden Religiosität auf der Kanzel wird versagt — bis zur Herstellung des evidenten Religionssystems, d. h. bis an das Ende der Tage. Man weiß nicht, ob man sein Wort ernst nehmen soll: „Es bedarf nur noch eines Schrittes, und zwar des letzten unter allen, um allen vorhergehenden Bemühungen die Krone aufzusetzen, um von den langwierigen und labyrinthischen Zwistigkeiten zum geraden Wege des Friedens einzulenken und so mit festen Tritten zu dem Tempel reiner und unwandelbarer Wahrheiten einzukehren." Das Prinzip des neuen Systems lautet: „Religion ist die Vorstellung unseres Freiheitsgesetzes als des Willens Gottes." [11])

In freundlicher, doch kühler Beziehung stand Schleiermacher zu dem Orientalisten Johann Severin Vater. Dieser umfassende und vielfach bahnbrechende Kopf führte in der Universitätsbibliothek und seinem Studierzimmer ein Gelehrtenleben, das von theologischen Streitigkeiten und Universitätsintrigen nicht berührt wurde. Als Schleiermacher ihn kennenlernte, stand er erst im 33. Lebensjahre; aus der Schule Friedrich August Wolfs war er vor wenigen Jahren zu den semitischen Sprachen übergegangen, und noch steckten seine allgemeinen, sprachwissenschaftlichen Arbeiten, die seinen Namen später so berühmt machen sollten, in ihren ersten, halb spekulierenden Anfängen; er war Rationalist, aber dieser Rationalismus beruhte auf den unbefangensten, gelehrt-gleichmütigen Studien, welche die Sprachen der verschiedensten Völker, semitische Literatur, alttestamentliche Kritik und Kirchengeschichte in einer beinahe universalen Tendenz umfaßten. So verstand sich Schleiermacher mit ihm sehr wohl in allen Fragen über die Einrichtung des akademischen Studiums. Näher ist er dann doch dieser nüchternen Gelehrtennatur nicht getreten.

Viel schwieriger war dann freilich das Verhältnis zu den beiden Schulhäuptern in seiner Fakultät. Denn noch einmal wie vordem in Thomasius und Francke, in Baumgarten und Lange traten sich Rationalismus und Pietismus an dieser Universität der Doktrin in Nösselt und Knapp gegenüber.

[11]) *Es ist in der Tat unklar, wodurch Wöllner veranlaßt worden war, gerade Tieftrunk, einen ausgesprochenen Kantianer, zur Vertretung der Rechtgläubigkeit nach Halle zu berufen. T.s theologische Lehrtätigkeit, die er neben der philosophischen ausübte, hatte nach Wöllners Sturz aufgehört.*

Nösselt ist die typische Figur dieses Rationalismus von Halle. Wie die meisten Theologen der Universität war er aus dem Waisenhause hervorgegangen. Er nahm den Pietismus von Knapp, den neuen, logisch eleganten Supranaturalismus von Baumgarten und die historische Kritik von Semler und Michaelis gleichzeitig in sich auf. Den Wert dieser Standpunkte für die Theologie bestimmte er aber zunächst am Maßstab einer strengen Interpretation aus dem Sprachgebrauch der einzelnen christlichen Autoren. Der Interpres Ernestis war sein Vorbild. Doch wie den Zeitgenossen blieb auch ihm die wirkliche Durchführung einer historisch-philologischen Interpretation unmöglich. Er erklärte mit Semler die Worte Christi und der Apostel aus Akkommodation an die herrschenden Lehren von Dämonen, Engeln und Besessenen. Er versuchte mit Paulus das Wunderhafte der Erzählung vorsichtig durch historisch-psychologische Erklärungen wenigstens zu mildern. Allmählich, ruhig, ohne Gewissenskämpfe, gab er einen Posten der alten Theologie nach dem andern auf. Nun kam die Zeit, wo er über die Mühe lächelte, die er sich einst mit der Verteidigung der Inspirationslehre gegeben hatte. Zögernd ließ er nun in der Versöhnungslehre selbst den modischen Ausweg der Theorie vom Strafexempel fallen [12]). In diesem Halbrationalisten war ein gemäßigter theologischer Skeptizismus in schönster Eintracht verbunden mit der Rücksicht auf die Nützlichkeit einer kirchenfähigen Doktrin. So sagte Trapp von ihm: „Doktor Nösselt mit dem holdseligen theologischen Lächeln sagt weder ja noch nein!" Aber all dieser Skeptizismus in bezug auf dogmatische Streitfragen hatte zu seinem Hintergrunde den unerschütterlichen Glauben an eine willensfreie, weise, göttliche Persönlichkeit, welche die beste Welt gewählt hat, an deren Plan mit dem Menschengeschlechte, an Aufklärung, Vollkommenheit und Glückseligkeit als das Ziel des Menschen und an ein künftiges Leben.

Zwischen einem Manne dieser Richtung und Schleiermacher konnte kein Verständnis stattfinden. Diese Semler, Michaelis, Töllner, Eberhard und Nösselt hatten ein Werk getan, das nicht wieder vollbracht zu werden brauchte. Sie hatten das Dogma der Reformation aufgelöst. Aber sie hatten es wie in einem finsteren Bergwerk, umgeben von den Exegeten und den Dogmatikern vieler Jahrhunderte, vollführt. Ihre Lebensstimmung und ihr Anschauungskreis waren nicht zu sehr verschieden von denen ihrer orthodoxen Vorgänger. In Schleiermacher drängte eben eine neue Theologie zur Ausgestaltung, die in dem lebensfreudigen objektiven Idealismus der Goethe und Schelling gegründet war. So begegnete sich der stille und verschlossene Mann, auf dem immer noch von seiner überstrengen Erziehung her eine

[12]) Niemeyer, Leben Nösselts II 167 ff.: in dem Aufsatz Christus pro nobis.

hypochondrische Stimmung lastete, der am liebsten mit seinen Studenten lebte, nur selten außerhalb der amtlichen Beziehungen mit dem neuen Kollegen. Nösselt respektierte Kant noch, obwohl er keine Sympathie für ihn hegte; aber über die Transzendentalphilosophen nach ihm hörte man ihn sagen: „Guter Gott, erhalte uns den gesunden Menschenverstand!" Sie hielten beide einen neutestamentlichen, exegetischen Kursus, einer wie der andere las theologische Enzyklopädie, Hermeneutik, Dogmatik und christliche Sittenlehre. So angewiesen aufeinander wußten sie Konflikte zu vermeiden. Aber im übrigen erwies sich die Fremdheit, die sie gleich anfangs gegeneinander empfanden, als unüberwindlich.

Noch größer war die Kluft, die Schleiermacher von dem letzten Repräsentanten des hallischen Pietismus, Georg Christian Knapp, trennte. In einer Art von Erbfolge war die Regierung des Waisenhauses, die Vertretung der pietistischen Theologie an der Universität und die Macht des Gebetes von August Hermann Francke her auf diesen Mann übergegangen; aber die geschichtliche Mission des Pietismus war nun erfüllt.

Wohl sammelte Knapp unter allen Theologen die größte Zahl von Zuhörern um sich, aber den Geist der jungen Theologen bestimmte sein müder Pietismus nicht mehr. Liest man heute seine Vorlesungen über die Glaubenslehre, so wird solcher Beifall bei der gänzlichen Abwesenheit jeder Originalität im Denken oder Ausdruck nur durch die plane Klarheit und praktische Verwendbarkeit der Vorlesung verständlich. Hume und Lessing zum Trotz wird die Göttlichkeit der Lehre und Sendung Christi immer noch aus den Wundern bewiesen; da nun Christus den Aposteln den heiligen Geist verheißen hat, so sind die Schriften derselben und ihrer Schüler inspiriert. Weiter behaupten diese den göttlichen Ursprung des Alten Testamentes, und so ist auch dieses als inspiriert anzuerkennen, und zwar muß diese Inspiration an wichtigen Stellen auf die Worte selbst sich beziehen. Ist nun erst durch diesen strengen Inspirationsbegriff die zeitlose, religiöse Gleichwertigkeit der biblischen Schriften festgelegt, dann geht von dem Zorn und Strafwillen Gottes in den Psalmen ein einziger finsterer Zusammenhang bis zum Todesopfer Christi. Die düstere Relation der affektiven Gottesperson und des glückdurstenden sündigen Menschenherzens entfaltet sich zu dem religiösen Opferdrama der alt-protestantischen Glaubenslehre. Wie weit abstanden diese Lehren von der weltfreudigen Religiosität Schleiermachers! Die beiden sind kaum auch nur in eine äußere Beziehung zueinander getreten [13]).

[13]) *Nösselt, der aus Halle stammte und dort studiert hatte, war, als Schleiermacher hinkam, bereits siebzig Jahre alt und blickte auf eine vierzigjährige Tätigkeit als ordentlicher Professor zurück. Den Zusammenbruch Preußens und die ihm*

Und doch bildet diese hallische Theologie den Hintergrund der ganzen Lehrwirksamkeit Schleiermachers und beeinflußte stark seine schriftstellerische Tätigkeit in diesen Jahren. Von innen heraus, aus den Grundvorstellungen der altchristlichen und reformatorischen Religiosität hat dieser Rationalismus das protestantische Lehrgebäude zerstört. Diese Auflösung der Rechtfertigungs- und Versöhnungslehre von den eigensten Voraussetzungen aus, welche in der christlichen Lebens- und Weltansicht enthalten waren, war eine dauernde Leistung, und sie gehört zu den Bedingungen der Theologie Schleiermachers. Aber wichtiger noch als die Übereinstimmung war der Gegensatz. Wie verdünnt auch die Glaubenslehre der Reformatoren in diesem Rationalismus war, man muß sich deutlich machen, daß das Schema jener Glaubenslehre hier fortbestand. Die alte Zeit klang aus in diesen Rationalisten, verschämten Supranaturalisten und kraftlosen Pietisten. Um sie war die Welt jung geworden; da brachte Schleiermacher eine Theologie, die dieser neuen Welt entsprach.

Um so unangenehmer mußte sich geltend machen, daß die Kollegen seinen Eintritt in die Fakultät bei seiner Berufung zu hindern gewußt hatten. Schon im Mai 1805 beklagte er dies Verhältnis Gaß gegenüber und tröstete sich nur damit, daß er so auch für die dummen Streiche nicht verantwortlich wäre, die in der Fakultät vorkämen. Er drückte den Gegensatz, in dem er zu ihnen stand, Anfang 1806 sehr scharf aus: „Meine Ansichten sind sehr abweichend von denen der übrigen hiesigen Professoren der Theologie, und so müssen sie wohl, wenn ihnen ihre Überzeugung lieb ist, wünschen, daß unsere Jugend sich nicht allzu stark an mich anschließen möchte.“ „Den meisten meiner hiesigen Mitarbeiter bin ich ein Dorn im Auge, weil sie von einem ganz andern Geiste getrieben werden. Und ist man so etwas einmal klar und handgreiflich innegeworden, so ist doch auch die Existenz verdorben.“ [14])

Aber außerhalb seiner Fakultät traten ihm nun neue Lebensbeziehungen entgegen, die diese Zeit in Halle trotz manchen persönlichen Leidens vielleicht zur frohesten seines Lebens gemacht haben.

tief schmerzliche Schließung der Universität durch Napoleon hat er nicht lange überlebt; er starb 1807. Gegenüber Nösselts — freilich gemäßigter und so ihre Herkunft aus Orthodoxie und Pietismus nie verleugnender — aufklärerischer Denkweise erscheint der Pietismus als die ältere Richtung; doch war sein damaliger Hauptvertreter in Halle, Knapp, an Jahren erheblich jünger als N. Immerhin hatte auch er bereits seit 1775 in seiner Vaterstadt gelehrt, seit 1782 als ordentlicher Professor, mit ansehnlichem Erfolg — 1783 las er Kirchengeschichte vor 400 Zuhörern. Er hat namentlich das Interesse an der Heidenmission gefördert. Schleiermacher war einmal, als er über den Mangel an religiösem Sinn bei seinen Kollegen klagte geneigt, Knapp etwas günstiger zu beurteilen (an Gaß 30). [14]) An W. C. Müller, bei Müller 287, Br. II 49.

Die Genossen der neuen Zeit. Fr. A. Wolf. Reil. Steffens.

In Schleiermachers Studienzeiten zu Halle war der jugendliche Friedrich August Wolf sein Lehrer gewesen; nun trat ihm dieser wieder entgegen. Wolf stand nun auf der Höhe seines Lebens, im 46. Lebensjahre. Seine Wirksamkeit in Halle erstreckte sich über mehr als 20 Jahre, umfaßte in wunderbarer Vielseitigkeit das ganze Gebiet des Altertums. Es war die glänzendste Zeit seines Wirkens. Bernhardi, Süvern, Heindorf, Immanuel Bekker und August Boeckh sind hier seine Schüler gewesen. Hier gründete er 1787 das philologische Seminar, durch welches er mit vollem Bewußtsein seines Zieles einen von der Theologie losgelösten Lehrstand zu schaffen begann. Und aus der umfassenden Vorlesungstätigkeit, die er in Halle übte, war die Zusammenfassung aller seiner Studien in der Vorlesung über Enzyklopädie der Altertumsstudien entstanden. Neunmal hat er sie in Halle gehalten; als die Universität geschlossen wurde, suchte er auf Goethes Rat Trost in jener Niederschrift seiner Ergebnisse, in welcher das Zeitalter die neue Philologie unseres großen humanistischen Zeitalters auf das vollkommenste ausgedrückt fand.

In dem Winter, in dem Schleiermacher in Halle zu leben begann, hatte er von den etwa 800 Studenten in der Erklärung der Ilias 98, in der Geschichte der griechischen Literatur 70 Zuhörer[15]). „Er erschien", so schildert ihn einer seiner damaligen Zuhörer, „unter den Gelehrten wie ein König, umgeben von solchem geistigen Ansehen, von solcher Macht und Größe der Gegenwart. Seine hohe, behagliche Gestalt, seine großartige Ruhe und alles wie durch Gebot leicht beherrschende Tätigkeit gaben ihm den Glanz der Würde, deren er nicht einmal zu bedürfen schien, denn er stellte sich bereitwillig den andern gleich und liebte nach Art eines Friedrich auch ohne den Prunk seiner Macht, bloß als Mensch, in freiem Witz, in Laune und Scherz noch immer herrscherlich zu wirken."[16]) Der Glanz der großen dichterischen Epoche umgab den Freund Goethes und Wilhelm Humboldts, dessen Auslegung und Kritik durch den ästhetischen Gesichtspunkt über die großen älteren Philologen hinausgegangen war.

Aber diese ganz ursprüngliche und mächtige Natur war höchst schwierig durch ihr maßloses Selbstgefühl, durch die ungezügelte Betätigung ihrer Kraft in antiker Nacktheit, sinnlichem Sichausleben und verletzendem Witz. So begann ein geistig wertvolles, aber mißliches Lebensverhältnis Schleiermachers. Wie einst im Verhältnis zu Friedrich Schlegel hatte er nun einmal wieder den ihm eigenen großen Sinn zu betätigen, der bei innigem Ver-

[15]) Schrader, Gesch. der Universität Halle I, 1893, S. 439. [16]) Varnhagen: Denkwürdigkeiten des eigenen Lebens I², 1843, S. 362.

ständnis einer außerordentlichen Persönlichkeit deren Menschlichkeiten gelassen gelten läßt. So erhielt sich in dieser hallischen Zeit die freundschaftliche Beziehung. In Berlin erwuchsen dann mit den zunehmenden Beziehungen in Geschäften, Geselligkeit und Wissenschaft die Reibungen. Wolfs Charaktereigenschaften entwickelten sich immer zügelloser; so sollte es dann schließlich doch zum Bruch kommen.

Die ersten Eindrücke bald nach der Ankunft in Halle waren wenig versprechend. „Wolf stößt mich doch durch seine Härte und Einseitigkeit so ab, daß nur die Ehrfurcht vor seinem Genie und seiner Virtuosität dem einigermaßen das Gegengewicht halten kann“ [17]). Auch brachte Wolfs Charakter in die wissenschaftlichen wie in die amtlichen Verhältnisse Schwierigkeiten. Zunächst war schon die Beziehung sehr schwierig, in der sie durch die platonischen Studien standen. Sehr schwierig und doch auch fruchtbar. Wolf besaß für das Dramatische in Plato das genialste Verständnis; hierauf gründete sich sein Enthusiasmus für diesen größten Prosaschriftsteller der Griechen. Aber des philosophischen Kerns der Gespräche hat er niemals sich zu bemächtigen vermocht. Von einer Vorlesung über den Menon berichtet ein hallischer Zuhörer: alles Dramatische entwickelte er meisterhaft, dann aber ging er über die Sache selbst, die Entwicklung des Tugendbegriffs in größter Eilfertigkeit hin mit der Entschuldigung: „Das ist nun alles nichts, meine Herren.“ [18]) So trug er sich zu verschiedenen Zeiten mit Platos Wiederherstellung durch eine Ausgabe desselben. Er betrachtete diese Aufgabe als sein Eigentum; hatte er Heindorf noch 1796 als den vorzüglichsten seiner Schüler bezeichnet [19]), so änderte sich das Verhältnis zu diesem, seitdem derselbe in anderer Weise, als Wolf dies selbst zu tun geplant hatte, Dialoge Platons herausgab. Über die Übersetzung Schleiermachers spottete er gelegentlich schon in Halle: er sprach von deren „Sirupsperioden“ [20]). Auf diese Weise fand er sich mit der Überlegenheit Schleiermachers im wirklichen Verständnis des Plato ab; da kam es dann wohl gelegentlich zu einer Erörterung dieser oder jener Lesart, doch nicht zu einem wirklich fruchtbaren Austausch. Wie Schleiermacher es sofort ihm gegenüber empfunden hatte: mit Wolf war der fruchtbare Verkehr über den geliebten Platon unmöglich, den er einst in Berlin mit Heindorf und Spalding genossen hatte.

Auch das Zusammenwirken auf der Universität war nicht leicht und nicht ohne Geduld zu gestalten. Sie waren aufeinander angewiesen [21]); vielfach hatten sie dieselben Zuhörer. Schleiermachers Philologie und sein an Plato gebildetes Denken mußten von Wolf respektiert werden. Doch

[17]) Br. IV 108. [18]) Dahlmann (bei Springer, Dahlmann I, 1870, S. 452). [19]) Schrader I 457. [20]) Dahlmann a. a. O. S. 452. [21]) Br. IV 110.

haben Hölderlin, Schelling, Novalis, Steffens in Bildern erblickt, was dann die Arbeit der Wissenschaft erweisen sollte: die geisterfüllte Lebendigkeit der Natur.

Steffens hatte sich schon in seiner Heimat für die Naturwissenschaften entschieden und ein in ihm ganz ursprünglicher Sinn für die Auffassung von Naturtatsachen in ihren zarten Unterschieden hatte ihn der Mineralogie zugeführt [29]). Schon damals hatten die Versteinerungen, welche seit Buffon begonnen hatten, die Entwicklungsgeschichte der Erde aufzuschließen, ihn besonders beschäftigt. Seine eigene Mineraliensammlung, größere Sammlungen, die ihm zugänglich wurden, übten seinen Blick. Die Chemie Lavoisiers führte ihn weiter: „Als nun der Sauerstoff in der Einseitigkeit, in welcher seine Tätigkeit aufgefaßt wurde, ich möchte sagen, als ein konstruierendes Prinzip der ganzen Chemie hervortrat, ging mir ein plötzliches Licht über eine verborgene geistige Einheit in den vielfältig verschlungenen Prozessen der Natur auf" [30]).

Als er nach Deutschland kam, begegnete ihm sogleich in Holstein der Kreis der Fürstin Galitzin, der Philosophen Hemsterhuis und Jacobi. Die Schrift des letzteren über die Lehre des Spinoza machte auch in seinem Leben Epoche. Er griff nach den hinterlassenen Werken Spinozas selbst, und von nun an hatte er für seinen dunklen Drang, das Leben der Natur zu erfassen, in dem Pantheismus die philosophische Formel gefunden [31]). In den Mineralien und Versteinerungen, die ihn beschäftigten, fand er die Urkunden einer Entwicklungsgeschichte der Erde; Lessing hatte ihn gelehrt, eben eine solche Entwicklung in der Geschichte aufzusuchen und im Gegensatz gegen die abstrakte Substanz Spinozas sah er die Natur überall angelegt auf Individualität. In seiner Lebensgeschichte tritt nichts so hervor als höchster Sinn für das Persönliche, die Wirkung großer Individualitäten auf ihn, sein Verständnis für dieselben. Die lebendige Einheit der Welt, welche er suchte, mußte, wie seine Natur war, Leben, Entwicklung, Anlage zur Individualität sein.

Große geistige Veränderungen entspringen aus den Bedingungen eines Zeitalters in ganz verschiedenen Köpfen, und es ist eine platte Ansicht, sie durch Übertragungen von einer Person auf die andere ableiten zu wollen. Steffens hat die wunderbare Stimmung geschildert, in welcher er 1799 sich den Stätten der großen geistigen Bewegung Deutschlands, Weimar und Jena, näherte, wie er das thüringische Waldgebirge und mit dem berühmten Mineralogen Voigt das Bergwerk von Ilmenau untersuchte, voll von dem Streit jener Tage zwischen Vulkanisten und Neptunisten, wie er in der mineralogischen Gesellschaft zu Jena über Fossilien einen Vortrag hielt. In

[29]) Ebd. II 192. [30]) Ebd. II 213, 214. [31]) Ebd. III 286 ff.

Jena trat ihm nun Schelling entgegen, dessen Schriften den natürlichen Gang seines eigenen Geistes so mächtig gefördert hatten.[32]) Am Tage nach dessen Antrittsvorlesung in Jena besuchte er ihn; Schelling nahm ihn mit Freude auf, er war der erste Naturforscher von Fach, der sich unbedingt und mit Begeisterung an ihn anschloß. In Steffens aber war durch die Übereinstimmung mit Schelling eine Zuversicht entstanden, aus der nun sofort seine schriftstellerische Tätigkeit für die Naturphilosophie erwuchs. „Natur und Geschichte hatten eine andere Bedeutung erhalten, Klänge aus der Vergangenheit, Ereignisse und Lehren, Poesie und Kunst verrieten mir Geheimnisse, die ich früher nicht ahnte"; „ich war gewiß nicht der einzige Enthusiast dieser Tage, aber den Fremden, aus fernen Gegenden mit Gewalt Herbeigezogenen mußten diese Tage mit ihrem plötzlichen Licht mächtiger aufregen, heftiger bewegen".[33]) Fichte, Goethe, Wilhelm Schlegel, Ritter traten ihm hier persönlich entgegen.

Aber das bestimmte nun seine wissenschaftliche Laufbahn, daß er aus dem Saus und Braus von Jena sich nach Freiberg begab, wo unter dem Einfluß Werners, des größten Mineralogen der Zeit, eine Zeit strenger Arbeit begann. So entsprang hier seine genialste und wertvollste Schrift, die Beiträge zur inneren Naturgeschichte der Erde.

Hier zuerst hat ein Naturforscher, ausgerüstet mit dem ganzen Wissen der Zeit, den Gedanken der Entwicklung der Erde durchgearbeitet. Hierdurch besitzt diese Schrift eine dauernde naturwissenschaftliche Bedeutung. Sie war auch philosophisch bedeutsam. Steffens hatte nicht den gezwungenen Gang durch Fichte zur Lehre von der Einheit des Naturganzen in den Stufen seiner Entwicklung genommen. So entwickelte er diesen neuen philosophischen Standpunkt durchgreifender, den Naturforschern mehr zusagend als Schelling. Die Natur sucht „durch alle Tierstufen nichts anderes als eine Schöpfung, in welcher ihre ganze Unendlichkeit auf das individuellste ausgedrückt ist".[34]) In einem Vorgang von Differenzierung entfaltet sich die ursprüngliche Einheit der Natur. Sie äußert sich in den Gegensätzen, in dem chemischen Gegensatz des Stickstoffs und des Kohlenstoffs, in dem geologischen der Kalk- und Kieselformation; dieser bildet die Grundlage für den der Tier- und der Pflanzenwelt. Die niedrigsten Stufen beider Gebiete sind verwandt. In ihnen ist der Zusammenhang beider Reihen gelegen. Sie sind aus der unorganischen Natur durch eine generatio aequivoca hervorgegangen[35]). In der Animalisation herrscht der Stickstoff, und ihre spezifische Lebensäußerung ist die Irritabilität. Das Streben der Natur nach Individualität wirkt in der Tierwelt durch die fortschreitende Differenzierung der Funktionen und ihrer

[32]) Was er Schelling verdankt ebd. IV 287. [33]) Ebd. IV 86, 87. [34]) Beiträge zur inneren Naturgeschichte der Erde 291. [35]) Ebd. 280/81.

Organe. „So tritt die Natur durch immer größeres Individualisieren dem Reiche der Intelligenzen immer näher, und alles, was sich da zeigt, das liegt, als dunkle Anlage, schon in der bewußtlosen Natur. Auch in der intelligenten Welt bildet eine schaffende Natur Stufen. . . . Wem die Natur vergönnte, in sich ihre Harmonie zu finden, der trägt eine ganze, unendliche Welt in seinem Innern, er ist die individuellste Schöpfung und der geheiligte Priester der Natur." [36])

Während diese Schrift in seiner Heimat keinem Verständnis begegnete, wurde er 1804 nach Halle berufen.

Er fühlte sich in seiner Stellung in Kopenhagen nicht mehr glücklich. Gegen ihn wurden mißliebige Äußerungen laut, welche seine Stellung zum Luthertum verdächtigten und ihm eine Hinneigung zum Katholizismus unterschoben. Er sah ferner, wie seine Frau unter der Entfernung von der Heimat litt. Mit Freuden empfing er daher von Reil im März 1804 einen Brief, worin ihm dieser eine Berufung als ordentlicher Professor nach Halle in Aussicht stellte. Doch sollte Reichardt davon nichts erfahren, als bis Steffens seine Vokation wirklich erhalten hätte. Den letzteren Wunsch erfüllte Steffens um so mehr, als er voraussah, daß man seine Berufung dem Einflusse eben Reichardts, seines Schwiegervaters zuschreiben würde. Er hat trotz seines Verhaltens unter diesem Gerede später zu leiden gehabt [37]).

In Halle hatten zwei Schellingianer bereits die Naturphilosophie nicht ohne Erfolg vorgetragen. Der Physiologe Horkel und der Botaniker Sprengel erwiesen sich der Naturphilosophie nicht als abgeneigt. Mit ihnen hielt Steffens dem Physiker Gilbert, der die experimentelle Naturwissenschaft vortrug, das Gleichgewicht. Seine Hauptstütze aber fand er in Reil. Dieser wies an ihn die jungen Ärzte.

Nun aber trat ihm Schleiermacher gegenüber. Steffens selbst erklärt, daß dessen Einfluß Epoche in seinem Leben gemacht hat. Die Wirkung, die er selber auf Schleiermacher ausübte, ist nicht geringer gewesen. Sie waren gleichzeitig nach Halle berufen worden. Vorübergehend

[36]) Ebd. 316/17. Über die Bedeutung der Schrift s. Was ich erlebte IV 286 ff. [37]) Steffens, Was ich erlebte V 102 ff. [38]) *Von seiten der Philosophie her wirkte im gleichen Sinne Kayßler, ein ehemaliger katholischer Geistlicher, der dann Professor in Halle wurde und heiratete. Nach Eichendorff (Halle und Heidelberg. E.s Werke herausgeg. von Krähe Bd. IV) versuchte er die Kantische Lehre ins Romantische umzubiegen, nach Schrader (Gesch. der Univ. Halle I 608) war er Anhänger Schellings. Adolf Müller (S. 149 und sonst) schätzte ihn hoch, Schleiermacher schreibt über ihn an Gaß: „Mit K., welcher, ich weiß nicht mit welchem Recht, zu dieser Schule" (der naturphilosophischen) „gezählt wird, kann ich mich aber nicht sonderlich verständigen, und Steffens ebensowenig. Dennoch tun uns die Leute die Ehre, uns als ein Trifolium anzusehen." (S. 81, 17. 12. 04.) S. Reg.*

waren sie einander in Berlin begegnet, als sich dort Steffens mit seiner jungen Frau im Hause seines Schwagers Alberti, sonach in einem Hauptquartier der romantischen Schule, aufhielt.

Steffens stand damals im 31. Jahre. Seine kräftigen Bewegungen beherrschte eine natürliche Anmut und ungezwungene Grazie. Sein ganzes Wesen aber offenbarte sich erst, wenn er sprach. Da äußerte sich seine lebhafte, feurige Art in leidenschaftlich hinströmender Rede; und niemand vermochte sich der begeisterten Bewegung, die ihn dabei bis ins Innerste durchglühte, zu entziehen. In sprudelnder, phantasiereicher Lebendigkeit offenbarte sich die tiefe Fülle seines Geistes und seiner Erfahrungen. Es lag etwas Apollinisches in ihm; und man genoß die Schönheit einer liebenswürdigen Persönlichkeit. Wer ihn reden gehört hatte, mußte gestehen, daß er nie jemand schöner und ergreifender vernommen hatte. Noch geben uns seine Lebenserinnerungen eine schwache Idee seiner bezaubernden Art, in voll ausströmenden, harmonisch verklingenden Perioden sein Inneres freundlich offen darzustellen.

Er lebte ganz in den Ideen der neuen naturphilosophischen Spekulation Fr. Schlegels und Schellings. Aber er hatte ihre Verschrobenheiten beiseite gelassen, sie vertieft, sein Leben in Übereinstimmung mit seiner Überzeugung gesetzt. Die modernen Theorien hatten ihm nicht wie diesen beiden den Sinn für die Notwendigkeit einer sittlichen Ordnung in der gesellschaftlichen Verfassung verdunkelt, noch ihn zu der arroganten und groben Manier verführt, mit der jene die Neuheit ihrer Gedanken in die Welt zu bringen versuchten. In ihm war nichts Unzusammenhängendes, Bruchstückartiges. Was er tat und sprach, kam aus einer in sich voll abgerundeten reichen Persönlichkeit. Ohne das Bedürfnis, aufzufallen, anspruchslos und bescheiden in seinem Wesen, einfach und liebevoll in seinem häuslichen Leben gewann sich dieser Mann die Herzen, und in immer steigendem Maße Schleiermachers Neigung.

Es war keine Freundschaft auf den ersten Blick, langsam näherten sie sich einander. Schleiermacher zweifelte nach den ersten Begegnungen, daß Steffens ihn für einen Philosophen passieren lassen würde. War doch die Philosophie der Natur ihm ein fremdes Gebiet. Ein persönliches Gefühl füreinander zwischen diesen so tief verwandten Naturen war das erste. Im Vergleich zu dem vertraulichen Verkehr mit den Frauen des Niemeyerschen und Loderschen Hauses bildete für Schleiermacher zunächst das Verhältnis zu Steffens und seiner Familie erst „eine zweite Klasse"; „ich kann weder ganz in ihn, noch er ganz in mich hineingehen" [39]). Übereinstimmend schrieb er um dieselbe Zeit an Reimer: „Diese kräftige Natur, die von so vielen

[39]) 21. Nov. 1804, an Willich hdschr.

Verschrobenheiten der jungen philosophischen Welt frei ist, gefällt mir je länger je besser; und ohnerachtet ich weiß, daß ich in kein ganz nahes Verhältnis mit ihm kommen kann, so freue ich mich doch des Grades von Annäherung, den ich zwischen uns voraussehe."

Am 17. Dezember noch: „Wir leben ziemlich viel zusammen und philosophiren auch bisweilen." Schleiermacher seinerseits sah nun bald in Steffens den tiefsten Kopf der naturwissenschaftlichen Schule. Eben die menschliche Allseitigkeit in Steffens, in der ihre Verwandtschaft beruhte, ließ ihn denselben Schelling weit vorziehen. Es freute ihn, daß er die Grobheit ebenfalls verabscheue, mit der menschlichen Sozietät und ihren wohlhergebrachten Rechten und Bräuchen nicht brouilliert sei und auch seinen literarischen Ruf unbefleckt zu erhalten strebte [40]).

Es war wirklich hier mehr als eine äußere Freundschaft. Schleiermacher fühlte sich in seinem Wesen ergänzt. Es ist durchaus richtig charakterisiert, wenn ein gemeinsamer Schüler beider, der spätere berühmte Verfasser der „Geschichte der Pädagogik", Karl von Raumer, in seinen Lebenserinnerungen ihr gegenseitiges Verhältnis mit dem Goethes und Schiller vergleicht. Sie ergänzten sich gegenseitig. Wie Schleiermacher von der Geschichte, ging Steffens von der Natur aus, und schließlich trafen sie in ihrer Entwicklung zusammen. Was dieser von sittlichen Ideen äußerte, klang Schleiermacher wie die seinen, Schleiermachers Bemerkungen über die Natur schienen Steffens aus der Seele gesprochen. Die tiefste Befriedigung über diese innige Seelenverwandtschaft liegt in den Worten an Gaß: „Unsere Gesinnung ist so sehr die selbe, wie ich vor seiner Bekanntschaft nie gehofft hätte, es bei einem lebenden Philosophen zu finden." [41])

Der Giebichenstein.

Die geselligen Verhältnisse näherten die beiden Männer einander in der glücklichsten Weise. Steffens führte Schleiermacher in das Haus seines Schwiegervaters Reichardt ein. Geistige Bewegungen bedürfen gesellschaftlicher Mittelpunkte, wo die im Schaffen Einsamen ihrer Übereinstimmung froh werden und eine Art von Publikum hinter ihnen hörbar wird, bei dem ihre neuen Gedanken anklingen. Es sind zumeist die Frauen, die solche Mittelpunkte schaffen. Eben weil sie nicht in der Einseitigkeit der Produktivität leben, fällt ihnen das schöne Vorrecht zu, in vielseitiger Empfänglichkeit zu verstehen, zu verbinden und auszugleichen.

---

[40]) An Gaß Br. IV 106, 108. [41]) An Gaß 32, 6. 9. 05.

Johann Friedrich Reichardt war Kapellmeister Friedrichs des Großen gewesen. Er hatte als Komponist, Virtuose und Dirigent eine hochgeachtete Stellung auch noch unter dessen Nachfolger. Seine Opern entsprachen dem Geschmack jener Zeit für das klassische Musikdrama im erhabenen und ausdrucksvollen Stile Glucks und für festlich prunkhafte Allegorien. Aber die Rücksichtslosigkeit, mit der er seiner Begeisterung für die französische Revolution Ausdruck gab, gewährte den niedrigen Intrigen der Rietz das Mittel, ihn zu entfernen Der gutmütige König machte ihn dann bald danach zum Salinendirektor in Halle: eine der Sineturen jener behaglichen Zeiten, die heute nur noch an den Höfen für den Adel bestehen. Auf dem Giebichenstein erbaute er sich nun ein Heim und umgab es mit jenem Park, der den Reisenden jener Tage wunderbar und unvergleichlich erschien: „die schönste Komposition seines Lebens und seines Geistes". Denn in ihm lebte eine geniale Kraft der musikalischen Empfindung und ihres einfachen Ausdrucks. Als Geigenvirtuose und Klavierspieler hatte er früh, doch nur vorübergehend, Aufsehen erregt; seine Opern wurden schon zu seinen Lebzeiten vergessen. Denn für den großen Stil Glucks fehlte ihm die Macht des Ausdrucks: im Lied aber lag das ihm eigene musikalische Vermögen; ihm und Zelter ist es zugefallen, die unvergleichliche Entfaltung unserer Lyrik in Klopstock, Bürger, Goethe, in der Erneuerung unseres Volksliedes und in der romantischen Dichtung mit ihren Kompositionen zu begleiten. Es gibt Lieder von Zelter und ihm, die den schlichten und naiven Klang Goethes und der Volkslieder zutreffender ausdrücken, als irgendeinem späteren gelungen ist.

Ihm selber genügten diese Wirkungen nicht. Denn in ihm war ein begabter Musiker, ein Welt- und Hofmann und ein Schriftsteller vereinigt; in einem seltsamen Spiel der Natur suchten diese verschiedenen Seiten seines Wesens sich zur Geltung zu bringen; jede hemmte die andere. Ein unersättlicher Durst nach Leben, Wirkung und Geltung hatte den Sohn Ostpreußens früh in die Kunstzentren Deutschlands geführt; weite Reisen nach London und Paris hatten Geschick und Neigung, sich im Welttreiben zu bewegen, ausgebildet. Das Hofleben hatte, wie es einmal unvermeidlich scheint, auch in ihm die krankhafte Sucht, mit vornehmen Leuten zu verkehren, entwickelt. Er hatte die mannigfaltigen Zustände der Welt gesehen und sein Ehrgeiz verleitete ihn, auch als Schriftsteller auf sie einwirken zu wollen. So mischte er sich in Politik und Literatur mit einem Anspruch, dem seine flüchtige und zerfahrene Schriftstellerei nicht entsprach. Überall machte er sich so Feinde. „Es brennt ein recht innerlicher Hochmut in ihm, daß er mit niemand reden will, alle Leute nur für Schund ansieht und nur zuweilen lächelnd freundlich-vornehm ein paar Worte spricht. Nach

Verschrobenheiten der jungen philosophischen Welt frei ist, gefällt mir je länger je besser; und ohnerachtet ich weiß, daß ich in kein ganz nahes Verhältnis mit ihm kommen kann, so freue ich mich doch des Grades von Annäherung, den ich zwischen uns voraussehe."

Am 17. Dezember noch: „Wir leben ziemlich viel zusammen und philosophiren auch bisweilen." Schleiermacher seinerseits sah nun bald in Steffens den tiefsten Kopf der naturwissenschaftlichen Schule. Eben die menschliche Allseitigkeit in Steffens, in der ihre Verwandtschaft beruhte, ließ ihn denselben Schelling weit vorziehen. Es freute ihn, daß er die Grobheit ebenfalls verabscheue, mit der menschlichen Sozietät und ihren wohlhergebrachten Rechten und Bräuchen nicht brouilliert sei und auch seinen literarischen Ruf unbefleckt zu erhalten strebte [40]).

Es war wirklich hier mehr als eine äußere Freundschaft. Schleiermacher fühlte sich in seinem Wesen ergänzt. Es ist durchaus richtig charakterisiert, wenn ein gemeinsamer Schüler beider, der spätere berühmte Verfasser der „Geschichte der Pädagogik", Karl von Raumer, in seinen Lebenserinnerungen ihr gegenseitiges Verhältnis mit dem Goethes und Schiller vergleicht. Sie ergänzten sich gegenseitig. Wie Schleiermacher von der Geschichte, ging Steffens von der Natur aus, und schließlich trafen sie in ihrer Entwicklung zusammen. Was dieser von sittlichen Ideen äußerte, klang Schleiermacher wie die seinen, Schleiermachers Bemerkungen über die Natur schienen Steffens aus der Seele gesprochen. Die tiefste Befriedigung über diese innige Seelenverwandtschaft liegt in den Worten an Gaß: „Unsere Gesinnung ist so sehr die selbe, wie ich vor seiner Bekanntschaft nie gehofft hätte, es bei einem lebenden Philosophen zu finden." [41])

Der Giebichenstein.

Die geselligen Verhältnisse näherten die beiden Männer einander in der glücklichsten Weise. Steffens führte Schleiermacher in das Haus seines Schwiegervaters Reichardt ein. Geistige Bewegungen bedürfen gesellschaftlicher Mittelpunkte, wo die im Schaffen Einsamen ihrer Übereinstimmung froh werden und eine Art von Publikum hinter ihnen hörbar wird, bei dem ihre neuen Gedanken anklingen. Es sind zumeist die Frauen, die solche Mittelpunkte schaffen. Eben weil sie nicht in der Einseitigkeit der Produktivität leben, fällt ihnen das schöne Vorrecht zu, in vielseitiger Empfänglichkeit zu verstehen, zu verbinden und auszugleichen.

---

[40]) An Gaß Br. IV 106, 108. [41]) An Gaß 32, 6. 9. 05.

Johann Friedrich Reichardt war Kapellmeister Friedrichs des Großen gewesen. Er hatte als Komponist, Virtuose und Dirigent eine hochgeachtete Stellung auch noch unter dessen Nachfolger. Seine Opern entsprachen dem Geschmack jener Zeit für das klassische Musikdrama im erhabenen und ausdrucksvollen Stile Glucks und für festlich prunkhafte Allegorien. Aber die Rücksichtslosigkeit, mit der er seiner Begeisterung für die französische Revolution Ausdruck gab, gewährte den niedrigen Intrigen der Rietz das Mittel, ihn zu entfernen. Der gutmütige König machte ihn dann bald danach zum Salinendirektor in Halle: eine der Sinecuren jener behaglichen Zeiten, die heute nur noch an den Höfen für den Adel bestehen. Auf dem Giebichenstein erbaute er sich nun ein Heim und umgab es mit jenem Park, der den Reisenden jener Tage wunderbar und unvergleichlich erschien: „die schönste Komposition seines Lebens und seines Geistes". Denn in ihm lebte eine geniale Kraft der musikalischen Empfindung und ihres einfachen Ausdrucks. Als Geigenvirtuose und Klavierspieler hatte er früh, doch nur vorübergehend, Aufsehen erregt; seine Opern wurden schon zu seinen Lebzeiten vergessen. Denn für den großen Stil Glucks fehlte ihm die Macht des Ausdrucks: im Lied aber lag das ihm eigene musikalische Vermögen; ihm und Zelter ist es zugefallen, die unvergleichliche Entfaltung unserer Lyrik in Klopstock, Bürger, Goethe, in der Erneuerung unseres Volksliedes und in der romantischen Dichtung mit ihren Kompositionen zu begleiten. Es gibt Lieder von Zelter und ihm, die den schlichten und naiven Klang Goethes und der Volkslieder zutreffender ausdrücken, als irgendeinem späteren gelungen ist.

Ihm selber genügten diese Wirkungen nicht. Denn in ihm war ein begabter Musiker, ein Welt- und Hofmann und ein Schriftsteller vereinigt; in einem seltsamen Spiel der Natur suchten diese verschiedenen Seiten seines Wesens sich zur Geltung zu bringen; jede hemmte die andere. Ein unersättlicher Durst nach Leben, Wirkung und Geltung hatte den Sohn Ostpreußens früh in die Kunstzentren Deutschlands geführt; weite Reisen nach London und Paris hatten Geschick und Neigung, sich im Welttreiben zu bewegen, ausgebildet. Das Hofleben hatte, wie es einmal unvermeidlich scheint, auch in ihm die krankhafte Sucht, mit vornehmen Leuten zu verkehren, entwickelt. Er hatte die mannigfaltigen Zustände der Welt gesehen und sein Ehrgeiz verleitete ihn, auch als Schriftsteller auf sie einwirken zu wollen. So mischte er sich in Politik und Literatur mit einem Anspruch, dem seine flüchtige und zerfahrene Schriftstellerei nicht entsprach. Überall machte er sich so Feinde. „Es brennt ein recht innerlicher Hochmut in ihm, daß er mit niemand reden will, alle Leute nur für Schund ansieht und nur zuweilen lächelnd freundlich-vornehm ein paar Worte spricht. Nach

vornehmen Leuten hat er eine Sucht, und die mögen so dumm sein, als sie wollen." [42]) So Wilhelm Grimm, der ihn in seinen Briefen aus Halle „den Genialen" oder auch sehr charakteristisch den „Rachen" nennt. Er gehörte zu der Sorte der Lavater und Böttiger, denen unter vielen Anlagen die wichtigste fehlt: die Ehrlichkeit des Tuns. Daher haßte ihn Schiller so, und den Xenien desselben antwortete Reichardt in maßlosen Angriffen gegen den Dichter.

Doch war die Mischung in dieser Natur so sonderbar, daß Schein darin in wirklich vornehmes Wesen überging. Als er in einer Zeitschrift die Studenten „roh und ungesittet" gescholten hatte, warfen diese ihm die Fenster ein. Hierauf widerrief er in derselben Zeitschrift unter Berufung auf diese studentische Maßregel seine frühere Äußerung und ging so mit Überlegenheit aus dem leichtsinnig begonnenen Streite hervor. Er stand mit den bedeutendsten Persönlichkeiten in herzlichem, freundschaftlichem Verhältnis; in der Regierung zu Berlin war der treffliche Minister Kircheisen ihm treulich zugetan, und der schwer zu gewinnende Schuckmann schätzte nicht nur sein treffendes Urteil über Menschen und Verhältnisse, sondern auch die Zuverlässigkeit seiner freundschaftlichen Gesinnung. Jeder aber mußte seine Freigebigkeit, den großen und vornehmen Stil seiner gastfreien Existenz anerkennen, und in dem Sohn Ostpreußens lebte ein starkes deutsch-nationales Empfinden. Dieses ließ ihn in Goethe, dem Volkslied und den romantischen Dichtern das Schlichtdeutsche lieben und musikalisch ausdrücken, und aus dieser nationalen Gesinnung entsprang doch auch sein Pamphlet gegen Napoleon 1804, welchen Anteil daran auch seine Neigung, Aufsehen zu erregen und zu imponieren, haben mochte. Obgleich ohne die volle Einsicht in die Tragweite seines Schrittes, hat er so seine ganze Existenz geopfert.

Und doch überkam auch diesen verhärteten Weltmann dem religiösen Genius gegenüber zuweilen eine Anmutung zur Verehrung, einem ihm sonst fremden Gefühl. „Dem Vater" — schreibt Hanne Steffens — „gefällt fast kein Mann, und ich glaube, in der ganzen Welt sind Sie der einzige, für den er Achtung hat, und doch wie wenig weiß er, was Sie eigentlich sind und wollen." [43])

In seiner Residenz auf dem Giebichenstein kam alles Beste in diesem Manne zur Geltung, sein Gefühl der Natur, seine Gastfreiheit, sein Sinn für einfache musikalische Stimmungen.

Eine Viertelstunde von der inneren Stadt aus nach Norden wird die Saale auf ihrem Wege durch weite Ebenen zu beiden Seiten von ziemlich hohen Porphyrfelsen eingeengt, die steil in den Fluß abfallen. Sie geben der

[42]) Briefw. v. Jak. u. W. Grimm aus der Jugendzeit I 118. [43]) Hanne Steffens an Schleiermacher, Hamburg (vor Ostern 1807), handschr.

Gegend einen malerischen Reiz, und ein weiter Ausblick öffnet sich von ihnen auf die Ebene ringsum. Gern hielten dort oben die Studenten Umschau über das fruchtbare Gelände des Sachsenlandes mit seinen heiter und reinlich daliegenden Ortschaften. Von der Sage umwoben, von der Natur gütig bedacht, war diese Stelle die anziehendste in der Umgebung von Halle. Längs den Felsen an der Saale zog sich damals das (inzwischen mit der Stadt zusammengewachsene) Dorf entlang, dem der Giebichenstein darüber mit seinem festen Schloß den Namen gegeben hatte. An diese alte Kaiserfeste, die nun in Ruinen lag, knüpfte sich die Sage von Ludwig dem Springer, und dort war Herzog Ernst von Schwaben gefangen gehalten worden. Stieg man von dem Dorfe den Berg aufwärts, der sich von da in Terrassen erhebt, der Ruine entgegen, so gelangte man zu dem Grundstück Reichardts. Ein Park nahm den Besuchenden auf. Dieser war einfach, kunstlos angelegt, inmitten der damals noch naturwüchsigen Einsamkeit des Berges. Aber das wechselnde Terrain, die Fülle auch seltener Bäume, die idyllische Ruhe der ganzen Gegend gaben ihm einen romantischen Reiz. Es war, als ob die musikalische Stimmung des genialen Komponisten, mit welcher sein unsteter Geist und sein rastloses Leben so sehr kontrastierten, hier einen Ausdruck gefunden hätte. In diesem Garten durfte kein Schuß fallen, ein Volk Rebhühner brütete im Küchengarten, Nachtigallen nisteten in den Gebüschen und drunten auf der Insel vor dem Felsen in der Saale, die nach ihnen benannt war. Der Friede des Ortes kam auch den Tieren zugute.

Das Hauswesen, das sich auf dieser schönen Besitzung in behaglicher Breite entfaltet hatte, stand allen bedeutenden Fremden gastlich offen. Vorübergehend oder auf längere Zeit waren Jean Paul und Voß, Fichte und Schelling, die Schlegel, Tieck und Novalis hier eingekehrt, und auch Goethe war nach Schillers Tode bei seinem Aufenthalt in Halle wieder nach Giebichenstein gekommen. Dazwischen stiegen dann Prinzen, Minister und Generale bei ihm ab. Unter diese Fremden mischte sich die beste Gesellschaft von Halle. Dort oben fanden sich die zwei Parteien unter den Professoren, die sich in den Fakultäten bekämpften, zu munterer Unterhaltung oder auch zu ernsten Gesprächen zusammen. Da sah man Schleiermacher mit Schmalz über dessen Naturrecht scherzen und auch hitzig streiten, die Geschosse des fernhin treffenden Friedrich August Wolf, dessen Tochter, die vielbekannte Mine, mit den Töchtern des Hauses nahe befreundet war, richteten sich hier gegen alles, was ihn in der Universität verdroß, am liebsten gegen den selbstbewußt imposanten Niemeyer. Und Reichardt selbst ließ seiner zügellosen Zunge freien Lauf. Gespräche über Musik, Dichtung und Wissenschaft, Tanz und Spiel, auserlesene Musik wechselten miteinander.

Unter die Professoren mischten sich hier bevorzugte Studenten, die an Reichardt empfohlen waren, und Wolf, Schleiermacher und Steffens, diese in sich sicheren, freien Menschen, verkehrten in einer Ungezwungenheit mit ihnen, die zu der professoralen Feierlichkeit der Rössselt, Knapp und Niemeyer gegenüber ihren Schülern in starkem Kontrast stand. Besonders beliebt aber waren die jungen romantischen Dichter, die damals Deutschland von Nord nach Süd und rückwärts durchkreuzten und besonders gern auf Giebichenstein ausruhten, wo dann ihre Lieder herzlich willkommen waren.

Waren es doch die Frauen des Hauses, um die auch hier die Geselligkeit sich sammelte. Das „Genie" selber hielt es nie allzu lange zu Hause aus. „Er wohnt draußen bei seinen Lieben", sagt einmal Wilhelm Grimm, als „der Rachen" zurückgekehrt war, „und hat die größte Langeweile." [44])

Die Frau des Hauses, vornehm, bequem, ja phlegmatisch, repräsentierte in den besten Formen, mit dem Gefühl der Herrscherin auf dieser schönen Besitzung. Ihr Vater war der bekannte Hamburger Prediger Alberti, und sie ist mit einer Tochter von Reimarus erzogen worden, die dann den größten Patrizier des damaligen Hamburg heiratete. So wuchs sie in fest geregelten, vornehmen Verhältnissen auf. In dem Hause von Georg Heinrich Sieveking, einem Mittelpunkte norddeutscher Geselligkeit, traten die bedeutendsten Menschen an sie heran, ohne jedes Bemühen ihrerseits, und als eine berühmte Schönheit nahm sie deren Huldigungen gelassen entgegen. Nun, nach kurzer Ehe mit dem Dichter Hensler, mit Reichardt vermählt, der seine erste Gattin auch früh verloren hatte, waltete sie mit hanseatischer Gemessenheit auf Giebichenstein; ohne stärkere geistige Interessen verstand sie doch, die stattliche Gastlichkeit des Sievekingschen Hauses mit bescheideneren Mitteln hier zu üben. Jede Schwierigkeit des Lebens wurde der verwöhnten Frau von Mann und Töchtern verborgen; sie verließ selten den Park. Nach langen Jahren des Aufenthalts dort konnte sie in die Straßen von Halle sich nicht finden. Aber ihre kindhafte Güte entwaffnete jeden Verdruß über ihr Ungeschick und ihr Phlegma. Und nach dem Zusammenbruch des Hauses saß sie auf dem verwüsteten Giebichenstein in einem für 18 Groschen neu gestrichenen gelben, einfenstrigen Stübchen ebenso stattlich und friedlich auf dem Sopha als in ihren besten Tagen, und las den Besuchern die lächerlichen Briefe des „Genialen" mit ihren leeren Liebesbeteuerungen andächtig vor [45]).

Die Geselligkeit, die so durch diese beiden Menschen auf Giebichenstein geschaffen worden war, hatte aber zu der Zeit, als Schleiermacher in sie

[44]) Briefwechsel von Jak. u. Wilh. Grimm aus der Jugendzeit I 1880 S. 131.
[45]) Ebd. 113.

eintrat, einen eigenen Zauber durch die schönen und begabten Töchter des Hauses. Diese, der Schwager Steffens, dessen unzertrennlicher Freund Schleiermacher, sein Schüler, der junge Raumer, der sich um Friederike bemühte, die romantischen Dichter, deren Lieder Luise komponierte: das war eine Welt für sich. Immer mehr aber wurde Schleiermacher deren Mittelpunkt. Vor mir liegen die Briefe der Schwestern aus einer späteren Zeit, nachdem die Zerstörung der Universität diesen glücklichen Kreis zersprengt hatte. Mit welcher Wehmut blicken sie nun auf die „goldenen" Tage von Giebichenstein: „wir sind so sehr daran gewöhnt, jede kleine Freude mit Ihnen zu teilen, daß uns jetzt bei allem etwas zu wünschen übrig bleibt" [46]), und immer erscheint in ihren Rückblicken Schleiermacher als der überlegene geistige Führer des ganzen Kreises. Auch hier ist es wieder die tiefe, gefaßte Ruhe seines Wesens, das beständige Bewußtsein einer göttlichen Harmonie, in welcher jede Dissonanz des persönlichen Lebens sich löst, ein siegreiches Gefühl von einer göttlichen Kraft in der Welt, die das Weltbeste verwirklichen wird, was ihm diese geistige Herrschaft über seine Umgebung verleiht. Dies war ihm Religion, und so war diese ihm mit der Sittlichkeit eins. Wie er nun aber in jedem einen eigentümlichen Ausdruck dieser göttlichen Vernunft erblickt, entsteht ihm das tiefe, gütige Verstehen des andern, eine religiöse Einwirkung, die ganz von der Einsicht in die andere Natur getragen wird, eine Einsicht, welche in einer universellen Sympathie gegründet ist. Das alles macht sich nun auch in diesem Lebenskreise wieder geltend.

Von allen Personen darin war Luise Reichardt die bedeutendste. So bedeutend, daß sie sich der weiblichen Grenzen in dem Verständnis des außerordentlichen Mannes immer bewußt geblieben ist. Sie war eine Tochter Reichardts aus dessen erster Ehe mit Juliane Benda, einer sehr talentvollen Klavierspielerin, Sängerin und Komponistin [47]), und die musikalische Begabung der Bendas war zusammen mit der ihres Vaters auf sie übergegangen. Von schlankem Bau, die Gesichtszüge edel, geistvoll, machte sie, obwohl durch Pockennarben entstellt, auch äußerlich einen bedeutenden Eindruck. Wo sie erschien, schenkten ihr die hervorragendsten Männer ihre Aufmerksamkeit. Ein tragisches Schicksal hatte ihr zweimal den Verlobten durch den Tod entrissen. Mühsam hatte sie ihrem leidenschaftlichen Temperament eine stille Fassung abgerungen. Wie von selber war nun ihrer kraftvollen Natur im Hause unter den jüngeren Geschwistern die Herrschaft zugefallen, und die zwei jüngsten Töchter erwiderten ihre Aufopferung durch

[46]) 8. April 1807. [47]) *Dieser ersten Ehe R.s entstammt noch eine Tochter, verheiratet mit dem Juristen Stelzer, späterem Oberlandesgerichtspräsidenten in Halberstadt.*

LIBRARY ST. MARY'S COLLEGE

die lieblichste Hingebung. In der Gesellschaft erschien sie bescheiden, ganz ungekünstelt, zurückhaltend, ohne die mindeste Ziererei[48]). Ihr ganzes Wesen atmete Musik. Ihr tiefes, schwärmerisches Naturgefühl, das in dieser Einsamkeit von Giebichenstein sich entwickelt hatte, fühlte sich den romantischen Dichtern verwandt, die in ihrem Hause ein und aus gingen. Sie hat die Lieder von Tieck, Arnim und Brentano in volksmäßiger Einfachheit und Tiefe komponiert, und manche ihrer Kompositionen wurden populärer als die ihres Vaters. Noch vor einigen Dezennien sind ein paar Melodien von ihr, wie Brentanos „Nach Sevilla", gern gesungen worden. Ihre Stimme hatte selbst im Sprechen etwas klangvoll Anmutiges; so sang sie diese Lieder und die ihres Vaters mit einer zarten, ruhigen Vollendung. Es schien, als könne außer ihr in Halle niemand singen.

Und nun gehörten zugleich ihr Vater und sie zu den ersten, die für die große Musik der alten Italiener, Händels und Bachs nachhaltig gewirkt haben. So hat sie später in Hamburg eine Singakademie gegründet, und in Lübeck leitete sie ein Musikfest. Sie war immer von begeisterten Schülerinnen umgeben, und nach dem Verfall ihres Hauses hat sie mutig und tatkräftig versucht, das geliebte Giebichenstein durch ihre musikalische Arbeit der Familie zu erhalten. Indem sie wie ihr Vater und der ihr zugetane Zelter mit den Jahren immer mehr in die mächtige Objektivität unserer großen Kirchenmusik sich versenkte und für jene Erneuerung derselben tätig war, die dann Mendelssohn vollendet hat, wurde sie von der Religiosität dieser Musik innerlich geformt. Die vom Vater ererbte Neigung und Kraft zu herrschen empfing so in ihren späteren Jahren immer mehr ein ideales Ziel, in welchem Religion und Kunst verschmolzen. Die großartige Freigebigkeit des Vaters wandelte sich in ihr zu einem Leben christlicher Aufopferung, reinster friedlicher Entsagung. Sie hatte das Ungestüm ihrer Natur nun besiegt. Ihr Dasein verklang nun wie eine der ernsten, tiefen, getragenen Melodien, in denen sie lebte.

In dieser Entwicklung Luise Reichardts ist nun Schleiermacher die erste wirksame Kraft gewesen, sie durch eine Religiosität, die mit ihrem Gefühl für die Natur und ihrem Kunstsinn im Einverständnis war, mit dem Leben zu versöhnen. Er eröffnete ihr das Verständnis der religiösen Welt, durch das ihr dann die große kirchliche Musik erst in ihrer vollen Tiefe sich aufschließen konnte. Immer denkt sie sich bei den Chören der alten Kirchenmusik, die sie in Halle mit Schwestern und Freunden einübt, Schleiermacher am liebsten zum Zuhörer. Aber auch wenn sie von Zelter neue Lieder mitbringt, die er ihr zu kopieren gestattet hat, ist ihr der liebste Gedanke, sie dem Freunde vorzusingen.

[48]) Müller 44.

Zwischen den Briefen der Schwestern an den Freund des Hauses liegen auch die ihren. Was für Kämpfe des Herzens, die nun lange besänftigt sind, sprechen aus diesen vergilbten Blättern! Sie sind das merkwürdigste Dokument jener Macht in Schleiermacher, durch seine neue Religiosität, welche die Welt zur Erscheinung Gottes verklärte und den Menschen als das Organ der Gottheit begriff, um sich her Lebensmut und tapfere Arbeit an der Gestaltung des Lebens zu verbreiten. In diesem Geiste wirkten auf sie zuerst die Monologen, die damals unter seinen Schülern in Halle von Hand zu Hand gingen. Mächtiger aber noch seine Predigten, die zu dieser Zeit revolutionärer als jemals später sein neues Evangelium verkündigten: das Heraustreten unseres persönlichen Daseins aus der einen und unendlichen Tiefe der Gottheit, dann das Werk dieses flüchtigen Menschenlebens, der Person einen unendlichen Gehalt durch sittliche Gestaltung zu geben, und dann — als bestes Werk der Religiosität — die Resignation, welche die Auflösung unseres Daseins durch die Natur in den einen göttlichen Zusammenhang heiter hinnimmt.

Die Schwestern haben dann später in Kassel, als sie den größten Prediger des Jahrhunderts nicht mehr hören konnten, sich Sonntags aus seiner Predigtsammlung erbaut. Und wie es Frauenart ist, wirkte doch tiefer als dies alles auf Luisen seine Person. Als sie ihn kennenlernte, lastete ihr tragisches Schicksal schwer auf ihr, und die kleineren Leiden, die aus dem Charakter des Vaters und der unüberwindlichen Passivität der Mutter flossen, wurden, wie das so menschlich ist, nicht minder bitter von ihr empfunden als ihr großes Schicksal. „Sie wissen wohl auch gar nicht," so schrieb sie ihm einmal über diese Zeit, „wie viel von meiner Ruhe und Heiterkeit und der seligen Stimmung, in welcher allein es mir möglich ist, etwas Gutes zu komponieren, ich Ihnen verdanke, lieber, bester Schleiermacher, ich hatte ja dieses Talent seit Jahren ganz aufgegeben, als ich Sie kennen lernte."[49]) Damals teilte sich der Mut, zu leben, welchen er selber in der schmerzlichsten Krisis seines Lebens aus seiner religiösen Gemütsverfassung schöpfte, der Freundin mit. „Segne Sie Gott für so viel Liebe und Güte, die vermögend sind, den Traurigen ganz glücklich zu machen und den Verirrten wieder auf rechte Wege zu leiten." „Sie sind so seelengut, lieber Schleiermacher, daß wir oft alle einstimmig sagen, es muß schon Ihretwegen alles wieder gut werden." Wie ein Sturm von Liebe zu dem religiösen Genius klingt es in manchen Stellen dieser Briefe: „Wissen Sie recht, wie lieb wir Sie alle haben? Wie herzlich lieb ich Sie habe? Ja, Sie wissen es gewiß, ich habe es Ihnen ja nie verbergen wollen, warum sollte ich es auch? Und gewiß sind Sie mir

[49]) Handschriftlich.

auch gut, sagen Sie es mir einmal, es macht mich gut und stark. Mit Ihnen kann ich nicht anders sprechen, als mir ums Herz ist. Sie haben auch ein ganz eigenes Wesen. Ich habe nie bei einem Menschen die offene Unbefangenheit gefühlt, die mir bei Ihnen ganz natürlich gewesen ist. Das muß in Ihrem reinen Wesen liegen. Denn ich kenne ja noch viele Menschen außer Ihnen, die mir auch lieb sind, aber es ist doch eine ganz andere Sache." Sie gedenkt dann Eleonorens. „Arme Lenore, lieber, guter Schleiermacher." Und dann am Ende des tagebuchartigen Briefes: „Wie stürmisch ist das Wetter, heute ist es Donnerstag, heute wollten Sie abreisen. Schlafen Sie wohl, lieber Freund, jetzt gebe ich Ihnen die Hand und einen herzlichen Kuß." Demütig läßt sie sich zur Geduld mit der zweiten Mutter mahnen. Sie sucht bei ihm Stärke in den Kümmernissen der Familie. Die Schwestern besprechen gar oft zusammen, was er ihnen war: „die Armen, die so glücklich durch Ihren Umgang waren und in jedem neuen Gegenstand Sie suchen und nie wieder finden werden". Nun blickt sie wie auf eine goldene Zeit zurück auf die gemeinsamen Tage von Giebichenstein. Wie schnell da die zehnte Stunde herankam, zu der er nach der Stadt zurückging, wie sie ihn zuletzt noch zu einer neuen Tasse Tee beredete, seinen Aufbruch zu verzögern. „Es waren doch schöne Zeiten."

Wie dann sein Verbleiben in Berlin entschieden ist, schreibt sie ihm: „Was Sie von allzugroßer Sehnsucht sagen, lieber Schleiermacher, kostete mir doch einige Tränen; ich glaube die meine so mäßig, da ich ja daran gewöhnt bin, meinen liebsten Wünschen zu entsagen." In ihrem Exil in Hamburg, im Kampf um die Existenz, von Leiden fast erdrückt, läuft sie an Schleiermachers Geburtstag nach ihren Singstunden zu Perthes als dem einzigen Menschen in ganz Hamburg, „dem sie sagen möchte, daß heute Schleiermachers Geburtstag ist"; „ich wünschte ihm Glück zu Ihrem Geburtstag, was er auf das herzlichste erwiderte".

Zu dieser schwermütig-ernsten Erscheinung Luisens bildeten die jüngeren Schwestern einen eigen anmutenden Kontrast. Sie waren aus der zweiten Ehe Reichardts. Die älteste, Johanna, war seit kurzem mit Steffens verheiratet. Die schönste der Schwestern, herzensfreundlich und heiter, nahm das Leben leichter als die andern Geschwister. Sie fühlte sich geborgen in unbegrenzter Liebe und Verehrung für Steffens, und man bemerkte, daß sie in dieser Verehrung einiges an ihm nachahmte, was einer Frau weniger anstand [50]). Sie liebte, wie die Mutter, ein stattliches und reichliches Leben, doch nicht für sich, sondern für andere. Denn sie war ganz lautere Güte. Sie erinnerte Schleiermacher in ihrem Wesen an die Töchter des Dohna-

[50]) Briefw. v. Jak. u. Wilhelm Grimm aus der Jugendzeit I 100.

schen Hauses. Ihre Beziehung zu dem Freunde ihres Mannes war nicht minder vertraulich, wenn auch nicht von derselben persönlichen Tiefe wie die Luisens zu ihm. Durch ihre Briefe geht als Grundgefühl das unerschütterliche Vertrauen zu der Hilfsbereitschaft und der unermeßlichen Klugheit des Freundes. Sie kann nicht denken, daß Steffens und er getrennt weiter leben sollen. Überall, bald in Halle, bald in Berlin, bald in Dänemark, bald im Süden hofft sie auf die Erneuerung des alten gemeinsamen Lebens. Wie sie mit Steffens die gefahrvolle Reise durch das von Feinden besetzte Land in Sand, Sturm und Regen macht, gedenkt sie, wie eben in diesen sonntäglichen Stunden Schleiermacher in Halle predigte. Öfters „wünscht sie sich unbeschreiblich, unter seinen Zuhörern zu sein". „Ich kann es Ihnen nicht sagen, wie mich oft nach einer Predigt von Ihnen verlangt; ich habe nun die gedruckten, sie sind mir so unendlich lieb, aber es ist doch nicht dasselbe, sie allein zu lesen und sie von Ihnen von der Kanzel vortragen zu hören. Ihr Gesicht dabei ansehen, und wenn die Kirche aus war, Ihnen selbst danken zu können und Sie nun den ganzen Tag so herrlich fröhlich zu sehen, das ist die Predigt dreifach genießen. Es ist auch wirklich nicht möglich, daß wir dies alles sollten kennen gelernt haben, um es so bald wieder zu entbehren".[51]) Wenn zwischen der bewegungslosen, ängstlichen Mutter und den Töchtern Luise und Friederike die Mißverhältnisse quälend werden, ruft Hanne Steffens seinen Einfluß zuhilfe.

Unter den Schwestern waren dann die zwei jüngsten die blonde, blauäugige Friederike und die noch halbwüchsige Sophie, voll stiller Spottlust, wie die Mädchen in diesen Jahren. Der vierjährige Fritz, der auf seinem Steckenpferde nach Lauchstädt ritt, war eigentlich der heitere kleine Genius des Ortes[52]). Alle lebten sie in der Musik. Mit dem Vater sangen sie des Abends die Chöre von Palestrina oder Leonardo Leo und die Lieder von Goethe und Novalis, von Tieck, Arnim und Brentano, am liebsten in der Komposition des Vaters und Luisens. Oft an lauen Sommerabenden erklangen auch deutsche Volkslieder, nur vom Waldhorn begleitet, in dem Garten, „und" — so erzählt Eichendorff — „mancher junge Poet blickte da vergeblich durch das Gittertor oder saß auf der Gartenmauer zwischen den blühenden Zweigen die halbe Nacht, künftige Romane vorausträumend".[53]) Auf dies Haus, seine Frauen und Mädchen fällt für den, der Schleiermacher liebt, ein Schimmer besonderer Art: denn die Eindrücke von da gehen durch seine religiöse Novelle, die Weihnachtsfeier, hindurch.

Mit Luise fühlte sich auch Friederike Reichardt zu Schleiermacher hin-

[51]) Handschr. Frühjahr 1804 aus Hamburg. [52]) Öhlenschläger, Lebenserinnerungen II 1850 S. 11. [53]) Halle und Heidelberg (in Kürschners Deutscher Nat. Lit. Bd. 146, 2, S. 38).

gezogen. Die Schwestern waren mit Schleiermacher und seiner Halbschwester Nanny und Mine Wolf in herzlicher Freundschaft verbunden. Rieke ist oft recht traurig darüber, daß sie sich von beiden so vernachlässigt sieht, denn sie ist so treu in ihren Anhänglichkeiten. „Da Sie es doch einmal wissen", schreibt Friederike, „will ich es nur gestehen, daß es schon lange mein großer Kummer war, daß ich glaubte, durch irgend etwas Ihre Freundschaft verloren zu haben." Einer seiner Lieblingsschüler, Karl von Raumer, nachmals der Historiker der Pädagogik, gewann das Herz des schönen Mädchens, das unter den zärtlichen Augen der Schwester Luise sich entwickelt hatte. Schleiermacher war in ihrem Vertrauen in der Zeit, wo sie sich mit Raumer gefunden hatte, ohne daß sie noch den Eltern sich anvertrauen durften. Sie schreibt in dem frohen Doppelbrief, den Raumer von Giebichenstein am 23. April 1808 absandte: „Lieber, lieber Schleiermacher, ich fange mit den Worten an, mit denen Raumer geschlossen hat — behalten Sie uns beide lieb und geben Sie freundlich ihren Segen zu der Verbindung, die Sie schon längst im Stillen gesegnet haben."

Bald fühlte sich Schleiermacher in Giebichenstein unter diesen Menschen am meisten heimisch. Schnell erreichte der rüstige Fußgänger von seiner Wohnung in der Großen Märkerstraße, nachdem er die Stadt durchschritten, auf der Landstraße den Park und das Landhaus. So war er auch einst in Berlin von der fernen Charité zu den Freunden gewandert. Wie oft traf er dann dort Steffens und dessen anmutige Frau. Auch der Physiker Gilbert fand sich häufig da ein. Dazwischen unter den Zuhörern von Steffens und ihm Adolf Müller aus Bremen, der hier Medizin studierte und den beiden mit Begeisterung anhing; wir lesen heute noch mit Interesse seine Briefe aus diesen Jahren, die wie ein treues Tagebuch die Bilder und Stimmungen dieser hallischen Zeit wiedergeben. Da war dann der junge Däne Adam Öhlenschläger, der mit seiner romantischen Dichtung „Aladin" nach Halle zu Steffens gekommen war und dort mit ihr auch Goethe ergötzte. Tieck, Arnim, Brentano, Wilhelm Grimm verkehrten auf Giebichenstein oder wohnten auch gelegentlich dort. In dieser Geselligkeit regierte derselbe romantische Wechsel von Musik, tiefem Ernst und ausgelassener Laune wie in einem Poem von Tieck oder Arnim. Sie wandern über die Heide, oder sie lagern auf der Nachtigalleninsel, unter den Felsen von Giebichenstein, im Mondschein fahren sie die Saale abwärts: Musik immer ihre Begleiterin. „Einen sehr frohen Mittag und Abend", so erzählt Adolf Müller über den Weihnachtsabend von 1803, „haben wir gestern bei Reichardts genossen. Unter Geschwätz, Musik, geselligen Spielen ist mir die Zeit zu einem Augenblick geworden."

Damals traten in Schleiermacher stärker als zu andern Zeiten die Be-

ziehungen seiner Religiosität zur Musik hervor. Einst hatte er in Novalis das vollkommene Verhältnis der Religion zur Poesie verwirklicht gefunden. Wenn er nun in Giebichenstein die große kirchliche Musik still in sich aufnahm, erwachten wieder in ihm die alten Erinnerungen an die musikalischen Gottesdienste der Herrnhuter, und die Religiosität, die ihn nun erfüllt, dies gestaltlose Bewußtsein einer göttlichen Harmonie um uns her und in uns fand in der Musik gleichsam das höchste Symbol. So geht durch die Weihnachtsfeier und die neue Bearbeitung der Reden, als die Werke dieser Zeit, das Bewußtsein von der Verwandtschaft der Religion mit „dem inneren Gesang", in welchem Ich und Welt harmonisch zur Religion zusammenklingen.

Die engere Freundschaft mit Steffens.

Begegneten sich nun in solcher Umgebung, in der alles wirkte, Herz zu Herz zu öffnen, immer wieder Schleiermacher und Steffens, so kam die tiefe Übereinstimmung ihrer Naturen ihnen notwendig mehr und mehr zum Bewußtsein.

Die letzte Scheidewand, die das innere Leben der beiden Männer trennte, fiel, als Schleiermacher dem Freunde von Eleonoren erzählte. Es war die Zeit, in welcher er sicherer als jemals früher die Vereinigung mit Eleonoren erwartete. An einem Sonnabend gegen Ende des März 1805 wanderten sie gemeinsam mit zwei vertrauten Freunden von Steffens nach dem Petersberge, der sich etwa zwei Meilen nördlich von Halle erhebt. Es war in den zwei Jahren der Ehe von Steffens das erstemal, daß er vierundzwanzig Stunden von seiner Frau getrennt war: „Du kannst denken, wie voll er von ihr war und nun das Leben unter den alten Felsen und die herrliche Aussicht oben und die Luft, die uns die frische Luft gab, und die Freiheit. Der heiligste Ernst und die lustigste Tollheit gingen so durcheinander und machten ein so schönes Ganze, wie man es nur selten in diesem Leben findet." Der Sonnenuntergang zwischen den Ruinen des alten Augustinerklosters rührte Steffens, wie die Naturstimmung dieser Zeiten war, zu Tränen. An diesem Abend erzählte Schleiermacher ihm von Eleonoren. Nun erst fand der Freund zu manchem in ihm den Schlüssel. Herzlich und rein war seine Freude. „Es war eine von den seltenen schönen Stunden des Lebens, wo sich das Innere gleichsam unmittelbar offenbart." Steffens fühlte jetzt ganz die erhebende Gewalt dieses religiösen Genius. „Es war"—so erzählt er—„der Widerglanz seiner eigenen Reinheit, durch die ich in dieser wahrhaft heiligen Stunde verklärt erschien. Die tiefe Religiosität seiner Sittlichkeit trat mir nie näher. Der Erlöser war in unsere Mitte getreten, wie er es versprochen hatte, daß er da sein würde, wo zwei oder drei in seinem Namen versammelt sind. Damals ward es mir klar, daß ein Positives des Christen-

tums, wenn es auch namenlos blieb, ihn dennoch von seiner früheſten Kindheit in der Brüdergemeine an durchdrang und daß, was er theologiſch-wiſſenſchaftlich Gefühl nannte, zum chriſtlichen Bewußtſein geſteigert, das Einige, Poſitive der göttlichen Liebe ſei. Dieſes Gefühl war wie Liebe, ſo Glaube, wie Geſinnung, ſo Sinn, der letzte als der Träger und Pfleger der erſteren."

Der folgende Sonntag ſtand ganz unter dem Eindruck dieſer Nacht. Schleiermacher ſollte am Vormittag dieſes Sonntages die Kanzel beſteigen, um bei der Gedächtnisfeier, welche die Univerſität für die verſtorbene Königinwitwe veranſtaltete, die Rede zu halten. Nach einigen Stunden Schlafes in einer Dorfſchenke am Petersberge blieb den Freunden gerade noch die Zeit für den Weg zurück nach Halle. Die Glocken läuteten ſchon, als ſie hier eintrafen; ihre Kollegen hatten ſie gar nicht mehr erwartet und verhehlten nicht, als Steffens unter ſie trat, ihr Erſtaunen über dieſe nächtliche Wanderung Schleiermachers kurz vor einer ſo bedeutſamen Amtshandlung: ſie ſahen einen Widerſpruch, der für dieſe Natur nicht beſtand, welcher die Religion von der Welt nirgends getrennt war. Da rief denn die Rede Schleiermachers allgemeine Bewunderung hervor. Sie wurde getragen von jenem beſonnenen Ernſt, durch den dieſe Perſönlichkeit auf der Kanzel ſo imponierte. Die Anordnung der Teile war kunſtreich, der Inhalt klar. Der ſchwierige Gegenſtand wurde würdig behandelt: bei äußerer Ruhe, ja ſcheinbarer Kälte des Vortrags machte er den tiefſten Eindruck; ein jeder mußte, wie Steffens es ausdrückt, die Kirche mit der Überzeugung verlaſſen von der Nichtigkeit aller irdiſchen Verhältniſſe, auch der größten, ſeiner göttlichen Beſtimmung gegenüber [54]).

Den ganzen Sonntag brachten die beiden Freunde dann noch zuſammen zu, mittags bei Steffens und abends in Giebichenſtein.

„Ich bin", ſo faßte Schleiermacher den Eindruck dieſer ſchönen Stunden zuſammen, „ebenſowenig hochmütig als beſcheiden; aber nie habe ich einen Mann ſo aus vollem Herzen und in jeder Hinſicht über mich geſtellt als dieſen, den ich anbeten möchte, wenn es Mann gegen Mann geziemte. Zuerſt, ſeine Ehe iſt eine rechte Ehe im ganzen Sinne. Man ſieht äußerlich nicht viel davon, aber es iſt innerlich die ſchönſte Wahrheit. Mit welchem Enthuſiasmus ergießt er ſich über ſein Verhältnis mit ihr, mit welcher Kindlichkeit gibt er den vertrauteren Freunden kleine Züge von ihrer Tiefe, von ihrer Religioſität, ihrer Eigentümlichkeit, immer mit den ſchönſten Tränen in den Augen. Und dann, der ganze Menſch iſt über alle Beſchreibung herrlich,

[51]) Steffens, Was ich erlebte V 146 ff., vgl. auch Öhlenſchlägers Lebenserinnerungen II 1850 S. 22 ff. *Daß der Beifall immerhin „geteilt" war, berichtet Müller 175.*

so tief, so frei, so witzig, als Friedrich Schlegel nur immer sein kann. Im Philosophieren mit einer viel größeren Lebendigkeit noch, mit einer glühenden Beredsamkeit, selbst in unserer ihm eigentlich fremden Sprache, ist er nicht nur durchaus rechtlich und von aller Parteisucht entfernt, sondern durch und durch heilig in dem Sinn, in welchem ich es ehren und lieben muß, milde." — „Es ist auch zwischen Steffens und mir eine wunderbare Harmonie, die mir große Freude macht und mir gleichsam eine neue Bürgschaft gibt für mich selbst. Wenn er im Gespräch sittliche Ideen äußert, so sind es immer die meinigen, und was ich von der Natur verstehe und von mir gebe, fällt immer in sein System. Auch unsere Zuhörer bemerken es, wie wir uns (von ganz verschiedenen Seiten ausgehend, also daß es nichts anders sein kann, als die reine innere Harmonie) immer im Mittelpunkt vereinigen und einander in die Hände arbeiten." [55])

Ein halbes Jahr später, und Schleiermacher erfuhr, daß er Eleonoren für immer verloren hatte. Ein Augenblick überschwenglicher Hoffnungen hatte die Seelengemeinschaft der beiden Freunde offenbart; herbster Schmerz und innigste Teilnahme schlossen sie jetzt neu zusammen. Schleiermacher hatte gepredigt, nach langer Zeit einmal wieder. Hernach war man bei Steffens zusammen. Schleiermacher ging nach Tisch nach Hause; Steffens folgte ihm. „Wir waren kaum allein, als er mir so herzlich und gerührt für die Predigt dankte, wie stärkend sie auf ihn und seine herrliche Frau gewirkt hätte, daß ich im Innersten bewegt und wehmütig glücklich wurde. Er redete dann von meinem hellen, reinen Gemüt, das nichts verwirren könnte. Da trat ich auch heraus und klagte ihm mein Unglück und meine innere Zerstörung. Ich hatte ihn die Zeit her zu wenig allein gesehen und nie so, daß es der rechte Moment gewesen wäre. Es war eine schöne Stunde. Unter einem durchsichtigen Flor umarmten sich in mir der tiefste Schmerz und die reinste Freude. Ja, lieber Bruder, ich fühle es recht tief, wie ich selbst eigentlich nichts mehr bin; aber ich bin das Organ so manches Schönen und Heiligen, der Brennpunkt, aus dem alle Freuden und Leiden meiner geliebten Freunde zurückstrahlen, und das achte ich in mir und deshalb lebe ich." [56])

Nie ist Schleiermacher einem ihm näher verwandten Geiste begegnet, als Steffens war. Seine Briefe sprechen das mit dem klaren Bewußtsein aus, mit dem er seine Lebensverhältnisse sich stets zu gegenständlicher Erkenntnis brachte. „Immer mehr erfreue ich mich einer herrlichen Zusammenstimmung mit Steffens; er von der Natur, ich von der Geschichte ausgehend, treffen immer überall zusammen, aber eben unsere Gesinnung ist auch so sehr dieselbe, wie ich vor seiner Bekanntschaft nie gehofft hätte,

[55]) Br. II 19/20. [56]) Br. II 42.

es bei einem lebenden Philosophen zu finden." [57]) Einer ihrer Zuhörer aus jenen Tagen verglich dies Bündnis zweier so verschieden sich darstellenden Persönlichkeiten mit dem von Goethe und Schiller [58]). Es war die vollendetste Freundschaft in Schleiermachers an Freundschaften so reichem Leben. Die Freundschaft der romantischen Jugendzeit zu Friedrich Schlegel schwand durch dessen Schuld dahin; mit Steffens verband ihn das gemeinsame System des objektiven Idealismus, dessen Ausbau die kommenden Jahre seines Lebens erfüllen sollte.

Nicht ohne Wehmut freute sich Friedrich Schlegel dieser wachsenden Freundschaft. Er bittet Schleiermacher, sein Andenken bei Steffens zu erneuern. Von Freiberg aus hatte Steffens Jena besucht und Friedrich Schlegel kennengelernt. Auch er empfand die anregende Kraft seiner Persönlichkeit, genoß seinen unerschöpflichen Witz. Doch obwohl Friedrich mit Leichtigkeit auf die naturphilosophischen Ideen von Steffens einging, empfand dieser doch, wie das neue System mit seiner massiven Objektivität des Idealen in der Welt diesem unsteten Geist ernsthaft und drohend gegenüberstand. „Seit der Zeit", so schrieb nun Schlegel, „wird die gegen mich allgemeine Seelenverhärtung ohne Zweifel auch ihn mir entzogen haben." [59])

Drittes Kapitel.

Der Professor.

Die Universität begann, als Schleiermacher im Herbst 1804 ankam, langsam wieder zu steigen. Die Zahl ihrer Studenten hatte 1803 mit 578 den niedrigsten Stand erreicht, und sie ist dann unablässig bis zur Auflösung der Universität im Herbst 1806 auf 1280 angewachsen. Von den 796 Studierenden, welche Halle Ostern 1804 zählte, gehörten 347 der theologischen Fakultät an, Ostern des nächsten Jahres 360 und im Herbst 1806 473. In dieser Zahl waren auch immer noch fast ganz die Schulmänner enthalten. So wenig war es noch Friedrich August Wolf gelungen, die selbständig gewordene Philologie auch äußerlich aus dem Verbande der theologischen Fakultät zu lösen. In diesen drei Jahren gehörten nacheinander 17, 8 und 29 Studierende der philosophischen Fakultät an. Die Händel der Verbindungen und schlimmer noch die erschreckende Ausbreitung von Ausschweifungen, gegen

[57]) 6. Sept. 1805 an Gaß, S. 32. [58]) K. v. Raumers Leben, 1866, S. 43. [59]) 25. Juli 1806, Br. III 409.

die eben damals vergeblich Maßregeln ergriffen wurden, die oft geistlose Art des Zuhörens und Lehrens in den Kollegien, das Diktieren und wörtliche Nachschreiben namentlich in der theologischen Fakultät waren häßliche Flecken in dem hallischen akademischen Leben jener Tage.

Semler zuerst hatte wissenschaftlichen Geist entzündet, Wolf nährte ihn. In das Brotstudium und die banausische Lustbarkeit drang die Macht der großen dichterischen Bewegung auch hier ein. Aus dem nahen Jena, dem Mittelpunkte der neuen dichterisch-philosophischen Bewegung, waren die beiden Schütz und mit ihnen die Literaturzeitung herübergekommen. So war doch auch in einem engeren Kreise der Studierenden manche Vorbereitung vorhanden für den Einzug der neuen dichterischen Philosophen in Halle, der sich nun im Herbst 1804 durch Steffens und Schleiermacher vollzog.

Schleiermachers Vorlesungen.

Von dem Augenblick an, da Schleiermacher sein Amt als Lehrer an der Universität antrat, hatte er es mit der ganzen Kraft seines Wesens erfaßt. Es lag ihm nicht etwa im Sinne, dies nur so als eine Nebenbeschäftigung zu betrachten und im übrigen ganz seiner schriftstellerischen Tätigkeit zu leben. Im Gegenteil galt ihm das lebendige Wirken auf die Menschen als das Wichtigste. Mit Energie hatte er sich ganz in die neue, ungewohnte Arbeit hineingestürzt. Gleich an dem Tage, wo er seine Vorlesungen begann — es war der 22. Oktober 1804, ein Montag —, trug er in drei aufeinanderfolgenden Stunden verschiedene Disziplinen vor. So wurde zunächst seine ganze Zeit fast nur von seiner akademischen Tätigkeit aufgezehrt.

So wenig wie seine Predigten pflegte auch Schleiermacher seine Vorträge vorher aufzuschreiben. Schon jetzt bildete er die später so virtuos gehandhabte Lehrweise aus, die auf seine Zuhörer einen so eigenen Zauber übte und die wir noch jetzt in den aus dem Nachlasse gedruckten Vorlesungen einigermaßen nachempfinden können. Wir verfolgen mit Interesse die Selbstzeugnisse von Dichtern über die Art der Genesis ihrer Schöpfungen; es ist nicht minder lehrreich, zu beobachten, wie ein großer Lehrer seine Vorträge zustande brachte. In intensiver geistiger Arbeit bildete sich aus seinem Innern zunächst ein Plan des Ganzen. Diesem schlossen sich die Studien für das Detail an. Der Vortrag für die einzelnen Stunden beschäftigte Schleiermacher lange und andauernd; doch war seine Arbeit nur meditierend. Zu Papier brachte er genau wie bei seinen Predigten nur wenige Leitsätze und Stichworte. Auf dem Katheder ließ sich dann Schleiermacher freien Lauf viel mehr als auf der Kanzel, und da kam ihm manches vor in der Inspiration, was er dann nachträglich auf dem Papier festzuhalten versuchte. Zweierlei

setzte dies voraus, einmal die eigene schöpferische Kraft des Genius, aus dessen Inneren frei sich ergab, was auf die Lippen trat, und ein starkes Gedächtnis, das eine erstaunliche Begriffswelt ohne Schwierigkeit beherrschte. Was er sagte, war so ganz sein Eigentum, daß es eigentlich nur der pädagogischen Mühe bedurfte, es für andere mundgerecht zu machen. Eine erstaunliche Sicherheit und Klarheit des Denkens, völlige Beherrschung des Ausdrucks auch für die schwierigsten wissenschaftlichsten Probleme ermöglichten ihm, seinen Zuhörern gleichsam vorzudenken, wie er seine Resultate gewönne. Sein Vortrag war ein lautes Selbstgespräch. Seine Art lockte nicht nur die Theologen an. In seinen Kollegien fanden sich Zuhörer aller Fakultäten und Männer in reiferen Jahren zusammen. Besonders zählte der schon genannte Mediziner Adolf Müller zu seinen begeisterten Anhängern. Es ist bezeichnend für das, was so markant an Schleiermachers Vorträgen war, daß Varnhagen, der trotz seiner ganz anderen Studien es nicht für verlorene Zeit erachtete, Schleiermachers Exegese der paulinischen Briefe aufzusuchen, seine Behandlung des Gegenstandes, die sichere Kritik, die feine Dialektik, die geordneten und klaren Geisteswege rühmte, aus denen sich eine sittliche Einsicht von unverlierbarem Werte erschloß. Mit einem wirklich treffenden und guten Worte sagt Börne in seinem gegen Steffens gerichteten Aufsatz: „Er lehrte die Theologie, wie sie Sokrates gelehrt hätte, wäre er ein Christ gewesen.“ [1]) Auf dem Katheder bewährte sich die geniale pädagogische Ader, die Schleiermacher besaß. Es zeugt von der Richtigkeit dieser Behauptung, daß ein gleichfalls bedeutender Pädagoge, Diesterweg, der in späteren Jahren in Berlin zu Schleiermachers Füßen saß, sich die Kunst seines Lehrers in eingehender Analyse zu verdeutlichen suchte.

Schleiermacher vollbrachte in den Vorlesungen dieser zwei Jahre eine ungeheure Arbeit. In ihnen ging er nach den kritischen Vorbereitungen von Stolp zur Gestaltung seines Systems vorwärts. Die besten Unterlagen seiner Vorlesungen waren seine philosophischen, besonders seine ethischen Studien und seine Philologie. Die Ausbildung seiner Ethik auf der Basis seiner „Grundlinien“ war die nächste Arbeit dieser Epoche. Die Besprechungen der „Grundlinien“ standen tief unter diesem Werke. So hat er damals wohl daran gedacht, wenn er seine kritischen Abhandlungen sammle, wie dies die beiden Schlegel vor einiger Zeit getan hatten, „sein Produkt einmal gründlich selbst zu rezensieren“. [2]) Hier, im Aufbau der Ethik, fühlte er sich am sichersten. Nun aber galt es, seinen neuen Religionsbegriff auf das Christentum anzuwenden. Hier schritt er von den gewonnenen festen Massen seiner Erkenntnisse methodisch vorwärts.

[1]) Die Apostaten des Wissens und die Neophyten des Glaubens, Werke, herausgegeben von Geiger II 181. [2]) 3. Februar 1805 an Gaß.

Er entwarf in seiner Enzyklopädie einen neuen Begriff der gesamten Theologie, entsprechend der Stellung, die er der Kirche in seinem ethischen System gegeben hatte. Innerhalb dieses Ganzen der Theologie entwickelte er die Dogmatik aus dem Grundgedanken, den er eben in der Ethik erfaßt hatte: das Christentum ist als Gemeinschaft gegeben, in der das Gottesbewußtsein die höchste Stufe erreicht hat und ein neues Leben der Gemeinschaft hervorgebracht hat, worin die menschliche Vernunft im vollen Bewußtsein ihres Zusammenhangs mit dem Universum sich verwirklicht. Christus wird bestimmt als der Urheber dieses Reiches; was aus diesem Verhältnis abgeleitet werden kann, muß ihm zugeschrieben werden. Die historische Erkenntnis bildet die Ergänzung.

Für das Studium des Alten Testaments fehlten Schleiermacher die strengen sprachlichen Grundlagen, und auf die Kirchengeschichte hat er zuerst noch verzichtet; die neutestamentlichen Schriften aber wurden nun der Gegenstand seiner philologisch-kritischen Methode. So war der Kreis seiner ersten Vorlesungen hierdurch bestimmt: philosophische Ethik, Glaubenslehre und christliche Sittenlehre, Hermeneutik, Auslegung und theologische Enzyklopädie.

Das aber machte den auszeichnenden Charakter dieser hallischen Epoche aus: den Mittelpunkt aller seiner Gedanken bildete damals seine Ethik. „Seine Hauptsache ist Ethik," so drückte es sein Schüler Adolf Müller aus. Von hier strahlte in seine verschiedenen Vorlesungen das Licht der großen Gedanken unserer klassischen Epoche hinein. Aus der bildenden schöpferischen Kraft der Natur, die in der Person wirksam ist, aus der Individualität muß jedes literarische Werk, sei es von Platon oder von Paulus, als aus einem Mittelpunkte konstruiert werden, in Wechselwirkung mit dem Gemeinschaftsleben in Familie, Nation und Kirche.

Bei der Anwendung dieser seiner ethischen Grundansicht auf die Theologie machte sich nun aber überall der Mangel an Kenntnis der theologischen Literatur bemerklich. „Wenn Sie ihn in seinem ganzen Umfang kennten, würden Sie erschrecken." Er hatte zu dieser theologischen Literatur keine Neigung verspürt, nie Zeit gehabt, Bücher über interessante Gegenstände zu lesen. Wie gelehrt und verdienstlich ihre Literatur auch sein mochte, sie schien ihm des religiösen Sinnes zu entbehren. „Die theologischen Wissenschaften werden größtenteils von solchen betrieben, die keinen religiösen Sinn haben." Einen solchen sprach er auch seinen Kollegen Nösselt, Niemeyer und Vater ab, ja selbst der Vertreter des Pietismus, Knapp, stand bei ihm im Verdacht, dieses Sinnes zu entbehren. Solchen Mangel fand er überall, auch bei den Scholastikern im christlichen Altertum; er schien aus der Verbindung der Kirche mit dem Staate zu fließen. „Nur in Revolutionszeiten, wo

ein besserer Geist das Ganze durchschüttelt, und in revolutionären Menschen findet sich das Rechte." [3])

Er stand so mit der theologischen Literatur auf gespanntem Fuße. Die religiösen Naturen, die seine pantheistische Frömmigkeit geteilt hatten, sind ihm unbekannt geblieben; überall sonst empfand er den Gegensatz zu einer Religiosität, deren intellektualistischer oder moralistischer Charakter ihm fremdartig war. Und so arbeitete er sich nun mit hartnäckiger Originalität in den theologischen Stoff hinein. Die geltenden Schriften der theologischen Doktrin dienten ihm nur als Sammlung von Material, als Anregung, als Objekt, sich seines Gegensatzes recht bewußt zu werden. Auch die Form seiner Vorlesungen bildete sich hier in Halle entsprechend seiner Eigentümlichkeit aus. Das Systematische war ihm Merkmal der Wissenschaft. Denn in dem Wirklichen ist ein System der Vernunft enthalten, und dieses gilt es, herauszustellen. Hier ist er der Schüler von Plato und mit Fichte und Schelling einig. Dieses Ganze, die Konstruktion eines Lebensgebietes von diesem System der Vernunft aus, das ist ihm das Entscheidende im systematischen Denken. Und jedes literarische Erzeugnis als ein Ganzes verstehen, es aus dem Ganzen des Schriftstellers verständlich machen, diese Philologie wendet er nun auf das Neue Testament an. Obwohl die Dialektik Platos schon damals seinen Geist stark beeinflußte, so war er doch zu dieser Zeit noch mehr konstruktiv, aus gesetzten Prinzipien ableitend, als später. Dies Peremptorische entspricht mehr dem Bedürfnis der Jugend. Die Bevorzugung einer dialektisch verfahrenden Analysis, die zu den Prinzipien gleichsam von allen Seiten dringt, machte seine späteren Vorlesungen weniger eindringlich. Auch der Grundzug entwickelte sich damals schon, daß die Literatur, ja selbst die Namen, kurz das Material sehr zurücktraten hinter der Konstruktion, dem Enthusiasmus.

Dies war in dem damaligen Halle für die Menge der Theologen, die „Waisenhäuser", die Brotstudenten, keine Speise. Langsam mußte er sich den Kreis seiner Zuhörer bilden, und solange er in Halle war, erreichte ihre Zahl nicht annähernd die der Studenten, die in den großen Auditorien von Nösselt und Knapp ganze Bände von diktierter Gelehrsamkeit nachschrieben. Immerhin stieg seine Hörerzahl namentlich in der Sittenlehre doch über fünfzig [4]).

Begann er sogleich im Winter 1804/05 mit drei Vorlesungen, so gedachte er durch einen starken, äußeren Zwang sich der Kunst des Kathedervortrags zu bemächtigen. Noch am 17. Oktober hatte er nichts Bestimmtes vorgearbeitet, und nur drei Tage hatte er, um den allgemeinen Entwurf

[3]) An Gaß 29 f. [4]) Schrader, Gesch. der Univ. Halle I 1893 S. 631.

zu den drei Vorlesungen aufzusetzen. Er las sogleich die philosophische Moral, die hier in Halle ihre systematische Gestalt erhielt. War er durch seine Kritik der Sittenlehre in diesen Stoff schon am meisten eingeweiht worden, so reifte jetzt der Plan, wozu er auch von den Freunden gedrängt wurde, wenn er sie noch einmal gelesen habe, was dann im Winter 1805/6 geschah, sie drucken zu lassen.

Aber die ihn immer mehr in ihre Bande verstrickende Theologie hielt ihn wohl davon ab. Ganz allmählich wuchs das Interesse hierfür immer mächtiger an.

Er las im Wintersemester 1804/05 die Einleitung in das theologische Studium: die Vorlesung, aus welcher seine theologische Enzyklopädie hervorgehen sollte. Hier fühlte er besonders, wie ihm die Literaturkenntnisse mangelten. Da las er dann vor der Enzyklopädie etwas aus Nösselts „Anweisung zur Bildung angehender Theologen“[5]) oder er griff zu der „nicht minder geschwätzigen“ Einleitung in die theologischen Wissenschaften von Planck (1794/95). Eine dritte Vorlesung gab eine „theologische Fundamentallehre“. Diese litt etwas unter den übrigen und wurde sehr fragmentarisch. Es wurde ihm bald deutlich, daß er sie in dieser Form nicht wiederholen werde. Es blieben „Keime teils eines größeren kritischen Kollegiums über die Dogmatik, teils manches Exegetischen, was ich doch gewiß in der Zukunft lesen werde“[6]).

Es war ihm in diesem Semester auf dem Katheder durchaus noch nicht recht wohl; „als Professor bin ich vor der Hand gewiß nur sehr mittelmäßig“, besonders wunderte er sich, daß die Gewalt über die Sprache, die er sich auf der Kanzel erworben hatte, ihm hier nicht so zur Verfügung stand. So sehnte er sich nach der Wiederholung seiner Vorlesungen; dann erst hoffte er für den Vortrag mehr tun zu können.

Im Sommer wiederholte er die Enzyklopädie: er war entschlossen, ein kurzes Kompendium derselben zu veröffentlichen; er hoffte, die Theologen würden „den hingeworfenen Handschuh ritterlich aufnehmen“. Doch kam wenig zu Papier. Den Freunden sandte er im Sommer 1805 auch diesen Entwurf[7]). Daneben las er nur ein neues Kolleg: die Hermeneutik. Er trat auch hier in eine ihm bis dahin ganz unbekannte Literaturmasse ein; noch zwei Monate, ehe er die Vorlesung beginnen sollte, waren gar keine Vorstudien gemacht. „Die Hermeneutik so recht aus der Tiefe zu schöpfen“ erschien ihm als ein „großes Unternehmen“. So war im neuen Jahre 1805 „eine seiner Nebenbeschäftigungen“, die Institutio interpretis von Ernesti darauf anzusehen, ob er sie zugrunde legen könne; er erkannte bald die Unmöglichkeit davon; auch hier mußte er ins Auge fassen, sich selbst einen Leit-

[5]) 2. Aufl. 1791. [6]) An Gaß 2. [7]) Ebd. 36.

faden zu schaffen. „Damit werde ich aber nur allmählich zustande kommen; denn wenn es etwas Rechtes werden soll, so müssen alle Prinzipien der höheren Kritik, die ganze Kunst des Verstehens, der analytischen Rekonstruktion hineingearbeitet werden." [8]) Es mußte zunächst das System gefunden werden; dann erst konnte er die Beispiele bei der Lektüre sammeln, deren es zur Veranschaulichung in den Vorlesungen bedurfte. Während des Kollegs im Sommer ging ihm auf, wie eine neue Wissenschaft in dieser seiner Vorlesung nun erst zu entstehen im Begriffe war. „Was bisher nur eine Sammlung von unzusammenhängenden, zum Teil sehr unbefriedigenden Observationen ist, zu einer Wissenschaft zu erheben, welche die ganze Sprache als Anschauung umfaßt und in die innersten Tiefen derselben von außen einzudringen strebt", das war sein Ziel. „Ich habe hier gar nichts vor mir." [9]) Ein stolzes Gefühl, das ihn diesen Sommer erfüllte: der Philolog, der die Kunst des Verstehens an Plato übte, der Philosoph und der Theolog, eine Verbindung dieser Art war vordem nicht dagewesen. Alle seine philologische Arbeit sollte künftig von dem Interesse begleitet sein, das Material für diese neue Theorie philologischen Tuns herbeizuschaffen. Wenn die Erwartung frühen Todes in dieser Zeit großer persönlicher Schmerzen seit Stolp ihn wenig verließ, so war ihm das auch um dieser Hermeneutik willen leid. Am Schlusse der Vorlesung empfand er es voll und ganz, wie Idee und Konstruktion des Ganzen sich ihm immer mehr bestätigt hatte: „Mehr als irgend etwas anderes können durch diese Vorlesung die Zuhörer in die Tiefe der Philologie hineingeführt werden" [10]). Gaß seinerseits drängt zur Veröffentlichung seines Grundrisses für die Zuhörer in der Diaspora. „Wie dankbar sollten ihre Zuhörer sein! Lieber Himmel, zu welcher elenden Zeit habe ich Theologie studiert." [11])

Und nun ergab sich ein wichtiger weiterer Schritt bei seinem rastlosen Ausgreifen in diesen glücklichen hallischen Jahren. Schon bald nach seinem Amtsantritt in Halle hatte er sich den oben angegebenen Plan seiner theologischen Lehrtätigkeit gemacht; sie sollte Exegese, kritische Behandlung der Dogmatik und praktische Theologie umfassen. Er erwog nun die Einrichtung seiner exegetischen Lehrtätigkeit besonders. Denn es entsprang ihm aus dem Prinzip seiner Hermeneutik, dem Verständnis aus dem Zusammenhang des Ganzen und der hierauf gegründeten Nachkonstruktion, der Plan einer andern Anordnung dieser Lehrtätigkeit, als sie bisher üblich gewesen war [12]). In Halle hielten Nösselt und Knapp jeder einen zweijährigen exegetischen Kursus ab. Über ein halbes oder ganzes Jahr hatten sich sonst

[8]) Ebd. 14. [9]) Br. II 26/27, an Willich. [10]) An Gaß 28. [11]) Ebd. 25. [12]) Er legt 17 Dezember 1804 Gaß den Plan vor; dessen Antwort ist vom 25. Januar, Schleiermacher erwidert 3. Februar 1805.

Auslegungen einzelner Schriften ausgedehnt, und die Erklärung trat hinter der Ableitung von Dogmen oder von erbaulichen Gedanken zurück. „Da wagte ich es," sagt Nösselt, „das ganze Neue Testament in zwei Jahren jedesmal durchzuerklären." So sollte der neutestamentliche Sprachgebrauch und die Analogien der Schriften untereinander das Verständnis herbeiführen. Dies Verfahren breitete sich auch an andern Universitäten aus [13]). Schleiermacher ging weiter. Er war überzeugt, daß die Studenten so nicht zu Interpreten gebildet werden könnten. Er wollte der Hermeneutik eine ganz kursorische Lektüre des Neuen Testaments folgen lassen, zwei Stunden täglich in einem Semester, oder eine in einem Jahre. Diese Interpretation sollte die Anwendung der großen hermeneutischen Regeln sein. Eine kurze Einleitung muß den Zuhörer auf den Standpunkt der damaligen Leser versetzen, und nun soll der Zusammenhang des Ganzen einer Schrift in ihren Nachkonstruktionen aus diesem Zusammenhang in ihre einzelnen Teile hinein durchgeführt werden. Dann wollte er die statarische Lektüre eines historischen und eines didaktischen Buches folgen lassen. Endlich sollten im letzten dieser vier Semester die so durchgebildeten Studenten selbst exegetische Übungen anstellen.

Gaß ist mit diesem Plan, mit Ausnahme der einjährigen kursorischen Lektüre, einverstanden; von seinen Bedenken verdient Erwägung, daß in dem einzelnen paulinischen Brief, etwa dem an die Römer, der ganze Paulus enthalten sei. Schleiermacher aber verharrt auf seiner Erwägung: die Kenntnis des ganzen Neuen Testaments ist notwendig; nur so entspringt Verständnis und Übung seiner Sprache, und solche kursorische Lektüre ist die Vorbereitung auf die statarische und auf die Dogmatik.

Im Winterhalbjahr 1805/06 las Schleiermacher neben der Ethik zum erstenmal die Dogmatik, und so konnte er nur durch ein Publikum über den Galaterbrief den exegetischen Kursus ankündigen. „Daß ich jetzt zwei neue Kollegia zugleich angeschlagen habe, war ein gesegneter Gedanke." [14]) Er erfuhr in dieser schweren Zeit den Segen der Professorentätigkeit mit ihrer täglichen Konzentration der Gedanken auf große Gegenstände, der täglichen lebendigen geistigen Beziehung zur Jugend [15]). „Ich will so viel neue Kollegia lesen, als irgend mit Vernunft geschehen kann." [16]) Das Winterhalbjahr war durch diese drei Vorlesungen ganz ausgefüllt, und er betrachtete es als ein großes Glück, daß ihm so wenig Zeit übrig blieb, über sein persönliches Schicksal nachzudenken [17]).

Er wiederholte die Ethik vor fünfzig bis sechzig Zuhörern, „dermalen viel in einem philosophischen Kollegio, darunter, was man lange nicht erlebt

[13]) Niemeyer. Leben Nösselts 1809 S. 200 ff. [14]) Br. II 70. [15]) Br. II 40, 46. [16]) 25. Oktober 1805 an Reimer, Br. II 70. [17]) II 40.

hat, mehrere Juristen und Mediziner“ [18]). Er las sie freier und klarer als das erstemal; sie machte sich ganz los von dem steifen, formelmäßigen Wesen, das sie noch beim ersten Vortrag an sich hatte. Noch einmal gedachte er sie zu lesen und dann einen Grundriß zu veröffentlichen [19]).

Schon als er sie zuerst las, hatte er sich vorgenommen, seine Aufzeichnungen Gaß und Bartholdy vorzulegen, bevor er sie zum zweitenmal lese. Da er Weihnachten 1804 wegen des akademischen Gottesdienstes nach Berlin ging, hätte er wohl am liebsten den Freunden die niedergeschriebene Lehre vom höchsten Gut vorgelegt und mündlich die Tugend- und Pflichtenlehre ihnen auseinandergesetzt. Die beiden Freunde, die in Stettin vereinigt waren, erhielten dann nach Abschluß seiner Vorlesungen seine Aufzeichnungen darüber. Sie lasen zusammen, ließen kopieren, nahmen an manchem, wie der Ansicht des Todes, Anstoß und versprachen eine ausführliche Kritik, die nicht zustande gekommen zu sein scheint. Auch von seinen Zuhörern vernahm er, daß sie zur Wiederholung und Besprechung der Vorlesungen sich vereinigt hatten [20]).

Am stärksten aber nahm ihn in Anspruch, daß er nun von der einleitenden Vorlesung des vorigen Winters zur Dogmatik selbst überging. Sie stand unter dem Stern seines neuen ethischen Systems. Die damals geltenden Dogmatiken, ja dogmatische Werke überhaupt waren ihm wenig bekannt, als er im Oktober sich in diese neue Vorlesung hineinwarf. Er ließ sich rasch von Reimer ein paar dogmatische Lehrbücher kommen, so die von Joh. E. Chr. Schmidt in Gießen und von Stäudlin. Diese Vorlesung, aus der sein Hauptwerk erwachsen sollte, wurde von ihm vor etwa einer Mandel Zuhörer eröffnet. Man sprach von einer schellingianischen Dogmatik [21]). Im Verlauf wurde ihm seine Ansicht des Christentums auch für das einzelne klarer, er fühlte zugleich, sie werde „den Juden ein Ärgernis und den Griechen eine Torheit sein“. [22]) Von seinen Zuhörern aber vernahm er, wie sie nun erst die Bedeutung des Christentums recht verstünden.

Zugleich begann er unter den günstigsten Vorzeichen auch den lange erwogenen exegetischen Kursus. In diesem Winter 1805/06 las er öffentlich über den Galaterbrief vor mehr als hundert Zuhörern [23]). Paulus zog ihn besonders an als ein Schriftsteller, der die Anwendung der an Plato ausgebildeten Methode forderte. Hier erkannte er eine Aufgabe seiner Auslegungskunst, ebenso bedeutend als die Wiederherstellung Platos. Und wäre er in dem Zusammenhang seiner damaligen Studien ungestört in Halle verblieben, so würde höchstwahrscheinlich die neutestamentliche Kritik von Paulus aus durch ihn einen Anstoß ganz anderer Art erhalten haben,

[18]) An Gaß 37. [19]) Ebd. und Br. II 40, 70. [20]) Br. II 56. [21]) An Gaß 37. [22]) Br. II 44. [23]) Br. II 40.

als sie dann durch Baur erhielt. Wie Baur, so hat auch er in Paulus den festen Punkt für das Verständnis der urchristlichen Zeit erkannt. Er kam zu dem Studium des Paulus mit den in seiner Hermeneutik gewonnenen Gesichtspunkten. Mit den Briefen an die Galater und die Kolosser wollte er beginnen, denn sie erschienen ihm als „Muster von den beiden entgegengesetzten Behandlungsweisen, die in Paulus vorkommen“ [24]). Wie nun aber der große Philologe mit seinem Griechisch und seiner Auslegungskunst an Paulus herantrat, geschah es wieder ganz original; von der vorhandenen exegetischen Literatur hatte er nicht die nötige Kenntnis [25]).

Ende März schloß er seine Vorlesungen, einen Tag nach Steffens. „Beide Männer“, schrieb ihr Zuhörer Ad. Müller, „haben mich mit diesen letzten Stunden tief ergriffen; so zwei Männer leben gar nicht mehr.“ [26])

Im Sommer fuhr er mit seinem exegetischen Kursus fort. „Den Apostel Paulus hoffe ich nun bald so gut zu verstehen, als den Platon selbst.“ Daneben las er zum erstenmal die christliche Ethik. „Sie nimmt mir Zeit genug weg, weil ich mir vorher nicht genug nahm, um das Ganze einigermaßen in Ordnung zu bringen.“ [27])

Sein Einfluß auf die Studierenden nahm beständig zu, seine Ethik wirkte auf junge Leute der verschiedenen Fakultäten. Ein besonderes Vergnügen machte es ihm, daß er „schon ein paar Philologen, denen Wolf die gehörige Verachtung beigebracht hatte, wieder zum Christentum bekehrt habe“ [28]). Er dachte an Kompendien über die Ethik, die Enzyklopädie und die Glaubenslehre, die sich wie von selber aus den Vorlesungen herausbildete. Neben der Ethik zirkulierten nun auch seine Papiere über die Enzyklopädie bei den Freunden Gaß und Bartholdy. „Auf die beiden theologischen Handbücher,“ so schrieb ihm damals Marheineke, „welche Sie herauszugeben gedenken, bin ich überaus begierig. Fast zu derselben Zeit, da ich Ihren Brief empfing, hatte ich meinen Wunsch, endlich einmal eine tüchtige Enzyklopädie zu sehen, bei meinen Vorlesungen über dieses Thema lebhafter als je empfunden und gegen Herrn Daub in Heidelberg geäußert.“ [29]) Dieser hatte eben damals im zweiten Teil der „Studien“, die er mit Creuzer gemeinsam herausgab, eine Abhandlung über die Theologie und ihre Enzyklopädie veröffentlicht [30]).

Im Verkehr mit der Jugend.

Schon zu dieser Zeit stellte sich die Art seiner Einwirkung auf seine Zuhörer fest, wie sie dann auch in Berlin geblieben ist. Ein kleiner Kreis

[24]) An Gaß Mai 1805, S. 21. [25]) An Gaß 29. [26]) Müller 31. März 1806. [27]) An Gaß 51. [28]) Ebd. [29]) 25. September 1806 handschr. [30]) Jahrgang 1806. S. 1—69.

tieferer Naturen, die sich von seiner ethischen Denkweise ergriffen fühlten, schloß sich enthusiastisch an ihn an. „Meine Schule läßt sich leicht überzählen, und damit bin ich sehr wohl zufrieden, daß sich der große Haufe nicht zudrängt." [31])

Infolge einer einzigen Gunst der Lage wurde seinen Schülern seine ethische Weltansicht durch die Naturphilosophie von Steffens ergänzt. Aus diesem Kreise verbreitete sich sein Werk durch eine Art von Mitteilung des Verstehens auf den größeren Kreis teilnehmender Zuhörer. Diese seine Wirkung steigerte sich sehr und erfaßte auch die Theologen stärker, seitdem seine Philologie sich auf den Apostel Paulus geworfen hatte. „Er ist", schrieb Ad. Müller, „einer der größten Philologen der neueren Zeit — das sagen Wolf und Kayßler." [32]) So konnte er am Ende dieser Epoche, am 15. September 1806, sagen: „Überhaupt, lieber Freund, habe ich viel Ursache zur Dankbarkeit für meinen schönen Erfolg als Lehrer und für die erfreuliche Aussicht auf die nächste Generation von Theologen." [33])

Seit seine Schwester Nanny bei ihm war, begann er die ihm näherstehenden Schüler jeden Freitagabend zum Tee bei sich zu sehen.[34]) Am 25. Februar 1805 schildert Müller den Eindruck von ihm: „Es gibt Männer, die mit der höchsten Energie des Geistes die weibliche Weichheit des Gemütes vereinen; ihre Philosophie ist Handeln und ihr Handeln ist Philosophie; Kunst wurde ihnen die Wissenschaft und das ganze Leben eine große Musik, durch die die Liebe erwärmend weht. So ist Schleiermacher, oder ist er mir wenigstens. Denn ich habe mich nach und nach heftig in ihn verliebt, und wenn sich nicht in meine Liebe hohe Ehrfurcht mischte, ich würde ihn gewaltsam zu mir herabziehen; ich wollte sein Jünger werden, wenn ichs verdiente oder Kraft besäße, es auszuführen." [35]) Einen „Gottesmenschen" nennt er ihn in seinem Enthusiasmus.

Mediziner war auch Nikolaus Harscher aus Basel, einer von denen, die durch Schleiermacher von philosophischen zu theologischen Fragen geführt wurden. Erst neunzehnjährig, fiel Alexander von der Marwitz durch die Tiefe und Sicherheit seines Wesens auf [36]). Klassische Bildung und geschichtliche Studien hatten seinen Geist früh gereift. Als er 1809 in Ungarn lag, tauchte in einem Briefe, den er an Müller schrieb, das Bild dieser vergangenen Tage auf. „Erinnerst Du Dich, wie wir auf dem Berge im Mondenschein hingingen?" Damals, vier Jahre waren es nun her, hatte er Müller kennengelernt. „Dann kam der Winter, die Philosophie, Harscher, Steffens

[31]) An Willich 15. Sept. 1806 Br. II 67. [32]) Müller 25. Febr. 1805. [33]) Br. II 67. [34]) Er wohnte in dem Hause auf der Großen Märkerstraße, das jetzt Nr. 21 ist, vgl. Kattenbusch, Theol. Studien und Kritiken, 1919/20, S. 197. [35]) S. 174. [36]) Steffens, Was ich erlebte V 155 ff.

und Schleiermacher. Ist es in der Tat so oder macht nur meine jetzige Lage es mich so anschauen, aber Du glaubst es nicht, wie wunderbar mir das alles vorkommt. Ganz mystisch wie die alte Fabelzeit, in ungeheurer Zeitentfernung liegt es hinter mir. Unangeknüpft treten zuweilen die Szenen vor mir auf; waren sie vergänglich ihrem Wesen nach, so mußte ich sie an ein Fremdes anknüpfen; weil sie auf einem Unendlichen sich gründen, stehen sie da wie für sich." [37])

Dann gehörte zu diesem Kreis ein Schlesier von Przystanowski, zwei Brüder Rust aus Dessau und Varnhagen von Ense. Dieser erzählt: „Auch sah ich daselbst vor ihrem Abgang von der Universität noch mehrmals die Philologen Karl Thiel" (der später Schleiermachers Persönlichkeit so dankbar dargestellt hat) „und Johannes Schulze" (der später unter Altenstein die Universitäten leitete). Ein Doktor Klinger aus Wien und der Prediger Blanc, der von Berlin nach Halle gekommen war, fehlten selten [38]). Blanc war bei der französischen Gemeinde in Halle angestellt; er hatte sich eng an Schleiermacher und Steffens angeschlossen und besuchte die Vorlesungen beider. Er war auch mit Steffens innig befreundet [39]).

Die Teeabende, an denen bei Schleiermacher diese und andere Schüler sich zusammenfanden, schildert Ad. Müller: „Seit seine Schwester bei ihm ist, macht er einen förmlichen Haushalt. Man setzt sich um einen eleganten Teetisch; wer von der Gesellschaft will, pflanzt sich neben ihm auf das Sopha. Das möchte wohl einer der herrlichsten Plätze sein, die man in Europa und auf der Erde rühmt. Er schließt sich mit der größten Lebendigkeit auf und geht so recht in der unterredenden Mitteilung in jeden ein und liest vor. Es ist keine eigentliche Gesellschaft und doch die allergeselligste Verbindung, die unter Lehrer und Schülern nur sein mag. Man geht erst nach 7 Uhr hin, kann aber so lange bleiben, wie man nur will, da er sich erst um 2 Uhr zur Ruhe begibt." [40])

Die meisten Personen, die sich bei Schleiermacher zusammenfanden, begegneten ihm dann auch auf dem Giebichenstein. Dort traf man am Donnerstag regelmäßig eine ganze Anzahl von Gästen. So erzählt derselbe Müller von einem solchen Donnerstag des Jahres 1805. Er hatte lange bei Schleiermacher gesessen und stieg nun mit ihm den Berg hinauf. Die ganze Gesellschaft da war schon im Essen begriffen. Die „großen Männer" von Halle, Wolf, Reil, Schmalz, Schütz und andere waren im lebhaftesten, lautesten Gespräche. Nach Tische plauderte dann Schleiermacher mit vertrauten Freunden unten im Garten. „Wie war er so natürlich; er ist wirklich

[37]) A. von der Marwitz aus Igram in Ungarn 17. August 1809 bei Müller 495/96. [38]) Varnhagen, Denkwürdigkeiten I 372. [39]) Steffens V 218. [40]) Müller 288.

das genievollste Gemisch von Begriffsbestimmtheit, Ideenfülle und Eingehen ins empirische Leben. So klar er vorher in seinem Zimmer über die abstraktesten Gegenstände der Philosophie redete, so schuldlos sprach er nun seine Empfindungen aus; seine Freude über seine bevorstehende Fußreise war sehr witzig." [41])

Dann wieder begegnete man sich in dem Hause Niemeyers. In diesem regierte die alte Schule. Doch schien auch hier Schleiermacher, wenn er erschien, durch seine unbewußte natürliche Genialität und Dialektik alle zu erfrischen. So erzählt Müller, wie er da einmal mit Schmalz und ihm zusammen war: „Schmalz redete viel von der Notwendigkeit der Todesstrafe. Schleiermacher hatte ihn bald ins höchste Gebiet des Geistes gezogen, wo er ihm bewies, wie schwach die Grundpfeiler seines Naturrechts wären, und als Schmalz viele Quersprünge machen wollte, wurde er ganz eifrig und in Begeisterung zeigte er die Heiligkeit des Lebens und schimpfte das mechanische Verfahren der Staatsleute. Wie sich nur ein berühmter Schmalz, Loder, Niemeyer oder wie sie alle heißen, klein fühlen muß in Gegenwart eines solchen Mannes, der sich und die Welt wahrhaft kennt und nicht, wie jene, den Kopf aufwärts trägt und um sich herschaut, als beuge sich alles vor seiner Größe." [42])

Und überall, wo diese Geselligkeit stattfand, war sie durchklungen von Musik. Die gestaltlose musikalische Stimmung war der tiefe Gemütsgrund der Weltansicht Schleiermachers. Schon in den herrnhutischen Jahren war seine Religiosität eng mit der Musik verbunden gewesen. Nun ging eben um diese Zeit aus Goethe und der Romantik das neue Lied hervor, als gestaltlose, grenzenlose Nachempfindung der dunklen Kräfte der Natur. Reichardt, Zelter, Luise Reichardt fanden zuerst diese Töne; es sind die Anfänge dessen, was Schubert und Schumann im Liede aus der Romantik entwickelten, wovon dann Wagners Nibelungenring die letzte Entfaltung ist, worin der dunkle Grund der Natur selber Gestalt und Klang gewinnt und schließlich die Leidenschaft selbst im Naturlaut sich äußert. Zugleich aber erneuerte sich in demselben Kreise die alte italienische Kirchenmusik; in einer andern Form löste sich hier die Bestimmtheit der Worte in bloßes Mittel einer gestaltlosen religiösen Stimmung auf. Es war für Schleiermacher eine Erweiterung seiner inneren Existenz, als ihm nun hier diese Musik entgegentrat. Bei der „Frau Doktorin" (Niemeyer) [43]) musizierte Müller, ebenso wurde Musik bei Schleiermacher veranstaltet; er hatte im Sommer das Quartett der Freunde bei Müller gehört; er lud es nun zu sich in seine größeren Räume ein [44]). Am 27. März 1805 — so wird angemerkt — musiziert

[41]) Ebd. 191. [42]) Müller 25. Februar 1805, 176—77. [43]) *Daß sie gemeint ist, geht aus Müller 353 hervor.* [44]) Müller 314.

das Quartett zum letztenmal bei Schleiermacher, ehe Müller abreiste. In den romantischsten Formen war damals in Halle Musik zu vernehmen. Von den Burgruinen herab und auf den Wassern der Saale ertönten die Weisen von Volks- und Studentenliedern. Die musikalische Stimmung mischte sich mit dem tiefen Gefühl für die Natur.

Auch die romantische Lust zu wandern, die Szenen der Natur wechselnd an sich vorübergehen zu lassen, wie sie uns aus Eichendorffs Liedern entgegenklingt, hat Schleiermacher damals genossen wie nie vorher und nachher, und sie gab der geselligen Verbindung mit der Jugend eine neue Färbung. Überhaupt war die Wanderlust im damaligen Halle stark; beigetragen hat das geologische Interesse der Naturphilosophen. Pfingsten 1806 veranstaltete Steffens eine naturhistorische Reise durch den Harz mit seinen Schülern, und Schleiermacher schloß sich an. Es waren etwa acht junge Leute; ihre Stimmung bezeichnet Müller: „Es ist mir wie ein Traum, mit zwei trefflichsten Gelehrten, deren Liebenswürdigkeit im Leben nicht minder groß ist, gleiche Schicksale zu bestehen."

* * *

Bedeutender noch stellt sich aber die Wirksamkeit Schleiermachers dar, wenn man über diesen in sich und mit der damaligen Gesellschaft verbundenen Kreis junger Leute hinausblickt auf die einsameren, tiefgrabenden geistigen Arbeiter, welche die neue philosophische Durchdringung der Wissenschaften in sich verarbeitet und verwertet haben. Hier treten uns Böckh, Immanuel Bekker, Neander, Börne, Eichendorff, Öhlenschläger entgegen, und aus jenem Kreis gesellte sich zu ihnen Varnhagen, der den Gedanken der individuellen Bildung in die Biographie übertragen hat, sowie Karl von Raumer.

Von den drei Lieblingsschülern Wolfs aus der hallischen Zeit war Heindorf der älteste, und lange vor Schleiermachers Wirken daselbst hatte er Halle verlassen. Immanuel Bekker ist der zweite in der mit Wolf anhebenden Reihe der großen deutschen Philologen, die in der damaligen ästhetisch-spekulativen Bewegung des deutschen Geistes erwuchsen und neue Mittel der Kritik, der Auslegung und geschichtlicher Auffassung aus ihr empfangen haben. Kein Fall zeigt deutlicher als der Bekkers, wie von dieser Bewegung die ganze seitherige deutsche Philologie befruchtet worden ist. Nichts scheint ferner abzuliegen von jeder Beeinflussung durch philosophische Ideen als die Herstellung der Texte von Schriftstellern. Bekker mit seinem Sprachgenie wurde unter dem Einfluß von Wolf, Schleiermacher und den Romantikern zu dem umfassendsten kritischen Herausgeber von Texten, den die neueren

Zeiten gesehen haben. Dieser seiner Tätigkeit gab die moderne Bewegung die Richtung. Homer war das große Problem der Zeit von Goethe und Wolf. Plato und Aristoteles wurden emporgetragen von der deutschen Spekulation jener Tage, und Schleiermacher legte zu ihrem Wiederverständnis den Grund. Homer, Plato und Aristoteles waren die Hauptobjekte von Bekkers umfassender Tätigkeit. Schleiermachers weitausgreifendes Wirken in der Akademie gab Bekker die zweite Hauptaufgabe seines Lebens neben Homer, den Aristoteles. So ist für diese ganze Laufbahn Bekkers Schleiermacher persönlich und wissenschaftlich bedeutsam geworden; er gab der Tätigkeit Bekkers Richtung und Gegenstand und wurde für ihre äußeren Bedingungen der wirksamste Freund. Er und sein philologischer Kreis haben den schweigsamen Mann, dessen Leistung damals kaum von jemand kontrolliert werden konnte, sorgend und schützend umgeben.

August Immanuel Bekker war 1781 in Berlin geboren. Dem Willen seines Vaters, der Schlossermeister war, entgegen, trotzig-entbehrend auf sich selber schon als Knabe gestellt, arbeitete er sich als Schüler des Grauen Klosters empor, abschreibend, stundengebend, dann in dem Hause seines Direktors, des berühmten Schulmannes und Schulherrschers Gedike in drückendster Dienstbarkeit, wie er denn dort die Schuhe putzen mußte. Damals nahm sich unter seinen Lehrern besonders Schleiermachers Freund, der treffliche Spalding, seiner an, und so war, als er sich zur Universität durchgerungen hatte und nun zu Wolf nach Halle eilte, die Verbindung mit Schleiermacher schon durch seine Lehrer Spalding und Heindorf vorbereitet.

In Halle atmete der Gedrückte endlich die Luft der Freiheit. Unter allen seinen Schülern hat Wolf diesen am meisten geliebt, der mit stoischer Gelassenheit seine Armut trug und wie mit ehernem Eingeweide, mit erst zuletzt versagenden Augen, mit der unstörbaren Behorrlichkeit des Genies die weittragenden Projekte wirklich durchzuführen befähigt war, die des Meisters geniale Ungebundenheit nur ruckweise anzufassen vermochte. So hat Wolf am unabläßigsten für ihn gesorgt. „Sie haben mich, als ich aus Gedikes Dienstbarkeit, an Leib und Seele erkrankt, schüchtern und menschenscheu zu Ihnen kam, aufgenommen mit nie gehoffter Güte.“ Die beinahe zärtliche Fürsorge des sonst so herrischen Mannes lohnte der Schüler mit grenzenloser Verehrung und rückhaltloser Dankbarkeit. Mit 21 Jahren schon wurde Bekker Wolfs Gehilfe am philologischen Seminar, und seine Vorlesungen standen im Lektionsverzeichnis für eben das Winterhalbjahr 1806/07, vor dessen Beginn die Universität aufgelöst wurde. Wolfs Genie für Sprache und Stil traf hier auf eine ihm verwandte Sprachbegabung seltenster Art. Aber mit diesem Einfluß verband sich der von Schleiermacher. Dessen Schüler Raumer und Marwitz waren noch von der Leidenszeit im Grauen

Kloster her Bekkers Freunde, und der Pole Przystanowski, vor allem aber Böckh traten ihm nun in Halle nahe, beide dem Kreise um Schleiermacher angehörig.

Schleiermachers Vorlesungen und seine Persönlichkeit wirkten nun auch auf Bekker außerordentlich. Schleiermacher hat immer für Naturen, die unter dem Druck von etwas leben, das als Vergangenheit oder sonstwie in ihnen ist, eine besondere Anziehungskraft gehabt. Denn alles, was in ihm von Weichheit, von Innerlichkeit war, vermochte sein verborgener Heroismus in Tat, in äußeres Leben umzusetzen; er scheute die Verwebung von Kraft, Glück und Leid, die im äußeren Leben ist, zu keiner Zeit. Hierdurch mußte er zeitlebens diesem lebensabgewandten Manne eine Art von Kraft auszustrahlen scheinen, der von seiner Jugend sagte: „So etwas verwindet man nun und nimmermehr." Von Schleiermacher rührte das Witzwort her, Bekker schweige in sieben Sprachen. Bekker aber, der immer tiefe Dankbarkeit für Schleiermacher behielt, sagte später von ihm: „Dieser wunderbare Mann will im Umgang behandelt sein auf eine Weise, die den meisten Menschen gar bequem ist, mir aber vor lauter Anerkennung und Verehrung sehr schwer fällt."

Welche Vorlesungen von Schleiermacher er aber auch gehört haben mag, die Sprache war in allen unter Schleiermachers Problemen, die Interpretation eines Autors aus dessen Sprachkreis, die Bildung niederer und höherer Kritik von dem Sprachkreis aus wurde in denen über paulinische Briefe durchgeführt, in der Hermeneutik analytisch behandelt: also gerade das, was Bekkers leitender Gedanke bei seinen Editionen geworden ist. Schleiermacher besorgte ihm eine Hauslehrerstelle in dem reichen Hause des Herrn von Wülknitz zu Lanke bei Bernau, und in dieser Periode ruhiger Sammlung wurde er sich seines Berufes bewußt. In der Arbeit an einem griechischen Lexikon reifte ihm die Einsicht, zunächst bedürfe es gereinigter Texte, und als Bekker 1810 zum außerordentlichen Professor in Berlin ernannt wurde, mit einem Urlaub, um in Paris zu arbeiten, wohin eben durch das kaiserliche Raubsystem die Manuskripte zusammengeflossen waren, da entfaltete sich sein angeborenes Talent in der ihm gemäßen Tätigkeit. Nun entstanden die Textrezensionen, die, auf umfassenden Vergleichungen der Handschriften gegründet, den Blick des Meisters verrieten, der die richtige Lesart folgerecht im Texte durchführt.

Von ganz anderer Art war das Verhältnis, das Schleiermacher mit dem dritten unter den hervorragenden Schülern Wolfs in Halle zeitlebens verbunden hat.

August Böckh war ein Badenser, 1785 geboren. Er kam von dem Karlsruher Gymnasium mit einer glänzenden Vorbildung in den alten

Sprachen und in der Mathematik und mit den von diesem Gymnasium gewährten Kenntnissen in den semitischen Sprachen und der Theologie. So bezog er die Universität Halle als Theologe; aber der Ruf Fr. Aug. Wolfs führte ihn dorthin. Die theologischen Vorlesungen der Nösselt und Knapp stießen ihn ab, und er trat 1804 in das philologische Seminar von Wolf ein. „Ohne Sie", so schrieb er ihm später, „würde ich ein armer Theologus geworden sein." Aber Böckh ist das bedeutendste Beispiel des glücklichen Zusammenwirkens von Wolf, Schleiermacher und Steffens auf den Geist der Studierenden. Der Einfluß Schleiermachers auf ihn im letzten Jahre dieser hallischen Studentenzeit war nicht minder entscheidend für ihn als der von Wolf. Die Vorlesungen desselben über Ethik sowie über Hermeneutik und Kritik haben seine Auffassung der Philologie entscheidend bestimmt. In der Ethik Schleiermachers trat ihm das Schema des Kulturzusammenhanges entgegen, das dann auf die Griechen angewandt werden konnte. In den Vorträgen über Hermeneutik empfing er die Theorie des Verstehens, die dann die Grundlage seiner berühmten Vorlesungen über Enzyklopädie der Philologie geworden ist. Zunächst aber erfaßte ihn damals der Plato Schleiermachers. Dem frühen Vorsatz, dem Plato einen Teil seines Lebens zu widmen, ist er treu geblieben. Johannes Schulze erzählte, wie Böckh im Winter 1805/06 ganz vorwiegend Plato studierte, abends aber Schleiermachers Vorlesungen hörte. Schon im Frühjahr 1806 erschien als die frühgereifte Frucht dieser Studien die Abhandlung über den Dialog Minos, der in der platonischen Schriftensammlung sich findet. Nicht nur wurde hier die Unechtheit dieses Dialoges ganz evident gemacht; darin lag das Neue dieser Arbeit, daß der Dialog benutzt wurde, um auf die Schriftstellerei des sokratischen Kreises ein Licht zu werfen. Ein Verfahren positiver Kritik, das dann in seiner Anwendung auf die neutestamentlichen Schriften so bedeutsame Resultate ergeben hat. Noch vor der Katastrophe von Halle verließ er diese Universität und siedelte nach Berlin über. Er brachte mit seinem mathematischen Talente in das Studium Platos ein neues Moment. Der Mathematiker und Astronom Plato, dessen nahe Beziehung zur pythagoreischen Schule wurde Gegenstand seiner Untersuchung. Hierdurch wurde er dann auch auf seine Sammlung der Fragmente des Philolaos geführt. In dieser Verbindung einer außerordentlichen mathematischen Begabung mit sprachlich-historischem Genie war eine universale Richtung seines Geistes angelegt, die durch Steffens und Schleiermacher in ihm ausgebildet wurde.

In dieser Generation wurden an dem ungeheuren Stoffe der Erfahrungen die spekulativen Gedanken zur Erkenntnis ihrer tatsächlichen Geltung gebracht. Hierfür ist Böckh die typische Gestalt. Niemand bezeichnet so wie er die Herrschaft dieser Geistesrichtung in dem folgenden Zeitraum.

Lebendig steht das Bild seines Äußeren vor uns: er war von mittlerer Gestalt, das Oval seines Hauptes beherrscht von der schön geformten Stirn; die langgeformte herabgebogene Nase schien sich spürend einzubohren in die Objekte; die Augen unter starken Brauen leuchteten prüfend; über allem aber war beherrschende Ruhe, Wohlwollen ausgebreitet. Niemand kann den Eindruck dieser Persönlichkeit vergessen, in der ein mildes Licht idealer Weltanschauung so eigen das Empirische überstrahlte.

Viertes Kapitel.

Die Weihnachtsfeier[1]).

Die heilige Nacht, deren Feier wir uns nähern, ist in der Kunst mannigfach verherrlicht worden. Das Fest selbst, das in der Christenheit zu ihrer Erinnerung, am schönsten bei uns Germanen, sich entwickelt hat, ist tief in die unmittelbare Poesie unseres Volkslebens verwachsen, gleich dem Osterfeste. Wenn aber in dem größten dichterischen Werke unserer Sprache Osterglocken und Ostergesang, das Erwachen der Natur aus dem Dunkel des Winters und die Auferstehung des Geistes aus den Banden des Todes ein ergreifendes Motiv bilden, welches den Schluß und die Lösung des ganzen Werkes ahnungsvoll vorbereitet, so wüßte ich keine hiermit vergleichbare Darstellung des Festes der heiligen Nacht durch einen Dichter; wohl aber hat der größte

[1]) *Diltheys im folgenden abgedruckter Aufsatz über die Weihnachtsfeier ist erschienen in Westermanns Monatsheften Bd. 47 (Oktober 1879 bis März 1880) S. 345 ff. Gewiß würde D. im Zusammenhang der Biographie manches anders behandelt haben. Vor allem hätte er, seinem Plane gemäß, den Abschnitt über diese kleine Schrift hervorgehen lassen aus Darlegungen über Schleiermachers Verhältnis zum Christentum und über das Schicksal, das ihn damals getroffen hatte, die endgültige Trennung Eleonore Grunows von ihm. Ich hoffe beides, sowohl die in Halle unter neuen Bedingungen erfolgende Auseinandersetzung Schleiermachers mit dem Christentum, insbesondere die Wandlungen in seiner Ansicht von der Bedeutung des geschichtlichen Jesus, als auch jene seine Lebensschicksale in meiner Fortsetzung des Diltheyschen Werkes darzustellen. Der Aufsatz Diltheys über die Weihnachtsfeier aber ist für sich verständlich, und es wäre ungerecht gewesen, ihn nicht der Vergessenheit zu entreißen, der er in jenem Zeitschriftenband verfallen ist.*

Eine kritische Ausgabe der Weihnachtsfeier habe ich besorgt (in der Philos. Bibliothek, Leipzig, F. Meiner), mit Einleitung und Anmerkungen. Wer sich ohne solches Beiwerk rein dem Genusse des Lesens der kunstvollen kleinen Schrift hingeben will, benutze die Ausgabe, die Rade in der Deutschen Bibliothek von Monologen und Weihnachtsfeier gemacht hat, oder die bei Reclam.

neuere Theologe unserer Nation, Schleiermacher, in einem anmutigen Kunstwerk, das in der Mitte zwischen einem Dialog und einer Novelle steht und das er als „Weihnachtsfeier" bezeichnet, das Weihnachtsfest dargestellt und die Weihnachtsstimmung verherrlicht, mit einer geringeren Macht, die Stimmung in plastischen Gestalten auszuprägen, jedoch mit dem Vorrecht einer größeren Wucht und Tiefe des Gedankens.

Das kleine und doch so gedankentiefe Werk entstand, indem ihm in der Stimmung der herannahenden Weihnachtszeit das Bild von einer Darstellung seiner heranreifenden Ansicht des Christentums, in Platons Weise, aus dem Motiv des Weihnachtsfestes heraus dichterisch-philosophisch gestaltet, aufging.

Schleiermacher war nunmehr etwas über ein Jahr — seit dem Oktober 1804 — in Halle als Professor der Theologie an der dortigen Universität. Aus der Epoche freier Darstellung seiner Anschauungen war er in die einer rein wissenschaftlichen, d. h. in Begriffen gegliederten Entwicklung seiner Lebens- und Weltansicht getreten. Und zwar leitete ihn der Gedanke, der philosophischen Konstruktion der Natur durch Schelling, welche er in den Hauptpunkten anerkannte, ergänzend eine philosophische Konstruktion der geistigen oder moralischen Welt gegenüberzustellen; er bezeichnete diese als Ethik. Betrachtet man Geschichte und Leben sub specie aeterni, so ist ihr einziger Inhalt die Verwirklichung der Sittlichkeit, d. h. die Herrschaft der Vernunft oder der Ideen in der menschlichen Gesellschaft. Indem dieser ewige und ideale Gehalt der Menschheit sich in der Gesellschaft auswirkt, entstehen die großen Formen ihres Daseins: Rechts- und Staatsordnung, Kunst und Wissenschaft, religiöse Gemeinschaft oder Kirche. In diesem Sinne legte er seiner ganzen Universitätstätigkeit in Halle seine Ethik zugrunde. Mit ihr begann er im Herbst 1804 in Halle seine Wirksamkeit, und ihr Aufbau beschäftigte ihn in dieser Zeit vorzugsweise; mit demselben fand er sich am meisten zufrieden.

Unter den Gesichtspunkt dieser seiner Ethik stellte er nun auch zunächst seine Theologie. Ist ihm doch die Religion und die Kirche eine der großen Gestaltungen der Sittlichkeit in der menschlichen Gesellschaft; das Gesetz und die wahre Idee dieser Gestaltung entwickelt also die Ethik als die Wissenschaft der Sittlichkeit. So entstand ihm in diesem Zusammenhang zugleich mit dem ersten Wurf seiner Ethik im Winter 1804 bis 1805 auch der der Enzyklopädie der Theologie, in welcher zum ersten Mal ein Theologe den inneren Zusammenhang derjenigen Wissenschaften aufwies, welche das Studium der Theologie zu vereinigen pflegt. Seine „Kurze Darstellung des theologischen Studiums" wurde damals in der Vorlesung über Enzyklopädie desselben festgestellt; dieser geniale Abriß des formalen Zusammenhangs

der unter dem Namen der Theologie vereinigten Wissenschaften erschien dann erst nach langem Zögern 1811. „Weder das Wesen des Christentums" — so heißt es hier — „oder einer bestimmten Kirche überhaupt, woraus im Gegensatz gegen das Zufällige allein die Organisation der Theologie zu verstehen ist, noch das Wesen der Kirche im allgemeinen kann bloß empirisch aufgefaßt werden. Soll es überhaupt Kirchen geben, so muß die Stiftung und das Bestehen solcher Vereine als ein notwendiges Element in der Entwicklung des Menschen in der Ethik nachgewiesen werden können." Also aus dem idealen Zusammenhang der Sittlichkeit und dem Gesetz ihrer geschichtlichen Gestaltung sollte auch Religion und kirchliche Gemeinschaft verstanden werden. „Die Ethik ist die Wissenschaft der Prinzipien der Geschichte; diese also wird bei jedem theologischen Studium vorausgesetzt und es gründet sich auf sie." Es war die Zeit seines begeisterten Glaubens an die große Aufgabe seiner Ethik und an die Möglichkeit einer Lösung derselben in der damaligen Epoche; die Zeit, in welcher er in ihr auch die allgemeine Grundlage für das historische Verständnis des Wesens des Christentums gefunden zu haben glaubte. Denn nun schien ihm: indem die Ethik die lebendige Darstellung der Idee von Religion und religiöser Gemeinschaft hervorbringt, muß sie auch das Gebiet des Veränderlichen darin nachweisen, welches die meine alles Individuellen enthält [2]).

Sonach begegnet sich an diesem Punkte die Ethik, als die Wissenschaft der Prinzipien der Geschichte oder der Sittlichkeit, mit der empirischen, treuen Untersuchung des Inbegriffs der historischen Tatsachen, welche das Christentum in sich schließt. „Das Wesentliche in der gesamten Erscheinung der christlichen Kirche" [3]) erschien ihm so als erfaßbar durch eine Verknüpfung jener prinzipiellen oder rationalen Wissenschaft mit der empirischen Untersuchung. Er wollte weder eine philosophische Konstruktion des Christentums, wie sie Schelling in seinen Vorlesungen über akademisches Studium versucht hatte, noch eine bloß empirische Feststellung seines Gehaltes, auf welche eine weit verbreitete Schule sich beschränken zu müssen glaubte. Er erkannte, diese großen historischen Erscheinungen könnten nur verstanden werden durch das Zusammenwirken philosophischen Geistes mit historischem Studium. Wie er auch in der Einzelausführung dieser Methode geirrt haben mag, er ergriff in ihr das Richtige, im Gegensatz zu der willkürlichen Spekulation seiner Zeit wie zu ihrer armseligen Empirie. „So wenig" — erklärt er dann [4]) — „das eigentümliche Wesen des Christentums bloß empirisch aufgefaßt werden kann, ebensowenig läßt es sich rein wissenschaftlich aus Ideen allein ableiten. Es ist also nur durch Gegeneinanderhalten des geschichtlich in ihm Gegebenen

[2]) Kurze Darst. 1811 Einl. § 22—24, 2. Aufl. (verändert) § 21—23, Th I 12 f.
[3]) Ebd. 1. A. § 24. [4]) Ebd. philos. Theol. § 1, 2; 2. A. § 32, Th I 17.

und des in der Religion und der Kirche als veränderliche Größe Gesetzten zu bestimmen." Diese Ideen bilden den wissenschaftlichen Hintergrund der kleinen Schrift über die Weihnachtsfeier; so hatte er sich die Methode bestimmt, durch welche er das Problem vom Wesen des Christentums, eines der größten Probleme, lösen, sich wenigstens seiner Lösung annähern zu können hoffte.

Auch hatte er zugleich mit diesen großen systematischen Arbeiten die historischen Untersuchungen selber in Angriff genommen. Sicher gab es damals keinen Theologen in Deutschland, der eine so strenge Schule der Philologie und höheren Kritik durchgemacht gehabt hätte als der Übersetzer Platons, der Mann, dem die wissenschaftliche Lösung des großen Rätsels der platonischen Schriften bis zu einem Punkte gelungen war, über den wir auch heute noch nicht erheblich hinausgeschritten sind. Daher hofften seine Freunde von ihm, er werde den Theologen für die nächste Zeit in bezug auf die Auslegung und Kritik des Neuen Testamentes das werden, was Grotius für die früheren Jahrhunderte gewesen war[5]). Insbesondere die paulinischen Schriften zogen ihn an, und er hegte die Hoffnung, zu einer streng philologischen Behandlung dieser wichtigsten Urkunden des ältesten Christentums die Grundlage zu gewinnen; indem er sich diesen Schriften zuwandte, faßte er die Sachen da an, von wo in der Tat die spätere Untersuchung des Urchristentums ihren Ausgangspunkt genommen hat, da, wo der sicherste historische Boden vorlag. So war er zugleich damit beschäftigt, jene empirische Durchforschung der historischen Tatsachen selber in Angriff zu nehmen, aus deren Verknüpfung mit philosophischen Gedanken er die Lösung der großen Frage nach dem Wesen des Christentums erwartete.

Dies alles war in ihm in Gärung und Entwicklung begriffen, eine bestimmte inhaltliche Konzeption über das Wesen des Christentums — der Mittelpunkt seiner späteren Dogmatik — bildete sich auf Grund hiervon in den dogmatischen Vorlesungen jener Zeit allmählich aus. Im Herbst 1805 las er diese seine Dogmatik, welche seine Ansicht vom Wesen des Christentums entwickelte und die er damals im Unterschied von der gewöhnlichen gern als kritische bezeichnete; neben ihr las er in diesem Winter 1805 bis 1806 nur seine Ethik. So muß ihm damals mit außerordentlicher Lebhaftigkeit seine werdende Idee von dem Wesen des Christentums vor der Seele gestanden haben. In dieser inneren Verfassung bedurfte es nur eines Anstoßes, um die Ideen über philosophische Kunstwerke, die er im Sinne hatte, sowie die Anschauungen, welche das Material für die Gestalten eines solchen kleinen Kunstwerkes in sich enthielten, sich mit der ihn beherrschenden An-

[5]) Br. IV 121.

schauung des Christentums zusammenschließen zu lassen. So entstand die Weihnachtsfeier.

* * *

Schleiermacher hat in sich eine Fähigkeit, durch die er den großen Schriftstellern des 18. Jahrhunderts verwandt ist. Diese hatten gerade durch Arbeiten geringen Umfanges mächtig gewirkt; die Resultate einer gewaltigen Gedankenarbeit treten hervor, zurückgeführt auf das Einfachste und Notwendige, in konzentriertester Form; darum wirken sie so. Auch Schleiermacher besaß diese Fähigkeit, für eine Anschauungsmasse, die in ihm sich bewegte, die ihr individuell entsprechende künstlerische Form zu finden. Der größte Wurf dieser Art waren die Reden gewesen; Monologen, Gutachten, Gespräche treten daneben. Er selber bemerkte, als die Weihnachtsfeier vor ihm lag, fast periodisch entspringe in ihm das Bedürfnis, solche kleinere Schriften zu produzieren. Allein diesen Werken fehlt zur Klassizität eine gewisse naive Gestaltungskraft, welche mit einfacher und ganz greifbarer Deutlichkeit ihre Objekte hinstellt. Besonders ist dies eben an der Weihnachtsfeier sichtlich, die sich in bezug auf die Form am meisten einer dichterischen Darstellung annähert, und in der daher dieser Mangel an Gestaltungskraft am schmerzlichsten vermißt wird. Hierzu kommt, daß die Form dieses Werkes nicht wie die der Reden oder Monologen ihm rein aus der Sache selbst hervorging, sondern durch ein fremdes Vorbild, das Vorbild der größten wissenschaftlichen Kunstwerke aller Zeiten, bestimmt wurde.

Die Verknüpfung wissenschaftlicher Gedankenentwicklung mit dichterischer Darstellung bildet eine Grenzform, welche vor einer Lessingschen Kritik so wenig bestehen kann als beschreibende Poesie oder allegorische Malerei. Dennoch entsprangen aus dieser Vermischung die Werke Platons, mit denen in bezug auf den Zauber der Rede kein Prosawerk irgendeiner Zeit verglichen werden kann, ja die von wenigen dichterischen Werken aller Zeiten hierin erreicht werden. Hiervon lag der Grund darin, daß diese Form kein willkürliches Produkt eines Kopfes war, welcher seine Gedanken nachträglich in die Schleier der Dichtung hüllte; vielmehr war sie der naturgemäße Ausdruck eines Zeitalters und eines Geistes, für welche die philosophische Analyse in der Form des Gesprächs ihre Existenz hatte, die philosophischen Standpunkte als Personen lebten und Theorie und Charakter in ihnen unauflöslich verbunden waren. Die Personen Platons sind nicht Masken, welche er für Gedanken erfunden, sondern sie sind die historische Gestalt, in der diese Gedanken ihr Leben und ihre Macht hatten. Das Gespräch Platons ist nicht das dichterische Gewand für den einsam ent-

sprungenen Gedanken sondern die ursprüngliche Form für die damals plötzlich hervortretende philosophische Analysis, welcher die undialogischen Werke der vergangenen Zeit als Märchen und Erzählungen vom Weltverlauf, nicht als wissenschaftliche Zergliederung erschienen. So entsprang diese dialogische Form in der glücklichen Epoche des ersten Hervorbrechens des zergliedernden Geistes in Europa, war in dieser Epoche Natur, Realität, Notwendigkeit und ist später immer nur zum Scheinleben erweckt worden. Dieses gewahrt man am deutlichsten, wenn man die kurzen Gespräche in den Memoiren des Sokrates mit den ausgeführten Dialogen Platons vergleicht und sieht, wie diese letzteren aus der historischen Wirklichkeit herauswuchsen. Hier liegt das Geheimnis des unvergänglichen Zaubers der platonischen Dialoge und der gänzlichen Unmöglichkeit, sie wiederzuerwecken.

Doch begreift man, daß in der Zeit, in welcher hauptsächlich durch Schleiermachers Bemühung Platon wiedererweckt wurde, der Tiefsinn seiner Form wieder verstanden wurde, der Gedanke einer Erneuerung derselben bedeutende Geister ergriff und beschäftigte. Dies ward durch das Ungeschichtliche in der Auffassung Schleiermachers begünstigt, der in der Form dieser Werke nicht den Ausdruck einer Epoche des Gedankens, sondern ausschließlich den einer persönlichen Kunst des größten aller philosophischen Schriftsteller erblickte. So versuchten nebeneinander Schelling, Solger und Schleiermacher die Wiederherstellung des platonischen Dialogs; doch ward überall empfunden, daß die Form nicht mehr dem Inhalt entsprach und so, anstatt dessen Wirkung zu vermehren, sie nur verringerte. Gedanken werden hier mit einem ihnen fremden Fleisch und Blut bekleidet; denn kein großes Problem dieser Zeit konnte zurückgeführt werden sozusagen auf einen inneren Dialog von Individuen, welche für die verschiedenen Standpunkte seiner Lösung repräsentativ gewesen wären.

Schelling und Solger, künstlerische Geister hohen Ranges, haben darauf verzichtet, historisch repräsentative Personen auftreten zu lassen. So gaben sie den großen idealen Stil Platons in der Sache auf, und es war schlimm für sie, daß sie ihn in der Form beibehielten. Denn der Dialog zwischen unhistorischen Personen kann nur eine neue Art von Wirklichkeit und einleuchtender Kraft durch die derbe Realität des Lebens empfangen, die ein Diderot oder Leopardi ihm zu geben verstehen. Der Maler des gewöhnlichen Lebens bedarf eines ganz andern Realismus als der Darsteller großer Historie.

Auch die Erneuerung der platonischen Gesprächsform, welche Schleiermacher beabsichtigte, sah sich vor dieser Schwierigkeit. Niemand war ein tieferer Kenner der platonischen Kunstform als er, und niemand bewunderte sie mit mehr Enthusiasmus. Aber so nachhaltig ihn seit dem Jahre 1800

die Absicht der Erneuerung dieser Form beschäftigte, so ist doch nichts hiervon zu Papier gekommen als ein Dialog über das Anständige, den ich im Anhang des vierten Bandes seiner Korrespondenz aus seinen Papieren veröffentlicht habe und der ganz das Gepräge eines ersten Versuchs hat, sodann die Weihnachtsfeier, welche er doch nur als eine „Vorübung" auf seine Dialoge gelten lassen wollte [6]). Schon als er seine Briefe über die Luzinde entwarf, beabsichtigte er, in sie „ein polemisches Gespräch über den Begriff des Anständigen" einzuweben [7]); dann schreibt er am 24. Januar 1801 an Friedrich Schlegel, den Genossen der platonischen Untersuchungen: „Du siehst, wie ernst es mir mit dem Platon ist. Nebenbei ist mir denn der philosophische Dialog wieder recht ins Gemüt gekommen, und ich habe fest beschlossen, diesen Sommer einige zu schreiben. Sie sind moralischen Inhalts und können auf gewisse Weise avant-coureurs sein. Weißt du etwas, was ich in dieser Hinsicht lesen müßte, so sage mir's. Der Hemsterhuys, bei dem ich eben bin, erscheint mir jetzt als Dialogist doch nur mittelmäßig, und ich hoffe es besser zu machen. Später mache ich vielleicht auch spekulative." [8])

Diese Dialoge schwebten ihm dann immer als die wahre Form der Einleitung in seine ethische Betrachtungsweise vor, auch als er durch die Kritik der Sittenlehre in die genauere Untersuchung der ethischen Begriffe eingetreten war. So schreibt er am 3. September 1802 an Eleonore Grunow, er wolle das Polemische, Scharfe sich für diese Dialoge aufsparen, wo er „ohne Bitterkeit und in dem leichten und gefälligen Gedankenspiel der platonischen Ironie" als Polemiker auftreten könne. „Diese Dialoge sollen nebenbei auch für die Welt das Beste werden, was ich noch gemacht habe, wenn ich nur halb das Ideal erreiche, was mir davon vorschwebt." [9]) Man wird annehmen dürfen, daß nicht rein äußere Gründe ihn hinderten, seine ethischen Ideen in dieser Form mitzuteilen; es war der eben dargelegte Widerspruch zwischen der Form des platonischen Dialogs und der Aufgabe eines modernen Philosophen, was ihn gehindert hat, die unfruchtbare Aufgabe durchzuführen.

So ist aus seinem intimen Studium dieser Kunstform nichts hervorgegangen als die Weihnachtsfeier, und die Umwandlung, welche der platonische Dialog in diesem kleinen, inhaltstiefen Werke erfahren hat, ist höchst bezeichnend für das Verhältnis des modernen Schriftstellers zu ihr.

Der Inhalt ist der größte, den ein moderner Schriftsteller behandeln kann. Denn auch darin bildet Schleiermacher die platonische Form, wie er selber sie entdeckt und beschrieben hat, in diesem kleinen Werke nach, daß

[6]) An Gaß 41. [7]) Denkm. 121. [8]) Br. III 258. [9]) Br. I 327.

unter der Hülle eines bezeichneten Gegenstandes ein weit größerer zum Thema wird; wie das Symposion die Liebe zu seinem äußerlich bezeichneten Gegenstande hat, aber einen Ausblick auf die Ideenlehre selbst gewährt, so scheint die Weihnachtsfeier, die gerade vom Symposion viele Züge entnimmt, von dem Feste der heiligen Nacht nur handeln zu wollen, erhebt sich aber zu einem Ausblick auf das Wesen des Christentums selber. Diesem bedeutenden Inhalt entspricht die großartige Form, die Schleiermacher Platon, insbesondere dem Gastmahl und dem Phädrus, nachbildet. Man könnte von einem mächtigen Werke sich Vorstellungen bilden, welches den größten Gegenstand, den ein Neuerer behandeln kann, in Platons grandioser Form gewaltig hinstellte. Hier aber findet man alles dadurch verwandelt, daß die großen Gegensätze der Zeit in der Auffassung des Christentums sich nur in einem namenlosen kleinen Kreise spiegeln und in einem befreundeten, geistreichen, anmutigen Gespräch gewissermaßen verklingen; ja selbst der Geist der negativen Kritik erscheint hier zu unschädlicher Harmlosigkeit gedämpft. So wandelt sich das historische Drama des platonischen Dialogs hier zur Novelle. Der Geist Tieckscher Novellistik, in welcher alles gesellschaftlich gemildert und abgedämpft ist, weht durch diese Darstellung; man fühlt sich, während draußen die gewaltigen Gegensätze in der Auffassung des mächtigsten Gegenstandes kämpfen, in ein trauliches Gemach versetzt, in dem, was draußen Kampf ist, zum Gegenstande friedlichen Gesprächs wird. In dieser Umwandlung der großen Form des dialogischen Dramas in die der Novelle liegt die Grenze wie andrerseits der Zauber des anmutigen Werkes.

Die „Weihnachtsfeier" entstand, während er im Winter 1805 bis 1806 in der Vorlesung über Dogmatik seine Anschauung des Christentums lehrhaft entwickelte, im Zusammenhang mit seiner allgemeinen ethischen Anschauung; daneben war er beständig mit der Übersetzung des Platon beschäftigt; und daher war er für jede Idee empfänglich, welche ihm diese ihn so tief beschäftigenden Gedanken in der Kunstform des platonischen Dialogs plastisch darstellbar machte. So kam der Dezember des Jahres heran. „Ganz wunderbar kam mir der Gedanke plötzlich des Abends am Ofen, da wir aus Dülons Flötenkonzert kamen, und nicht drei Wochen nach dieser ersten Empfängnis, von der ich doch erst einige Tage darauf wußte, daß es wirklich eine wäre, war es auch fertig." [10]) „Es war so eine plötzliche Inspiration." Die herannahende heilige Nacht hatte ihm den großen Gegenstand, der seine Seele ganz beschäftigte, mit Bildern und Gestalten mannigfacher Art verbunden gezeigt, welche Erinnerung und gegenwärtiges Leben darboten; da war das Bild des Reichardtschen Familien-

[10]) Br. IV 122.

kreises, in dem er mitlebte, mit den Eindrücken jenes Kreises in Rügen verwoben, den er auf seiner ersten Reise dorthin kennengelernt hatte; Gestalten und Ideen formten sich in der Art des Aufbaues, die Platon für sein Gastmahl erfunden hatte. Er ließ wieder drucken, während er schrieb, denn es drängte ihn, noch am Weihnachtsabend selbst den Freunden mit dem kleinen Werk eine Freude zu machen. Doch erst gerade am Morgen des Weihnachtsabends schickte er das Letzte in die Druckerei. Es sollte anonym erscheinen wie Reden und Monologen, und selbst sein Verleger Reimer sollte keine Ahnung vom Verfasser haben. Daher ließ er es rasch in Halle drucken; als es doch zum Weihnachtsabend nicht fertig wurde und der Verleger ihn überredete, seinen Namen vorzusetzen, machte er sich wenigstens den Scherz, in Berlin und Halle Exemplare ohne seinen Namen versenden zu lassen und zu sehen, ob seine Freunde ihn erraten würden.

So blicken wir nun noch gründlicher in die Entstehungsgeschichte des Werkes. Der Keim desselben liegt in der Weihnachtsstimmung, in welcher ihm seine Ideen über das Christentum sich spiegelten; das Musikalische, das in der Entstehung des Werkes gegeben war, geht als Grundempfindung und Motiv durch das Ganze. Die Gestalten und Erzählungen, in denen sich auf dem Grunde dieser Stimmung das Ganze aufbaut, waren nach seinem eigenen Geständnis dem Leben selber entnommen. „Auch weiß" — schrieb er Frau von Kathen — „meine Kunst nichts Schöneres zu tun, als zusammenzuflechten, was sich vor mir in schönen Gemütern entfaltet hat, und gerade diese Erzählung" (sie betraf ein Erlebnis der Frau von Kathen) „hat mehrere ganz vorzüglich gerührt." [11])

Und nun wird es leichter, die Komposition dieses Werkes zu verstehen, das offenbar darum weniger gewirkt hat, als es verdient, weil seine fremdartige Form den Kern in ihm dem mit Schleiermachers Auffassung der platonischen Form Unvertrauten mehr verbirgt als verdeutlicht. Sicher liegt hierin ein Tadel; es ist derselbe, welcher die Kritik der Sittenlehre trifft. Das Künstliche seiner Formen hat sein Verständnis überall erschwert. Ja schließlich unterliegt auch seine ganze Systematik dieser Schwierigkeit. Schleiermacher geht vom Leben selber aus, das er in seiner ganzen Inhaltlichkeit und Bedeutung in sich erfährt und erfassen möchte. In diesem seinem Ausgangspunkte ist er allen mitphilosophierenden Zeitgenossen überlegen, und hierin liegt die außerordentliche Anziehungskraft, die er noch heute übt, der beinahe persönliche Zauber seiner Philosophie. Auch hat ihn bei der Bearbeitung dieses gewaltigen Stoffes nach Kant kein Denker an Scharfsinn übertroffen, kaum der eine oder andere hat ihn erreicht. Doch

[11]) Br. II 63.

in der Zeit einer die Erfahrung in einer künstlichen Begriffsordnung entstellenden Philosophie ist es ihm nicht gelungen, die seinem Stoffe entsprechende Methode zu finden. Daher nur auf dem Grunde seiner Person und ihrer unmittelbaren Äußerungen in seinen Briefen, in seinem Leben selber auch der wahre Wert seiner Gedanken verstanden werden kann.

* * *

Der Gegenstand der Weihnachtsfeier Schleiermachers ist Schönheit und Glück der Gefühlswelt des Christentums, wie sie sich in dem Fest der heiligen Nacht am klarsten spiegelt, hingestellt in Anschauung und Betrachtung, und dann stufenweise durch den Gang der Betrachtung zurückgeführt auf ihren Ursprung, die Erscheinung Christi. Daher beginnt das kleine Werk mit dem ruhig-tiefen Ausdruck christlichen Lebens als erhöhten und wahren Menschenlebens in der Darstellung der Geselligkeit edler Menschen; die Reflexion erhebt sich und steigert sich bis zu bewußter Erforschung des Ursprungs dieses höheren Lebens der Menschheit in Christus, um dann wieder zu verlöschen, unterzugehen in dem tiefen Gefühl dieses erhöhten christlichen Lebens. „Der sprachlose Gegenstand erzeugt in mir eine sprachlose Freude, die meinige kann wie ein Kind nur lächeln und jauchzen." [12]) So endet das Werk, wie es begann: in dem Zustandsbilde der durch das Christentum vollendeten menschlichen Existenz, in dem Reichtum ihrer Gefühle hob es an und kehrt in dasselbe zurück. Die Reflexion, der Gedanke erscheinen am Schlusse des Werkes, der sein Höhepunkt ist, dem den Freunden sich zugesellenden Joseph, in welchem Schleiermacher mit deutlich kennbaren Zügen sich selbst gezeichnet hat, nur als eine durch die Negation und den Zweifel in diese Fülle des Gemütslebens eingedrungene Macht. „Ihr kommt mir, daß ich es ehrlich sage, wunderlich und fast töricht vor, daß ihr dergleichen treibt, wie schön es auch mag gewesen sein. Aber ich merke schon, euer schlechtes Prinzip ist wieder unter euch, dieser Leonhardt, der denkende, reflektirende, dialektische, überverständige Mensch, in den ihr wahrscheinlich hineingeredet habt, denn für euch hättet ihr es gewiß nicht gebraucht und wäret nicht darauf verfallen; ihm aber hilft es doch nichts." [13]) Es ist nur eine andere Fassung dieses selben Gedankens, daß die Musik als der einzige unmittelbare Ausdruck dieser religiösen Gemütswelt anerkannt wird und daß das Musikalische sich so durch das ganze kleine Werk und das ganze Fest der heiligen Nacht hindurchzieht.

Wir sehen, wie eng dies kleine Werk mit der Entstehung der Dogmatik Schleiermachers verknüpft ist; wenn diese in der Tatsache des christlichen

[12]) Weihnachtsfeier 1. A. S. 133, Th I 524. [13]) 1. A. S. 132, Th I S. 524.

Gemütslebens ihren Ausgangspunkt und ihre Grundlage hat und selber nur die wissenschaftliche Reflexion über dieses, seine Bedingungen und seinen Ursprung ist, wenn weiter die Dogmatik diesen Prozeß auf eine rein wissenschaftlich in Begriffen beschreibende Weise durchmacht, so wird in der Weihnachtsfeier künstlerisch dies Leben hingestellt und im gemeinsamen Gespräch auf seinen Ursprung verfolgt. Und wie stark auch die Differenzen zwischen dem Standpunkte der Weihnachtsfeier und dem der im Druck hervorgetretenen so viel späteren Dogmatik ist, in gewisser Weise ist die Weihnachtsfeier die beste Einleitung in das Studium der Dogmatik; sie zeigt sozusagen in künstlerischem Leben, wenn auch in engem Kreise den Prozeß, aus welchem, wenn er vollständig, den ganzen Umfang der protestantischen Kirche umfassend, und methodisch vollzogen gedacht wird, die Dogmatik hervorgeht.

So wird man zunächst, um nun im einzelnen den Aufbau des kleinen Werkes ganz zu verstehen, in Schleiermachers Auffassung der Natur des religiösen, des christlichen Lebens selber sich versetzen müssen, wie sie um jenes Jahr 1805 sich entwickelt hatte.

Wer Schleiermachers Auffassung des christlichen Lebens und seines ganzen, unverletzten Inhaltes recht verstehen will, wird sich immer, sehr entgegen dem von denen, die über ihn schrieben, angewandten Verfahren, an seine Predigten zuerst wenden müssen, dieses edelste Muster christlicher Beredtsamkeit seit Luther. Denn hier quillt ohne Hemmung, ohne Minderung der reiche Quell seines christlichen Gemütslebens; rein, voll, ganz. Überall in seinen wissenschaftlichen Untersuchungen findet eine Abstraktion statt oder eine Zerlegung durch den Gedanken.

Daß das Verständnis von dieser Darstellung seiner christlichen Erfahrung ausgehen muß, das hängt mit dem kritischen Standpunkt zusammen, den Schleiermacher auf dem Gebiet der Theologie ebenso scharf einhält als auf dem der Philosophie. Das zunächst Gegebene, der Grund alles weiteren Nachdenkens über das Christentum, ist die persönliche Erfahrung in der Gemeinschaft der Christen oder der Kirche. In dieser hatte er selber, als ein Mitglied der herrnhutischen Gemeinde, gelebt, gefühlt, erfahren, bevor er über das Christentum nachzudenken begann. Nichts sondert seinen echt kritischen Geist schärfer von der später hervorgetretenen negativen Theologie, als daß er gar nicht zugibt, daß ein Nachdenken über das Christentum möglich sei, als auf dem Grunde dieser Erfahrung. Blinde können nicht von Farben sprechen; wer ohne poetisches Gefühl ist, kann nicht Dichter beurteilen und erklären. Zuerst muß die gegebene Tatsächlichkeit auch wirklich erfahren, gesehen, innerlich besessen sein, ehe man darüber zu reflektieren imstande ist; der abstrakte Gedanke kann nur zerlegen, was die Erfahrung lebendig besitzt; sie also bildet die Grundlage.

Ist dies durchaus wahr, so kann man freilich weiter sagen, daß wir die großen Kreise der menschlichen Kultur eben dadurch annähernd objektiv verstehen, daß wir mit Hilfe unserer persönlichen Erfahrung den ganzen Umkreis des sie historisch Ausmachenden durchdringen, durch das Mittel unserer persönlichen Erfahrung auch das, was jenseits derselben liegt, in uns nachbilden. Nur so verlassen wir in der Auffassung dieser Kreise und der großen historischen Tatsachen in ihnen unsere immerhin eng begrenzte Subjektivität und dringen zu einer umfassenderen Sachlichkeit der Betrachtung vor. Und sicher liegt hier schon in dem Ansatz der Schleiermacherschen Forschungen ein Fehler; seine theologische Enzyklopädie erkennt dies wohl im Prinzip an, sie weist dem Studium des Historischen für das Verständnis des Christentums seine wahre Stellung an; aber durch eine jener formellen Sonderungen, in denen Schleiermacher Meister war, hat er die Konsequenz dieser seiner Einsicht für seine Erkenntnis der christlichen Erfahrung und ihre Darstellung zu umgehen gewußt; ein ganz unhistorischer Kopf, wie er war, schränkte er sich in bezug auf den Ausgangspunkt seiner Untersuchung, die Erfahrung des Christentums, auf einen zu engen Umkreis von Erfahrungen ein. — Wie dem auch sei: der Inbegriff dieser seiner Erfahrungen kann am treuesten und unmittelbarsten in seinen Predigten erblickt werden.

Die Predigten Schleiermachers sind auf den ersten Blick darin denen der rationalistischen Zeit ganz ähnlich, daß sie nicht nur das ganze Leben in der Betrachtung umfassen; auch diese Betrachtung selber geht nicht von einem bestimmten greifbaren dogmatischen Gesichtspunkt aus, sondern ein erhöhtes Leben des Gemüts und der Gesinnung verbreitet sich hier mit einer unvergleichlichen Freiheit über die Fragen des Lebens. Wer von den Reden über Religion herkommt und die erste Sammlung derselben liest, wer die Dogmatik im Auge hat und die unvergleichliche zweite Sammlung zur Hand nimmt, welche in der Zeit der ersten Ausbildung dieser Dogmatik entstand und jene berühmte Reihe politischer Predigten enthält, in denen ein nur von den höchsten Ideen mächtig belebter und zu erhabener Furchtlosigkeit emporgetragener Geist die großen Schicksale der Zeit betrachtet, oder dann die weiteren über den christlichen Hausstand, das schönste Buch über die christliche Familie, das wir Deutschen besitzen, an Texte angeknüpft, eben eine Ethik des Familienlebens, von den höchsten, reinsten Ideen über das Leben ausgehend, der findet verwundert, daß die Begriffe, welche Schleiermachers Analyse des christlichen Bewußtseins teils aufnahm und fortbildete, teils umbildete, die Abstraktionen, in denen er das allgemeinere Wesen aller Religion auszudrücken unternahm, keineswegs die Gesichtspunkte enthalten, unter denen Schleiermacher auf der Kanzel den Stoff des Lebens betrachtete; er ging eben nicht aus von dogmatischen, d. h. ver-

ſtandesmäßigen, in der Intelligenz gebildeten Begriffen in dieſen religiöſen Stimmungen; in ihm war der Grundgedanke ſeiner Auffaſſung der Religion Wahrheit, daß alle Begriffe nur der Rückſtand wirklicher religiöſer Gemütsbewegung in ihm ſeien; dieſe Gemütsbewegung ſelber aber erſcheint nur als das erhöhte befreite menſchliche Gefühls- und Geſinnungsleben überhaupt.

Schon in der erſten mit den Reden gleichzeitigen Sammlung ſieht man einen Verkehr mit dem Erlöſer, der das Vorbildliche desſelben für das Leben durch die Betrachtung durchführt. „Gewiß haben wir" — heißt es in der letzten Predigt — „alle auch in dem nun vergangenen Jahre manchen ſchönen Augenblick aufzuweiſen, wo wir Gott und unſerem Gewiſſen eine ausdauernde Treue gelobten, wo wir uns das Urbild aller menſchlichen Vollkommenheit aufs neue vorhielten und ganz durchdrungen waren von dem Willen, ihm näher zu kommen." [14]) Es iſt der Geiſt von Kants Religion innerhalb der Grenzen der reinen Vernunft, welcher durch dieſe Behandlung des Erlöſers als eines Urbildes des menſchlichen Handelns hindurchgeht. Erhöhte Menſchlichkeit, vollendet geheiligte Menſchlichkeit: hier liegt der Kern der Betrachtung, welche jedes Verhältnis ſozuſagen auf ſeine Idee in Gott zurückführt.

Dieſe Idee der Lebensverhältniſſe in Gott iſt doch ſchließlich die der Sache ſelbſt, sub specie aeterni. wie Spinoza es ausdrückt, in dem Lichte des Ewigen betrachtet. So iſt die ganze Entwicklung des chriſtlichen Lebens nach ihm nur eine immer weitere Ausbreitung der von hier ſtammenden Gefühle und Ideen wie eines Lichtes über den ganzen Schauplatz des Lebens, gleichwie die aufſteigende Sonne ihr Licht immer weiter verbreitet. „Aber darf" — ſo heißt es in der zweiten mit der Weihnachtsfeier gleichzeitigen Sammlung — „gleich die Liebe ſchon von Anfang an nicht unrein ſein: ſo iſt doch natürlich auch ſie, die Quelle aller Tugenden und Vollkommenheiten, wie dieſe ſelbſt ein wachſendes, das nur gering und unvollſtändig beginnt. Denn Freundſchaft mit Gott iſt, wie es von jeder Freundſchaft gilt, nicht eine leidenſchaftliche Bewegung, welche gewaltig und brauſend anfängt und nachher abnimmt und ſich verliert, ſondern ſie beginnt mit einer reinen Hinwendung des Herzens zu Gott, aus der aber Annäherung und Vereinigung erſt allmählich hervorgehen. Nicht gleich, wenn der Menſch anfängt zu lieben, fühlt ſich ſein Herz zu allem, was göttlich iſt, hingezogen, nicht gleich weiß er überall Beſcheid auf dem Schauplatz der göttlichen Liebe, noch nicht in allem, wohin ſein Auge reicht oder was ihm auf dem Wege ſeines Lebens begegnet, findet er auch die Beziehung auf das Leben in Gott, ſondern er geht noch bei vielem vorüber, ohne es mit andächtigem Sinn zu betrachten;

[14]) Pr. I 174.

er sieht manches noch bloß auf irdische Weise an, so daß nicht alles, was geschieht und was er selbst zu tun hat, ihm in dem Reiche Christi vorzugehen scheint, sondern neben diesem giebt es vieles, was ihm bloß weltlich zu sein dünkt. Das ist die Unvollkommenheit, das ist, wenn ich so sagen darf, das Schülerhafte in dieser göttlichen Freundschaft." [15]).

Es erinnert das auch ganz an Spinoza, wenn in dieser zweiten Sammlung als der Gegensatz zur christlichen Daseinsweise diejenige bezeichnet wird, welche das eigentlich sinnliche Leben zum Mittelpunkt macht, und auch hier ist bezeichnend, wie herausgehoben wird, daß eine solche Existenz den aus dem Zusammenhang der Erscheinung entspringenden Gesichtspunkt für Auffassung, Genuß und Behandlung des einzelnen tatsächlich verliert. „Wer" — so heißt es in der zweiten Sammlung — „sein sinnliches Leben zum Mittelpunkt machend, nur das Angenehme mit Wohlgefallen betrachtet und sich von allem Unangenehmen verwerfend wegwendet, nie kann der die Schönheit der natürlichen und der sittlichen Welt verstehen, die sich ja oft nicht anders äußern kann, als indem sie dem, was in ihm unmäßig ist, entgegenstrebt und es zurückhält; oder auch abgesehen hiervon, schon der, dem alles gleichgültig ist, was nicht in unmittelbarer Beziehung auf seine Lust und sein Wohlbefinden steht, wodurch soll er bewogen werden, in dem leidenschaftlichen Trachten nach Befriedigung einmal still zu stehen, damit er des Herrlichen und Göttlichen in den größeren Verhältnissen der Welt innewerde? oder wenn er Zeiten, für ihn schon schlechte Zeiten, hat, wo seine Begierden ruhen und er Muße gewinnt, umherzuschauen, was kann er tun, als nur, daß er weiter, als sonst bei weniger Muße zu geschehen pflegt, den Einfluß aller Dinge auf seine Glückseligkeit berechnend verfolgt? Wie kann ein solcher ihr eigentümliches Maß und Dasein, ihre innere Zusammenstimmung, ihr Unterworfensein unter eine Vernunft und ein Gesetz, das sich unseren Blicken überall je länger je mehr offenbart, erkennen, da er ja dieses Gesetz in sich selbst noch nicht erkannt hat?" [16])

Die letzte Konsequenz dieser Auffassungsweise liegt darin, daß die Predigten den Gegensatz des Weltlichen und des Christlichen überhaupt verwerfen. Das Christentum umfaßt alle Regungen eines Gemütes, welches sich Gott hingegeben hat. Es gibt in ihm keinen Unterschied frommer und irdisch-weltlicher Gefühle; die ganze Welt der schönen Gefühle ist in ihm enthalten.

Versucht nun Schleiermacher eine wissenschaftliche Zerlegung dieser Tatsache des christlichen Lebens, so muß sie von einer Auffassung der menschlichen Natur, von einer begrifflichen Zerlegung der Einheit des Lebens in

[15]) Ebd. 216. [16]) Ebd. 208.

ihr geleitet sein. In der Tat geht in dem ersten Entwurf seiner Ethik, der dieser Zeit angehört, die Konstruktion der geschichtlichen Welt von der Anschauung des Menschen aus. Hier gibt es nun seiner Betrachtungsweise ihren Charakter, daß er das seelische Leben nicht aus einem Spiel der Vorstellungen ableitet: in dem Lebensgefühl, in seiner Erweiterung, in den geselligen Empfindungen, in dem Wechsel der Einwirkungen, in denen es einer Außenwelt gewiß wird, und der Rückwirkungen, welche es auf diese übt in seiner letzten Vertiefung und Erweiterung, in welchen es sich mit allem eins und in einem Unbedingten gegründet weiß, liegt für ihn der Mittelpunkt unseres Daseins. Kein Begriff, kein Satz, kein Denken dringt in die Tiefen des göttlichen Zusammenhangs der Welt, der dem Gefühl des Kindes so gewiß ist als dem Gemütsleben des Weisen. Dieses Gemütsleben liegt doch schließlich allen Begriffen des Weisen zugrunde. Und so ist es das Leben der Gefühle, welches jene erhöhte Existenz bildet, in der der Christ sich findet.

* * *

Dies ist die Auffassung der Natur des religiösen, des christlichen Lebens, wie sie sich bis zum Jahre 1805 in Schleiermacher gebildet hatte und wie sie nun den Hintergrund bildet, aus welchem Schleiermachers Weihnachtsfeier in ihrer künstlerischen Konstruktion und nach ihrem strengeren Zusammenhang verständlich wird.

Ein Fest wählt er, an welchem das christliche Gefühlsleben in höheren Wogen geht, und er stellt das festlich gesteigerte Leben eines Kreises von Menschen dar. Hier kann auch der oben bei Gelegenheit Platons erhobene Vorwurf einer Herabziehung des dialogischen Dramas von Platon zur dialogischen Novelle auf seine richtigen Grenzen zurückgebracht werden. Oder vielleicht steigert er sich noch aus einem Vorwurf, der die Form betrifft, zu einem, der den Inhalt angeht? Schleiermacher vermag sein Bild des religiösen, des christlichen Lebens nur hinzustellen in einer Darstellung der erhöhten religiösen Gefühle, wie sie in einem Kreise edler Menschen das gesamte Leben derselben zur Schönheit verklären. In verschiedenen Lebensstadien zeigt er den vom Christentum vollendeten Menschen in den Gestalten dieses novellistischen Dialogs. Unbewußt, aber tief im christlichen Gefühl wurzelnden reinen Kindersinn in Sophien, dann in Karolinen — der Typus ist schon aus den Luzindenbriefen bekannt — heiter und harmlos sich ergehende Mädchenhaftigkeit, die darum so frei mit dem Leben und den Freunden spielt, weil auch sie die Welt noch nicht kennt. Dann an der Pforte der Lebenshöhe die beiden Verlobten, Ernst und Friederike, und auf dieser selbst die mit besonderer Liebe gezeichnete Idealgestalt Ernestinens, der Gattin

und Mutter, sowie die blasser und unbestimmter heraustretende ihres Gatten Eduard. Während diese im Mittag des Lebens, in der Vollendung eines edlen menschlichen Daseins sich sonnen, steht Schleiermacher selber, nur mit wenigen Worten eingeführt, überschattet von dem Dunkel seines damaligen Schicksals ihnen gegenüber. Es waren damals wenige Wochen vorüber, seitdem er Eleonoren gänzlich verloren hatte. Der Schmerz hatte an ihm jenes Werk vollendet, das Goethe in seiner ersten Weimarer Epoche so ergreifend in seinen Briefen schildert, hatte ihn zurechtgehämmert und alle Schlacken ausgeschieden, hatte ihn zu der schönsten, reinsten Resignation geklärt. Und in keiner Stelle jener Lebensjahre ist diese rührender dargestellt als in den wenigen Worten, mit denen Joseph am Schlusse der Weihnachtsfeier hervortritt. Und so mag denn hier der Schluß derselben stehen.

„Der sprachlose Gegenstand verlangt oder erzeugt auch mir eine sprachlose Freude. Die meinige kann wie ein Kind nur lächeln und jauchzen. Alle Menschen sind mir heute Kinder, und sind mir eben deshalb nur um so lieber. Die ernsthaften Falten sind einmal ausgeglättet, die Zahlen und die Sorgen stehen ihnen einmal nicht an der Stirn geschrieben, das Auge glänzt und lebt einmal, und es ist eine Ahnung eines schönen und anmutigen Daseins in ihnen. Auch ich selbst bin ganz ein Kind geworden zu meinem Glück. Wie ein Kind den kindischen Schmerz erstickt und die Seufzer zurückdrängt und die Tränen einsaugt, wenn ihm eine kindische Freude gemacht wird, so ist mir heute der lange, tiefe, unvergängliche Schmerz besänftigt wie noch nie. Ich fühle mich einheimisch und wie neugeboren in der besseren Welt, in welcher Schmerz und Klage keinen Sinn mehr haben und keinen Raum. Mit frohem Auge schaue ich auf alles, auch auf das Tiefverwundende. Wie Christus kein Leben hatte als die Kirche, keine Kinder als seine Freunde, kein Haus als den Tempel und die Welt und doch das Herz voll himmlischer Liebe und Freude: so scheine auch ich mir geboren, eben danach zu trachten. So bin ich umhergegangen den ganzen Abend, überall mit der herzlichsten Teilnahme an allen Kleinigkeiten und Spielen, und habe alles geliebt und angelacht. Es war ein langer liebkosender Kuß, den ich der Welt gab, und jetzt meine Freude mit euch sollte der letzte Druck der Lippe sein. Ihr wißt, wie ihr mir die Liebsten seid von allen. Kommt denn, und das Kind vor allen Dingen mit, wenn es noch nicht schläft, und laßt mich eure Herrlichkeiten sehen und laßt uns heiter sein und etwas Frommes und Fröhliches singen." [17])

Um so rührender ist der Eindruck dieser Gestalt, als sie sich abhebt gegen das Bild des vollendeten Familienlebens in dem Hause von Ernestine und Eduard; so empfand er den Gegensatz seiner Existenz, wenn er in das Haus

[17]) Weihnachtsf. 1. A. S. 133, Th I 524.

von Reichardt auf Giebichenstein trat, oder tiefer noch, wenn er in Götemitz auf Rügen auf dem Gute und in dem Hause der geliebten Freundin Charlotte v. Kathen weilte. Erkennbar genug sind aus diesen Lebensverhältnissen mannigfache Züge eingewoben, aus dem Hause Reichardts insbesondere, was sich auf Musik und Gesang bezieht.

Die Gestalt der kleinen Sophie hat als allzu künstlich schon damals gleich bei den ersten Lesern Bedenken erregt. Schleiermacher wollte die Entwicklung des religiösen Sinnes in einer Kindernatur schildern, wie sie sich im christlichen Hause von selber, ohne absichtliches Zutun und daher in völliger Unbefangenheit, gestaltet. Nun ist fast jede Darstellung der Kindernatur in der Poesie bedenklich; sie ist Goethe in seiner naiven, unmittelbaren Epoche im Götz gelungen, aber wie oft und wie vielen Dichtern mißlang sie, da die Versetzung in das von dem unserigen so abweichende Leben des Kindergemütes an sich schon sehr schwer ist. Unlöslich aber möchte die Aufgabe sein, das religiöse Innenleben eines Kindes darzustellen, und so ist denn Sophie ganz gegen Schleiermachers Absicht altklug und überbewußt in ihrem Auftreten. Auch sonst möchte die Zeichnung der Personen nach der Art jener Zeit allzu blaß, wie mit ganz zarten Farben ausgeführt erscheinen. Schleiermacher empfand das wohl selbst und erklärte es aus der übereilten Ausführung. „Es hat doch," schrieb er am 10. Februar 1806 an Reimer, „wirklich etwas einem Kunstwerk Ähnliches und könnte zu einer Art von Vollendung gebracht werden; wenigstens mir scheinen die Gestalten hierzu bestimmt genug zu sein." Er hoffte also auf eine neue Durcharbeitung; wünschte er doch einen Cyklus der christlichen Feste in solchen dialogischen Novellen zu verherrlichen [18]).

Die festliche Freude dieser christlichen Geselligkeit bildet also nicht nur, wie es scheinen könnte, den Ausgangspunkt des Werkes, sondern in sie kehrt es zurück und ist in gewissem Sinne nichts als eine Darstellung derselben. Leise beginnt nun die Reflexion sich zu regen, in leichtem Gespräche zuerst, das alsdann unwillkürlich, wie unter solchen Menschen geschieht, in die Tiefe führt.

Die Komposition des Ganzen, welche vielfach an das Gastmahl Platons erinnert und eine bewußte Nachbildung platonischer Kunst ist, baut sich in drei voneinander abgegrenzten Teilen auf.

Der erste Teil besteht in Wechselreden, die aus der festlichen Freude, den Geschenken, der Musik, der spielenden Frömmigkeit des Kindes entspringen, die wie ein solches Gespräch zufällig zu entstehen und zu verstummen, andern Platz zu machen scheinen, während sie in Wirklichkeit in der Art platonischer Kunst zu einem wohlberechneten Ganzen verwebt sind,

[18]) Br. IV 122, an Gaß 41.

welches das christliche Gefühlsleben dieses Tages zum Bewußtsein bringt und gegen falsche Richtungen, gegen Entartungen dieses Gefühlslebens abgrenzt. Schon hier macht sich als der Hebel in der Bewegung der Gedanken, als die vorantreibende Negation in diesem dialektischen Prozeß Leonhardt geltend, welcher als ein Vertreter der zersetzenden Verstandeskritik in diesem Kreise erscheint.

Als die unmittelbarste Darstellung des inneren religiösen Lebens wird in diesem Teile die Musik bezeichnet. In ihr hat die Welt der Gefühle, in der Schleiermacher das christliche Leben sieht, ihren unmittelbaren Ausdruck, und zwar hängt die religiöse Musik mit Schleiermachers Grundansicht der Religion noch auf eine engere Weise zusammen. Wie sie in der ruhigen Vollendung eines harmonischen Zusammenhangs ihren Charakter hat, so ist für ihn schließlich der letzte Ausdruck für das religiöse Gefühl der Welt die Harmonie der religiösen Natur mit dem Weltganzen, der Einklang aller Gefühle in einer solchen Natur miteinander und mit den Anregungen und dem Charakter der Welt, die Harmonie der Vorstellungen und Begriffe mit dem Existierenden, der Handlungen mit dem Dasein, auf welches sie treffen. Ist ihm doch schließlich das höchste Zeichen der Wahrheit der christlichen Weltansicht diese Harmonie, in welche sie das Gemüt, das Denken und die Handlungsweise mit dem wirklichen Charakter der Welt versetzt. „Darum müssen beide fest aneinander halten, Christentum und Musik, weil beide einander verklären und erheben. Wie Jesus vom Chor der Engel empfangen ward, so begleiten wir ihn mit Tönen und Gesang bis zum großen Hallelujah der Himmelfahrt; und eine Musik wie Händels Messias ist mir gleichsam eine kompendiöse Verkündigung des gesamten Christentums."

Die Wirklichkeit dieses erhöhten Lebens und die Bilder des Christentums werden in diesen Gesprächen auf das mannigfachste ineinander verschlungen. Die Hindeutungen in den Geschenken auf neues Leben und neue Wendungen im Schicksal der Freunde werden zusammengehalten mit dem Sinne des Weihnachtsfestes; vor allem das Muttergefühl, die Andacht der Mutter zum Kinde, die Verehrung des Göttlichen in ihm erscheinen als ein Symbol nicht dessen zwar, was immer auf dieselbe Weise geschieht, aber dessen, was in der christlichen Welt immer wieder einem Vorbild gemäß sich gestaltet.

Über alles aber erhebt sich in diesen Gesprächen das Bewußtsein des Grundgefühls, welches in dem religiösen Gemüte mitten in dem Wechselspiel der Schicksale und einzelnen Gemütszustände verharrt. Hier kommt die Stimmung der Monologen noch einmal als die religiöse Grundstimmung zum Ausdruck. „Das Einzelne, das Persönliche, es sei nun Zukunft oder Gegenwart, Freude oder Leid, kann einem Gemüte, das sich in frommen

Stimmungen bewegt, so wenig geben oder nehmen als etwa durchgehende Noten, die nur leichte Spuren hinterlassen, den Gang der Harmonie affizieren." Jedes Schicksal ist nur ein Stoff für diese Form des frommen Gemüts. Dieses Heroische der christlichen Gemütsverfassung wird sehr schön mit den Gefahren der Zeit in Beziehung gebracht. „Ein großes Schicksal geht unschlüssig auf und ab in unserer Nähe mit Schritten, unter denen die Erde bebt, und wir wissen nicht, wie es uns mit ergreifen kann. Daß sich dann nur nicht das Wirkliche mit stolzer Übermacht räche." In einer solchen Gemütsverfassung ist dem Menschen das Höchste gegeben, „jeden Schmerz und jedes Gefühl für sich hinnehmen und nur rein und ganz haben wollen, bis zu der göttlichen Paradoxie, den Schmerz genießen zu können wie die Lust." [19])

Diesem echten christlichen Leben gegenüber, das nur ein gesteigertes, vollendetes menschliches ist, werden mit scharfem Wort die religiösen Ausartungen der Zeit gezüchtigt, welche entstehen, indem das christliche Leben, das so ein rein inneres ist, sich in äußeren Formen absondern will. Es war die Zeit, in welcher der Katholizismus manches auch edle romantische Gemüt an sich zog. Dem gegenüber beruft er sich auf Goethes Wort, daß auf jeder Person ein Makel hafte, die in irgendeinem Sinn die Ehe aufgelöst oder ihre Religion geändert hat. Er findet, die Proselyten seien in der Regel solche, die, was sie vorher betrieben, Wissenschaft oder Kunst oder häusliches Leben, auf eine ganz äußerliche Art behandelten, die Beziehung auf das Höhere aber ganz übersahen; „geht ihnen nun diese irgendwie auf, so betragen sie sich in dieser neuen Welt auch wie die kleinen Kinder, sie greifen nach dem Glanz, sei es nun ein von außen her auf den Gegenstand geworfener und ihn vergrößernder oder der eines innerlichen Feuers, das mehr noch als durch seine eigene Flamme durch die Dunkelheit seiner Umgebungen lockt. Und so kann man auch sagen, daß in ihrer Buße immer etwas von der Sünde zurückbleibt, indem sie nämlich die Schuld ihrer vorigen Kälte und Verfinsterung auf die Kirche werfen wollen, der sie angehörten, als würde eben da das heilige Feuer nicht verwahrt, sondern nur ein kaltes Formelwesen getrieben mit leeren Worten und ausgeweideten, eingedorrten Gebräuchen." So wird denn auch ironisch genug von der „steifen Kirche, die uns Schlegel in seinen auch etwas steifen Stanzen geschildert hat", gesprochen [20]).

Nicht minder scharf spricht er von der Entartung, die entstehe, wenn die Frömmigkeit, die ihrer Natur nach ein Innerliches sei und bleiben müsse, äußerlich hervortreten und eigentümliche Verhältnisse im Leben bilden wolle: „so entsteht das Verhaßteste daraus, versteinernde Absonderung und geistlicher

[19]) Weihnachtsf. 1. A. 51—56, Th I 487—489. [20]) 1. A. S. 29, 36, 44, Th I 476, 479, 483.

Stolz, das gerade Gegenteil von dem, was die Frömmigkeit eigentlich bewirken soll." [21]) Ihm dünkt sogar, daß die ganze Institution des geistlichen Standes von dieser Seite nur dann ohne Gefahr sein könne, wenn die Frömmigkeit, die man von seinen Mitgliedern verlange, überall verbreitet sei. Kurz ihm ist, auf Grund seiner Auffassung des Christentums als der gesteigerten, geheiligten, vollendeten Welt des menschlichen Gemüts, jeder Versuch einer scharfen und glaubensharten Absonderung eines äußerlich umgrenzten geistlichen Standes, der eine besondere Frömmigkeit aufrecht erhalten soll, oder eines Menschen, der in dem Äußerlichen einer Kirche einen besonderen geistlichen Vorzug sucht, Vernichtung des rein innerlichen Charakters der wahren christlichen Frömmigkeit.

Stellen wie die eben herausgehobenen deuten darauf, daß seine Ansicht von der christlichen Gemeinschaft damals noch nicht unwesentlich von der sich unterschied, die er später in den nicht leichten Kämpfen um die Neugestaltung dieser Gemeinschaft sich allmählich bildete.

Schließlich mag man sich die Grundlage dieses Abschnittes durch jene Stellen der zweiten Auflage der Reden verdeutlichen, wie sie unmittelbar nach der Weihnachtsfeier niedergeschrieben sind, nach welchen jede Regung des menschlichen Herzens religiös, fromm sein kann und die Frömmigkeit die ganze menschliche Gemütswelt in sich faßt.

Der zweite Teil des Werkes wird durch drei Erzählungen der Frauen gebildet.

Alle drei Erzählungen richten sich auf den Mittelpunkt des Festes: das göttliche Kind in den Armen der Maria. Schon vorher hatte Ernestine geäußert: „Mit diesem Sinne ist wieder jede Mutter eine Maria. Jede hat ein ewiges göttliches Kind und sucht andächtig darin die Bewegungen des göttlichen Geistes." Dieses Typische und Symbolische der heiligen Nacht wird nun in verschiedenen Bildern dargestellt, in denen der Romantik und ihrem symbolischen Kultus der Maria stärker gehuldigt wird, als später Schleiermacher wohl gebilligt haben würde. Wie aber auch diese Erzählungen aus dem oben dargelegten Zusammenhang entspringen und in ihn münden, zeigt, was Agnes über die zweite sagt. „Ich weiß mit Worten nicht zu beschreiben, wie tief und innig ich damals fühlte, daß jede heitere Freude Religion ist, daß Liebe, Lust und Andacht Töne aus einer vollkommenen Harmonie sind, die auf jede Weise einander folgen und zusammenschlagen können." [22])

Die dritte von ihnen und die schönste stellt ein Erlebnis seiner Freundin Charlotte von Kathen dar. „Sie waren," schreibt er ihr, „gleich mit Ihrem

[21]) 1. A. 37, Th I 480. [22]) 1. A. 86, 54, Th I 502, 488.

kleinen Liebling so in die Idee des Ganzen eingewachsen, daß es unmöglich gewesen wäre, Sie nicht hineinzubringen." [23]) So habe er in derselben nur dargestellt, was er an ihrem schönen Gemüt erblickt habe. „Sie," meint er, „mußten es gleich wissen, weil doch niemand Ihre Leiden so erzählen konnte als ich. Daß H. Sie nun davon verleitet hat, tut nichts, wenn Sie sich nur erkannt haben, wie ich Sie sehe, und wenn es Ihnen nur recht ist, einige Züge aus Ihrem Bilde dort aufbewahrt zu sehen." [24]) Und Frau von Kathens Schwester Henriette, seine spätere Frau, schreibt ihm, mit besonderer Beziehung auf diese symbolischen Bilder der heiligen Nacht: „Wie könnte es eine Mutter unberührt lassen? Die herrliche Ernestine steht recht lebhaft vor mir, und ein solches Kind wie Sophie habe ich schon immer im Sinne gehabt." Auch sie habe in sich es erfahren, „daß Mutterliebe ein Sehnen und Lauschen ist, das Heilige in dem Kinde zu erblicken." [25]) Schleiermacher selber aber meinte von diesen drei Bildern: „Von den Erzählungen sagt Steffens, daß sie ihn am meisten überrascht hätten, weil er noch nichts dergleichen von mir gekannt hätte. Auch sind es allerdings die ersten, und ich schöpfe etwas Hoffnung daraus, daß ich die Novellen, die ich im Sinne habe, wohl würde schreiben können, wenn ich daran käme." [26]) In dem Ton wie dem Gehalt derselben empfindet man die tiefe Wirkung, welche Novalis auf Schleiermacher geübt hat. Sie sind wie Variationen auf das Thema der berühmten Verse:

Ich sehe dich in tausend Bildern,
Maria, lieblich ausgedrückt;
Doch keins von allen kann dich schildern,
Wie meine Seele dich erblickt.

Ich weiß nur, daß der Welt Getümmel
Seitdem mir wie ein Traum verweht
Und ein unnennbar süßer Himmel
Mir ewig im Gemüte steht.

Auf die Erzählungen der Frauen folgen als dritter Teil des Werkes die Reden der Männer. An diesem Punkte wird auch erst die Stellung jener Erzählungen zu dem Ganzen deutlich. Es ist eine Dreizahl von Reden, welche der Dreizahl der Erzählungen entspricht. Wie sich dem weiblichen Gemüte der Sinn der heiligen Nacht in jenen drei Bildern darstellt, so entspringt nun in den Betrachtungen der Männer der Versuch, diesen Sinn im Gedanken zu erfassen. „Die Mutterliebe" — hatte Agnes gesagt — „ist das Ewige in uns, der Grundakkord unseres Wesens." [27]) In den Reden

[23]) Br. II 63. [24]) Ebd. [25]) Ebd. 65. [26]) Ebd. 50. [27]) Weihnachtsf. 1. A. 54, Th I 488.

der drei Männer treten wir nun aus dem Bildlichen, Anschaulichen, Symbolischen der heiligen Nacht in die Betrachtung ihrer wesenhaften Bedeutung. Und in dieser Betrachtung erhebt sich das Werk zu der Untersuchung des Wesenhaften des Christentums überhaupt.

* * *

Indem wir zu der Analyse dieser Reden übergehen, finden wir uns auch hier zu einigen allgemeinen Erörterungen genötigt, welche den strengeren Zusammenhang der Gedanken Schleiermachers zu ihrem Gegenstande haben, aus dem heraus ihr Sinn leichter auch von dem sonst mit Schleiermacher Unbekannten erfaßt werden kann. Denn diese Erörterungen möchten anregen, das liebliche Werk selbst zur Hand zu nehmen.

Die innere Erfahrung, wie sie in den Zuständen des Gefühls am unmittelbarsten redet, aber auch in den Tatsachen des Wissens und des dasselbe begleitenden Überzeugungsgefühls, des Handelns und der in ihm wirkenden Gesinnung, sich ausspricht, enthält in sich ein Metaphysisches. Man hat neuerdings gesagt, daß eine Sittenlehre nicht ohne eine metaphysische Begründung gedacht werden könne; dies ist auch Schleiermachers Ansicht, aber nur in dem wohlverstandenen Sinne, daß die Welt unserer inneren Erfahrungen in sich als Voraussetzung ihrer Denkbarkeit ein Metaphysisches enthält. Ist dies auch an sich das Erste, so ist und bleibt für uns doch das in unserem Bewußtsein Gegebene das Erste und Einzige.

Gerade in der Zeit der Weihnachtsfeier bezeichnet er in der zweiten Auflage der Reden als den Grundcharakter, den die innere Erfahrung in dem höher entwickelten Menschen aufzeigt: Harmonie. Er erinnert den alten Genossen Brinkmann gleich in den ersten Zeilen des Buches „an die Zeit, wo wir, losgespannt durch eigenen Mut aus dem gleichen Joche, freimütig und von jedem Ansehen unbestochen die Wahrheit suchend, jene Harmonie mit der Welt in uns hervorzurufen anfingen, welche unser inneres Gefühl uns weissagend zum Ziel setzte und welche das Leben nach allen Seiten immer vollkommener ausdrücken soll. Derselbe innere Gesang, du weißt es, war es auch, der in diesen Reden, wie in manchem anderen, was ich öffentlich gesprochen, sich mitteilen wollte; hier jedoch nicht so, wie in wahren Kunstwerken höherer Art auf eine ganz freie Weise." [28]) Unwillkürlich reiht man hier die Weihnachtsfeier an, in der, wie flüchtig und gering von Umfang diese Arbeit auch war, doch in der freien Weise des Kunstwerks eben dieses Grundgefühl sich ausspricht. Schleiermachers Ansicht ist nicht,

[28]) Th I 135.

wie auch die Worte zeigen, daß in allen Individuen diese Harmonie mit der Welt existent sei; die Tatsache innerer Erfahrung, die er meint, ist vielmehr, daß eine Spur dieser religiösen Grundempfindung in jedem, auch dem am meisten verwahrlosten Menschen zu finden sei und daß die höhere Ausbildung des Individuums in der Richtung seiner religiösen Anlage es in diesen Zustand schönster Ruhe versetze, die in der Harmonie all seiner Gefühle, seines Erkennens wie seines Handelns, mit der Welt begründet ist. Die höheren Gefühle, Gedanken und Begriffe treffen überall auf eine Harmonie des Weltalls mit ihnen und in sich, welche ihre Realität auf das schönste bestätigt. So erfahren wir, daß es nicht Illusionen sind, welche den Inhalt unseres religiösen Lebens, das Ziel unseres sittlichen Strebens, die Aufgabe unseres Erkennens bilden, sondern daß der Zusammenhang des Weltganzen selber und die Gestaltung unseres höheren Lebens sich auf das schönste bestätigen.

Die innere Erfahrung also, welche Schleiermacher seiner Weltansicht in ihren verschiedenen Zweigen zugrunde legt, reicht zwar mit ihren Wurzeln in alle psychologischen und geschichtlichen Tatsachen hinab, ihren Lebensmittelpunkt hat sie aber in dem höheren Dasein des Menschen. So ruht die Theorie des Erkennens bei Schleiermacher auf der inneren Erfahrung, daß der Mensch das Sein zu erkennen nicht ablassen kann; diese Tatsache läßt sich verfolgen auch bis in das niedere Leben, aber sie wird vollständig durchschaubar erst in der höheren Entwicklung. So wenigstens bestimmt dies Schleiermacher einige Jahre später.

Die Art, wie das höhere Leben sich durch die Harmonie mit der Welt in seiner Realität und Bedeutung bestätigt, kann nirgends besser gesehen werden als in dem sittlichen Vorgang. Die Verwirklichung der Ideen in der Gesellschaft erfüllt überall die handelnden Individuen mit jener Seligkeit, die aus dem freien Sich-Entfalten des Höheren in uns, aus dem Gelingen, das es begleitet, aus der Übereinstimmung mit allem Guten und der Anlage der Natur selber sich bildet. Auch hier muß man die Predigten, muß insbesondere die Briefe aus den Jahren, in denen seine Ethik sich gestaltete, vergleichen, um das Fachwerk der Begriffe der ältesten Ethik lebendig zu machen.

In der Struktur der Begriffsentwicklung, welche das Metaphysische in dieser inneren Erfahrung aufweist, hat Schleiermacher, seitdem er zuerst mit der begrifflichen Darlegung seiner Lebens- und Weltansicht begann, mannigfache Umwandlungen durchgemacht; dieses Metaphysische selber, wie es in der inneren Erfahrung erscheint, hat er seit dem Beginn seiner systematischen Epoche immer auf gleichförmige Weise bestimmt.

In den Gegensätzen, welche die Welt bilden, führt alles zurück auf den letzten, tiefsten, daß in ihr das Tatsächliche, Dingliche von den Ideen, von der

Vernunft durchdrungen ist und fortschreitend durchdrungen wird, daß also die Einheit dieser beiden im letzten Grunde vorausgesetzt werden muß. Was irgend unser Auge und unsere geistige Erfahrung in uns und außer uns erblickt, ist Belebtsein des Dinglichen von diesem Geistigen, ist Gegenwart des Ewigen und Unendlichen in dem Fluß der Zeit und der endlichen Erscheinung, ist Leben und Wirken des Geistes in der Dinglichkeit und Materialität.

Es bedarf nur des anschauenden Auges, dies zu erblicken. Der Leib, den der oberflächliche Blick als ein Unbelebtes und rein Dingliches betrachtet, ist schon Einheit des Geistigen mit diesem; unser geistiges Leben, wie wir es von dem körperlichen durch eine Abstraktion sondern und daher glauben abgesondert vorstellen zu dürfen, ist bereits die Einheit des Geistigen mit diesem Dinglichen, ja gerade das Bewußtsein, welches wir als für das Geistige charakteristisch zu betrachten gewohnt sind, ist, wie es uns als Einzelbewußtsein gegeben und für uns eben schlechterdings nur als solches vorhanden und vorstellbar ist, im Gegensatz zu dem, was außer ihm auf es wirkt — dieses Bewußtsein selber ist nur die Tat des Dinglichen, dessen Wirkungen in das Geistige hineinreichen, als mit welchem es überall in der wirklichen Welt vereinigt ist. Man hat oft Schleiermachers Unsterblichkeitslehre dunkel und manchmal hat man sie absichtlich dunkel gefunden. Es existiert aus der Zeit der Weihnachtsfeier etwa eine Äußerung, welche gewiß nicht mißverständlich ist und welche die klare Konsequenz der eben entwickelten Gedanken ist. „Wenn man so den Greis auch in der trüberen Zeit des Lebens betrachtet, in dem Kreise von Geliebten, den er um sich gebildet hatte, so muß man sich gestehen, dies ist das sittlichste Bild des hohen Alters und des natürlichsten Sterbens. Wenn Gattin und Kinder dem Hinfälligen, dem die eigenen äußeren Organe versagen, die ihrigen bereitwillig leihen; wenn sie durch aneignende Anschauung in den Stand gesetzt sind, auch die Klarheit und Lebendigkeit des Gedankens zu ergänzen, welche das eigene innere Organ nicht mehr auszuprägen vermag: so sind in der Tat die Kräfte des Greises nicht verringert, sondern nur verlegt in diejenigen, die er selbst vorher gebildet hat, und dieses fast ohne den Körper in ihnen und durch sie Leben ist schon der Vorgenuß dieser Seite der Unsterblichkeit. Zieht sich dann der Geist auch immer mehr zurück aus dem Besonderen und Sinnlichen in das Allgemeine und die Ideen: so löst sich das Band des Inneren und Äußeren von selbst, und der Tod ist nichts anderes als ein fast selbsttätiges Hinausschwingen aus der einer solchen Erhebung nicht mehr angemessenen Persönlichkeit.“ [29]) Das Geistige ist unvergänglich, aber auch es allein. In diesem Sinne erklärt Schleier-

[29]) Br. IV 614.

macher in einer Aufzeichnung: „daß man die Individualität nicht ohne Persönlichkeit haben kann, das ist der elegische Stoff der wahren Mystik.“ [30])

In dieser metaphysischen Ordnung ist das Ideal des Erkennens als Anschauung gegründet, welche in allem Gegensätzlichen und Endlichen den Zusammenhang des Einen und Unendlichen sieht, wie in Spinozas Metaphysik seine adäquate Erkenntnis gegründet ist. Die Weltauffassung von 1805 geht noch von dieser Anschauung aus, während später das metaphysische Prinzip immer mehr aus der Anschauung zurücktritt und zur Voraussetzung wird, welcher nur ein Gefühlszustand entspricht, während das Erkennen selbst in die Gegensätze des Wahrnehmens und Denkens gebannt ist.

In dieser metaphysischen Ordnung ist das große Prinzip der bildenden Ethik gegründet, welches Schleiermacher zuerst in seiner Kritik der Sittenlehre entwickelte und der Ethik von Kant und Fichte gegenüberstellte, und welches dann der leitende Gedanke des Aufbaues seiner eigenen Ethik wurde. Alle Regungen der menschlichen Brust, alle Beweggründe, welche die Menschennatur in sich faßt, alle Leidenschaften, von denen sie bewegt wird, enthalten das Geistige in sich, dessen Entwicklung im Dinglichen die Bedeutung des Weltprozesses ist; sie alle können also nicht als verwerflich betrachtet, können nicht als ein bloß Sinnliches dem Sittlichen gegenübergestellt werden, sondern von der sittlichen Idee, welche das Individuum ergreift, werden sie zur Schönheit verklärt, zu einem Bestandteil des vollendet Menschlichen gestaltet. Zuerst in den Luzindenbriefen, noch sehr unvollkommen damals, hatte Schleiermacher dies sein großes Prinzip ausgesprochen; die Kritik der Sittenlehre enthält die formale Durchbildung desselben, die Ethik seine tatsächliche Durchführung durch alle Gebiete des sittlichen Lebens. Seine Schranke hätte dieser Gedanke gefunden, Schleiermacher hätte das Recht der Moral von Kant und Fichte erkannt und in den Zusammenhang seiner bildenden Ethik mit aufgenommen, hätte er auch hier, entsprechend der späteren Durchführung seiner Erkenntnistheorie, die tatsächlichen Gegensätze in der Menschennatur und die dadurch bedingte reale, die Gesellschaft ausmachende Beschaffenheit des sittlichen Prozesses erkannt. Und in dieser selbigen metaphysischen Ordnung ist endlich das religiöse Gemütsleben gegründet, in welchem unmittelbar die Gegenwart des Ewigen und Unendlichen in der Endlichkeit erfahren wird. Auch in bezug auf die Erklärung der religiösen Tatsache findet eine Änderung in Schleiermachers Auffassung statt. Auch hier rückt das Metaphysische aus der Anschauung, in der es zuerst besessen wurde, in das Gefühl zurück, in welchem es doch nur in einer viel unbestimmteren Weise vorhanden ist. In dieser Welt der höheren Gefühle,

[30]) Denkm. 123.

welche die Religion ausmachen, sind sie alle enthalten; es gibt kein Gefühl, keinen Gedanken, keinen Impuls irgendeiner Art, der seinem Inhalte nach, sozusagen seiner Stelle in der Verkettung des Tatsächlichen nach, ungeistig, unfromm sein müßte.

Dieses Metaphysische bildet nun aber ebenso den Hintergrund der christlichen Erfahrung und Lebensansicht, als es dem Leben überhaupt Inhalt und Bedeutung verleiht und sich demnach in der Philosophie als die in ihm enthaltene Wahrheit ausspricht. Die Frage nach dem Verhältnis der philosophischen und der christlichen Wahrheit kommt hier zur Entscheidung.

Die metaphysische Weltansicht und die christliche sind eins. Man beachte wohl: die christliche Weltansicht; der Punkt, an dem das Christentum mehr als dies ist, unableitbar darum aus irgendeiner Metaphysik ist, wird sich bald zeigen.

Nach der ältesten Fassung der Ethik Schleiermachers ergänzen einander auf spekulativem Gebiet zwei Zweige der Philosophie. Die Physik leitet aus der Natur den Menschen ab; die Ethik beginnt umgekehrt im Geistigen und in der Freiheit und begreift hieraus die Welt. Eine entsprechende Unterscheidung der Religionen nach ihrem metaphysischen Gehalt legt die Dogmatik zugrunde [31]). Die einen Gestalten der Religion ordnen das Sittliche dem Natürlichen unter, die andern umgekehrt das Natürliche dem Sittlichen. Die erste Gestalt bezeichnet Schleiermacher als die ästhetische Frömmigkeit; hier wird jeder Moment der Selbsttätigkeit der Persönlichkeit nur als ein Bestimmtsein derselben durch das gesamte endliche Sein aufgefaßt; jeder Tätigkeitszustand derselben wird nur als ein Produkt der vom höchsten Wesen angeordneten Einwirkung aller Dinge auf die Persönlichkeit angesehen; er erscheint so als Schönheit oder Häßlichkeit, welche dem Einzelleben zugeteilt sind, in jedem Fall als sein Schicksal aus dem Zusammenhang der Natur. Anders die andere Gestalt des religiösen Lebens, welche Schleiermacher als die teleologische Frömmigkeit bezeichnet. Selbst alle Leidensverhältnisse des Menschen zur Welt erscheinen hier nur als Mittel, um die Gesamtheit seiner tätigen Zustände hervorzurufen; in allen religiösen Zuständen herrscht als Grundtypus die Beziehung auf die sittliche Aufgabe, auf die Forderung des Reiches Gottes, auf die sich entfaltende Herrschaft des Geistigen über das Natürliche. Dies ist der Grundcharakter des Christentums, welches also teleologische Religion ist. — Mit diesem seinem Grundcharakter hängt dann aber auch zusammen, daß in ihm die Freiheit die Prämisse für die ganze Auffassung des sittlichen Lebens ist [32]). Wie nun, indem die innere Erfahrung

[31]) Der christl. Glaube 2. A. § 9. [32]) Ebd. § 63.

hinzutritt, der Gegensatz entspringt, der den Mittelpunkt der christlichen Dogmatik bildet, mag für die spätere Zeit ununtersucht bleiben: hier aber wenden wir uns zu der Gestaltung dieser Begriffe in der Weihnachtsfeier.

* * *

Das Bedeutende der Darstellung und Begründung des Christentums in den drei Reden der Weihnachtsfeier ist, daß in ihnen der Zusammenhang der metaphysischen Weltansicht Schleiermachers mit seiner Auffassung des Christentums noch viel sichtlicher zutage liegt, ja noch viel enger geknüpft ist als später. Schleiermacher befand sich zu jeder Zeit seines Nachdenkens hierüber im Gegensatz zu der spekulativen Konstruktion des Christentums; er tadelte schon Schellings Versuche in dieser Richtung, und die darauf folgenden von Hegel erfüllten ihn mit der tiefsten Abneigung. Es ist die Tatsächlichkeit, die geschichtliche Realität, welche er diesen Versuchen, im reinen Begriff das Christentum darzustellen, gegenüberstellt. So findet er in Schellings „spekulativer Ansicht von Christo" „die hohe Willkür verwischt, welche von dieser Seite doch der Schlüssel des Christentums sein möchte." [33]) Innerhalb gewisser Grenzen ist seine eigene Auffassung des Christentums in dieser Epoche Spekulation, und man erkennt von hier aus auch deutlicher das Hineinreichen des Spekulativen in die Auffassung des Christentums, welche die spätere Zeit der Dogmatik darbietet.

Drei Reden enthalten aufsteigend das Wesen des Christentums, die Bedeutung Christi. Versetzen wir uns gleich auf den spekulativen Höhepunkt, indem wir die Gedanken der dritten entwickeln.

Die Grundidee des Christentums ist keine andere als die des Menschen an sich. Man sieht, es ist ein platonischer Begriff, der hier eingeführt wird, und es sind weiter platonische Begriffe, welche zur Fortführung dieser Spekulation benutzt werden. Christus ist, könnte man sagen, die platonische Idee des Menschen; in demselben Gedankenkreise wurzelt auch seine Bezeichnung als eines Urbildes.

Diese Grundidee des Menschen ist nicht ein Erscheinen des geistigen Prinzips, welches sich im Weltganzen entfaltet, in seiner reinen Wesenheit. Eine solche Ansicht würde wohl Schleiermacher als eine Überhebung erscheinen. „Ist es nicht anmaßend," schrieb er schon früher einmal in sein Tagebuch, „daß der Mensch glaubt, auch nur als eine Modifikation mit Gott unmittelbar zusammenzufallen? Er ist wohl eine Modifikation des Erdgeistes, und wir sollten unsere absoluten Triebe und Schranken aus den

[33]) Br. IV 586.

Verhältnissen der Erde zu verstehen suchen." [34]) So erklärt er nun auch hier: „Was ist der Mensch an sich anders als der Erdgeist selbst, das Erkennen der Erde in seinem ewigen Sein und in seinem immer wechselnden Werden." [35]) So ist in der Idee des Menschen der „Geist nach Art und Weise unserer Erde" entfaltet. Und so finden wir also in dem Geiste im Grunde der Dinge, der mit der Realität eins ist, die Gestaltung des Erdganzen angelegt, in welchem als sein eigentümliches Erkennen, als das eigentümlich Geistige in ihm der Mensch an sich gesetzt ist; der Gedanke einer individualen Gliederung des Geistigen im Grunde der Dinge läßt hier bereits die Idee des Menschen an sich als ein Individuelles erscheinen.

Den Ideen als den Urbildern, die im Äther des reinen Seins wohnen, setzt Platon ihre Abbildung in der Welt der Gegensätze und des Werdens gegenüber. Für ihn also gibt es kein geschichtliches Erscheinen eines Urbildes. Schleiermacher unterscheidet, ihm folgend, auch das ewige Sein und das immer wechselnde Werden; aber für ihn ist das Sein in dem Werden selber, diese beiden sind nicht außer einander; so erscheint ihm der „Geist, wie er sich auf diesem Weltkörper offenbaren kann", in dem geschichtlichen Prozeß der Menschlichkeit, indem in ihm die Menschheit zum Bewußtsein ihrer selbst gelangt und das Bewußtsein ihrer selbst dann dauernd an der Anschauung desselben hat.

Daß so der Mensch an sich nicht in der Region der reinen Idee wohnt, sondern mitten im Flusse der Geschichte erscheint, daß in ihm das höhere Selbstbewußtsein der Menschheit von sich selber anhebt, dies wird so von Schleiermacher zu begründen versucht: der einzelne Mensch findet sich in der Gegensätzlichkeit des Werdens, in der Zwietracht und Verwirrung desselben. Inmitten dieses Prozesses muß die Idee der Menschheit, ob sie gleich ewige Realität ist, doch werden, und sie wird in der Gemeinschaft der Menschheit, in welche aufgenommen erst der einzelne sein abgesondertes Dasein verliert und es andrerseits doch wiederfindet, indem er nun in sich Geist und Bewußtsein der Menschheit trägt. „Diese Gemeinschaft, durch welche so der Mensch an sich dargestellt oder wiederhergestellt wird, ist die Kirche"; sie verhält sich zu allem andern Menschlichen um sie her, wie das Selbstbewußtsein der Menschheit in dem einzelnen zur Bewußtlosigkeit. Als der Anfangspunkt der Kirche aber muß ein einzelner gesetzt werden, welcher das Selbsterkennen unabhängig in sich trägt; „in Christo sehen wir also den Geist nach Art und Weise unserer Erde zum Selbstbewußtsein in dem einzelnen sich ursprünglich gestalten." [36])

[34]) Denkm. 140. [35]) Weihnachtsf. 1. A. 126, Th I 521. [36]) 1. A. S. 128, 130, Th I 522 f.

Wir bewegen uns hier offenbar in einem Zirkel. Wenn der einzelne, in die Gegensätze des Werdens gestellt, nicht die reine Idee der Menschheit in sich darzustellen vermag [37]), so kann er dies so wenig als am Anfang in irgendeinem weiteren Punkte des geschichtlichen Verlaufs. Werden und Sein berühren sich so wenig je irgendwo wirklich als Himmel und Erde; es ist ein göttlicher Schein, sie ineinanderfließend zu erblicken. Sie sind so wenig eins als Tag und Nacht. Kurz, diese platonischen Begriffe vermögen nicht spekulativ die Tatsache der Erscheinung Christi zu begründen.

Doch wie dem auch sei: an diesem Punkte vollendet sich erst die erhabene Weltansicht, welche die Weihnachtsfeier ausspricht; die metaphysische Überzeugung, wie sie oben entwickelt worden ist aus Schleiermachers Untersuchungen, gelangt hier dazu, in der Erscheinung Christi ihre letzte Vollendung zu erblicken. So ist also das Christentum nicht eine Lebens- und Weltansicht welche der höheren menschlichen irgendwie gegenüberstände, Weltliches und Christliches sind nicht zwei gesonderte Gebiete unseres Daseins; jene fortschreitende Arbeit des Geistes, welcher die Natur zu durchdringen und zu verklären strebt, die Gestaltung jenes höheren Lebens der Menschheit, die der Gegenstand der Ethik ist, sind gar nichts anderes als die Verwirklichung jener Idee der Menschheit an sich, welche den Inhalt des Christentums ausmacht. Die Kirche ist nichts anderes als die Gemeinschaft der Menschheit, welche in sich die Idee und Aufgabe der Menschheit vermöge des sittlichen Prozesses realisiert. Das Christentum ist nichts anderes als das höhere Selbstbewußtsein der Menschheit von ihr selber und ihrer Aufgabe. „Darum kann niemand wahrhaft und lebendig die Wissenschaft in sich haben, der nicht selbst in der Kirche wäre, sondern ein solcher kann die Kirche nur äußerlich verleugnen, nicht innerlich. Wohl aber können in der Kirche sein, die nicht die Wissenschaft in sich haben; denn sie können jenes höhere Selbstbewußtsein in der Empfindung besitzen, wenn auch nicht in der Erkenntnis." [38]) Das heißt: das höhere Selbstbewußtsein der Menschheit ist in der christlichen Erfahrung als Empfindung vorhanden, in der Wissenschaft als Anschauung; es ist sonach in dem christlichen Bewußtsein und in der Wissenschaft inhaltlich dasselbe, nur in der Form, in welcher es besessen wird, unterschieden. Die Spekulation und das Christentum haben denselben Gehalt, nur in verschiedener Form, denselben Kern, nur in verschiedener Schale. Und dieser Kern ist das Urbild des Menschen, das Ideal der Menschheit. Der Humanismus findet sich in dieser Weltansicht eins mit dem Christentum, und so ist das erhöhte, vollendete menschliche Leben, welches das kleine Werk darstellt, das christliche zugleich.

[37]) 1. A. S. 126, Th I 521. [38]) 1. A. S. 128 f., Th I 522.

Die spekulative Konstruktion dieses Zusammenhangs hat Schleiermacher fallen lassen; ja er hat eine jede Konstruktion dieser Art später ausdrücklich und prinzipiell verworfen. „Es ist wohl für sich klar," sagt die Dogmatik, „und nicht nötig, sich deshalb auf die vielen immer vergeblich angestellten Versuche zu berufen" (auch der von ihm angestellte in der Weihnachtsfeier ist darunter), „daß es nicht möglich ist, die Notwendigkeit der Erlösung jemandem anzudemonstrieren; sondern wer sich durch sich selbst beruhigen kann, der wird auch immer ein Mittel finden, auszuweichen. Und ebensowenig kann demonstriert werden, daß Christus der einzige ist, der die Erlösung bewirken kann, ... ja auch nicht einmal im allgemeinen, daß eine solche Erlösung kommen müsse, kann bewiesen werden, wenn auch eine gemeinsame Erkenntnis davon, wie die Menschen nicht nur, sondern auch wie Gott ist, gegeben wäre; sondern jede Sophistik hätte den freiesten Spielraum, Entgegengesetztes zu folgern aus denselben Angaben, je nachdem die Absicht Gottes mit den Menschen so gedacht wird oder so." [39])

Jedoch ward nun auch die spekulative Konstruktion selber fallen gelassen, zerriß das allzu schwache Band, das seine Metaphysik mit seiner Christologie verknüpfte: der inhaltliche Zusammenhang beider blieb bestehen; seine metaphysische Ethik und der urbildliche Christus sind in derselben Anschauung befaßt. Ja auch der Zusammenhang der Konstruktion Christi in seinen zwei Gliedern, wie ihn die Weihnachtsfeier enthält, bleibt in der Dogmatik erhalten und wird nur aus dem rein Ethischen und Menschlichen in der Richtung der spezifisch christlichen Erfahrung umgebildet. Wenn nach der Weihnachtsfeier sich der Vorgang der Erlösung und christlichen Vollendung so vollzieht, daß die Idee der Menschheit in dem einzelnen zunächst als der Gedanke eines gemeinschaftlichen Tuns und Treibens wird, daß demgemäß „der einzelne die Menschheit als eine lebendige Gemeinschaft der einzelnen anschaut und erbaut, ihren Geist und Bewußtsein in sich trägt und in ihr das abgesonderte Dasein verliert und wiederfindet", wenn die Kirche hier nichts anderes als diese Gemeinschaft ist, in welcher das höhere Selbstbewußtsein der Menschheit lebt, und wenn durch dieses Leben in ihr der einzelne erst das höhere Leben und den Frieden Gottes in sich empfängt [40]): so entspricht dem völlig der Zusammenhang der Dogmatik, nach welchem in dem neuen, göttlich gewirkten Gesamtleben der Kirche, in der Teilnahme an ihr der einzelne Christ die Beseligung begründet weiß, in die er eintritt [41]). Hier sieht man mit Augen, wie Schleiermachers tiefe Anschauung der sittlichen Geselligkeit, das Erblicken der Menschheit in dem andern, das Nachbilden seines Wesens, die gemeinsame Verwirklichung der Idee der Menschheit sich

[39]) Der christl. Glaube 2. A. § 14, 2. [40]) 1. A. 128. Th 1 522. [41]) § 87.

unmittelbar umgestaltet hat in sein epochemachendes Erfassen der Bedeutung kirchlicher Gemeinschaft, wie denn diese tiefe, zuerst von ihm in den Monologen entwickelte Anschauung der sittlichen Geselligkeit nicht am wenigsten der herrnhutischen religiösen Geselligkeit jene innige Tiefe und Zartheit verdankt, welche sie so charakteristisch von den verwandten gesellig-sittlichen Stimmungen der Epoche unterscheidet. — Und wenn von dieser Idee der Kirche aus erst ihr Anfangspunkt, Christus, in seinem Wesen konstruiert wird [42]): so löst auch die Dogmatik die Aufgabe, „zu zeigen, wie ursprünglich und auch jetzt noch die Überzeugung entstehen konnte, daß Jesus eine unsündliche Vollkommenheit habe, und daß in der durch ihn gestifteten Gemeinschaft eine Mitteilung derselben sei" [43]) durch den Rückschluß von dem Leben in der Kirche Christi auf den durch dessen Beschaffenheit geforderten Anfangspunkt. „In allen" (auch in der Kirche stattfindenden) „Verwirrungen" ist „doch eine von jener Vollkommenheit ausgehende Richtung gesetzt, die zwar in jeder Erscheinung, ja immer auch noch in der Aufstellung der Begriffe des Wahren und Guten mehr oder minder jenem Nichtsein anheimfällt, als Innerstes aber oder als Impuls ihrem Ursprung angemessen ist und sich eben deshalb trotz aller Reaktionen auch in der Erscheinung immer mehr herausarbeiten wird. Und dieser ganz innerlich betrachtet auch vollkommen reine Impuls des geschichtlichen Lebens ist ebenso wie das erste Element eine wahre und wirkliche Mitteilung der Vollkommenheit Christi" [44]). Doch erscheint auch diese Gedankenfolge in der Dogmatik ausdrücklich nicht als Beweis, welcher für die Tatsachen des Christentums überhaupt mit vollem Rechte gänzlich abgelehnt wird, sondern nur als „Entwicklung der Entstehungsweise des Glaubens"; und zu diesem Zusammenhang tritt, „daß der einzelne auch jetzt noch aus dem Bilde Christi, welches als eine Gesamttat und ein Gesamtbesitz in der Gemeinde besteht, den Eindruck der unsündlichen Vollkommenheit Jesu erhält" [45]). Endlich ist auch hier in dieser dritten Rede bereits Schleiermachers Vorliebe für das Johannesevangelium ausgesprochen: im Gegensatz zu „den mehr äußerlichen Lebensbeschreibern Christi" preist er Johannes als „den Mystischen unter den Vieren, bei dem gar wenig von einzelnen Begebenheiten vorkommt, ja auch kein Weihnachten äußerlich, in dessen Gemüt aber eine ewige kindliche Weihnachtsfreude herrscht" [46]); in ihm findet Schleiermacher seine spekulative Christologie wieder.

Setzen wir nun zu diesem Höhepunkte des Werkes in der dritten Rede die beiden andern in Beziehung, um den Aufbau dieser Darlegung des Wesens des Christentums einzusehen. Schleiermacher selber empfand, als er das Werkchen wieder durchlas [47]), den freilich sehr auffallenden Fehler im

[42]) 1. A. 129 f., Th I 523. [43]) § 88, 2. [44]) Ebd. 3. [45]) Ebd. [46]) 1. A. 124, Th I 520. [47]) Br. II 50.

Aufbau; „es ist mir vorgekommen, als ob die zweite nicht eigentümlich genug herausträte, sondern sich zu sehr in die dritte hinein verlöre, was meine Absicht gar nicht war. Aber ich weiß wohl, daß ich, als ich sie schrieb, gerade am übelsten gestimmt war. Überhaupt muß man doch viel darauf rechnen, daß von dem ersten Gedanken bis zu dem letzten Buchstaben nur drei Wochen verflossen sind, während deren ich doch auch immer mit meinen Kollegien zu schaffen hatte." Der Fehler liegt offenbar darin, daß die zweite Rede die Argumentation der dritten in den drei Sätzen, von „Das Leben und die Freude der ursprünglichen Natur" ab, enthält und in den ihr eigenen Gedankengang verwebt: so sondert sich von dem spekulativen Standpunkt der dritten Rede der Standpunkt der religiösen Erfahrung in der zweiten nicht klar genug.

Denn so kann doch nur der Aufbau gemeint sein. In Leonhardt spricht die historische Kritik, welche ausschließlich mit dem Werkzeug des zerlegenden und prüfenden Verstandes an die Trümmer der Überlieferung vom ältesten Christentum herantritt. In Ernst läßt sich die christliche Erfahrung vernehmen, welche das dürftige, ja beinahe ganz negative Ergebnis der ersteren ergänzt, indem sie das neue Leben der Christenheit auf einen Anfangspunkt zurückzuführen sich gezwungen findet, welcher es zu erklären imstande ist und somit die verwischten Züge der Tradition durch das bis in die Gegenwart lebendig Fortwirkende ergänzt. In Ernst erhebt sich die Spekulation, welche aus den metaphysischen Prinzipien der Welt das Erscheinen des Urbildes der Menschheit in der Mitte der Geschichte ableitet.

Man würde sehr irren, wenn man in der Rede Leonhardts nur einen Gegenstand für die Polemik der beiden andern Sprecher erblicken wollte, wenn man glaubte, daß Schleiermacher hier zunächst die Gegner des Christentums zu Worte kommen ließe, um sie alsdann zu widerlegen. Das kleine Werk ist voll von ausgesuchten platonischen Manieren, und zu diesen gehört auch, daß Ernst es mit verschiedenen Gründen spielend ablehnt, Leonhardt zu widerlegen, und sich scherzend nur eine kleine Verbesserung in der Auffassung des Freundes zuschreibt, daß aber damit sehr ernstlich von dem Platoniker eine Widerlegung Leonhardts ausgeschlossen ist. In der Tat würde hiermit auch schlecht stimmen, daß die Rede Leonhardts keineswegs eine Wiederholung vorhandener, negativer Ansichten über den Ursprung des Christentums ist, vielmehr enthält sie eine sehr geistvolle Ansicht über den Ursprung christlicher Sagen, welche auch in der späteren Evangelienkritik Schleiermachers einflußreich geblieben ist, und sie enthält eine sehr beachtenswerte dialektische Darstellung der Widersprüche einiger Hauptbestandteile der evangelischen Geschichte. Nur die schrankenlose und durch keine höhere historische Betrachtung ergänzte Durchführung eines an sich richtigen kritischen Ver-

fahrens ist es, was der Verfasser der Weihnachtsfeier bekämpft und in den folgenden Reden verbessert. Sowohl die Einführung des Mythos zur Erklärung der Hauptbestandteile der evangelischen Geschichte als die dialektische Methode der Auflösung des tatsächlich Überlieferten machen Leonhardt zu einem Vorgänger von Strauß, welcher das Wichtigste in dessen Verfahren antizipiert.

Die inhaltliche Erklärungsweise freilich ist eine andere. Schleiermacher geht wie Strauß von dem christlichen Gemeindeleben als dem Herd des Mythos aus. Noch in der Dogmatik spricht er von „dem Bilde Christi, welches als eine Gesamttat und als ein Gesamtbesitz in der Gemeinde besteht“ [48]). Jedoch denkt er sich die Wirksamkeit des mythenbildenden Vermögens in der Gemeinde mit dem Kultus und den Festen derselben, mit ihren Gesängen verbunden. Er versetzt sich in die Zustände der Gemeinde, welche die Paulinischen Briefe schildern, und benutzt diese wichtigste Urkunde christlicher Vergangenheit, um historisch festzustellen, daß in der Verkündigung des Todes und der Auferstehung Christi die Predigt des Christentums damals ihren Mittelpunkt hat; demgemäß tritt ihm die Geschichte von der Geburt und dem Leben Christi ganz in den Schatten, und er findet ähnlich wie später Baur, daß das von Christus Überlieferte ihn Johannes dem Täufer näher rücke als dem Apostel Paulus.

Die Tatsache der christlichen Erfahrung ergänzt in der Rede von Ernst diesen Standpunkt des bloßen historischen Verstandes. „Mögen die historischen Spuren seines Lebens, wenn man die Sache in einem niedrigeren Sinne kritisch betrachtet, noch so unzureichend sein: das Fest hängt nicht daran, sondern wie an der Notwendigkeit eines Erlösers, so an der Erfahrung eines gesteigerten Daseins, welches auf keinen andern Anfang als diesen zurückzuführen ist. Noch weniger Spuren findest du oft von dem Faden, an welchen man eine Kristallisation hat anschießen lassen, aber auch die kleinste reicht hin, um dir zu beweisen, daß er da war. So ist es auch wirklich Christus gewesen, dessen Anziehungskräften diese neue Welt ihre Gestaltung verdankt, und wer, wie du doch auch geneigt bist, das Christentum für eine kräftige Gegenwart anerkennt, für die große Form des neuen Lebens, der heiligt dieses Fest, nicht wie man das Unverstandene nicht zu verletzen wagt, sondern indem er es vollkommen versteht, auch alles einzelne darin, die Geschenke und die Kinder, die Nacht und das Licht.“ [49])

In dieser Rede stellt sich am reinsten jene Reflexion über die christliche Erfahrung dar, welche von da ab der Mittelpunkt der neuen Auffassung und Begründung des Christentums durch Schleiermacher wurde; dann ver-

[48]) § 88, 3. [49]) Weihnachtsf. 1. A. 120, 2. A. 132 f., Th I 519.

sinkt all diese Reflexion zum Schluß in dem Genuß des erhöhten religiösen Lebens selber. Es ist beinahe, wie wenn ein buntes Feuerwerk erlischt, das in immer gesteigerten Lichtwirkungen prangte, und nun der ruhige Glanz des gestirnten Himmels allein zurückbleibt und den Beschauer umgibt. So wirken die letzten Worte Josephs, in denen Schleiermacher die reine Gewalt einer von dem Christentum getragenen Gemütsverfassung vergegenwärtigt, in welcher die Resignation ganz anders als die eines Spinoza oder Goethe den Menschen zum lauteren Gefäß eines Lebens für die Gemeinschaft macht. Es ist der Sieg des Geistes inmitten der Gegensätze der natürlichen Ordnung der Dinge, welcher der Inhalt seiner ganzen Ethik ist und in dem hier das Individuum sich über sein Selbst und seinen Schmerz erhebt und sich nur noch als Träger dieses großen Prinzips weiß, welches das Göttliche in aller Arbeit der Geschichte ist.

So steht dieser platonische Dialog als ein merkwürdiges Denkmal, ich möchte sagen der Jugendgeschichte der christlichen Theologie Schleiermachers da. Er ist beseelt von jenem edelsten Humanismus, der eben in jenen Jahren in Deutschland seine Vollendung feierte. Die spekulativen und religiösen Bewegungen stehen in einem geheimnisvollen Zusammenhang mit den sozialen und sittlichen Bedürfnissen einer Zeit und einer Nation. Deutschland glich damals einem stillen Binnenwasser. Auch die heftigsten Bewegungen der Gefühle und der Ideen, welche es erfuhr, kommen uns heute wie lauter Frieden vor. Kein Anteil fand statt an dem, was in der europäischen Welt von Bewegungen des Gedankens und der politischen Affekte geschah und was imstande gewesen wäre, eine gewaltsame Veränderung in seinen Wünschen oder seinen Vorstellungen hervorzurufen; aber es war die Zeit dicht vor dem Sturm. Nun sind die Dämme niedergerissen und wir fahren auf hoher See; wir sind ein Teil in der Gedankenbewegung Europas, wir sind ein Glied in seiner sozialen Bewegung. Jetzt verstehen wir doch noch anders, was damals geschah, als inmitten der furchtbaren Katastrophen einer untergehenden Kultur das Christentum sich erhob. Nun stellen wir doch ganz neue Forderungen an die leitenden Ideen und Gefühle, welche dem Sturm gewachsen wären, der uns umbraust. Möchte das Christentum bald einen Ausleger finden, welcher unserer Zeit das sein könnte, was Schleiermacher der seinigen war.[50])

[50]) *Von den Äußerungen aus Schleiermachers Zeit über seine Weihnachtsfeier verdient besonderes Interesse die ausführliche Besprechung durch Schelling in der Jenaischen Lit. Ztg. 1807, Nr. 58, 59, abgedruckt in Schellings Werken I VII S. 498—510.*

Fünftes Kapitel.

Krieg und Auflösung der Universität.

Während so Schleiermachers Leben ganz ausgefüllt war von seinem Wirken an der Universität und in der Wissenschaft aufging, hatte sich allmählich die große Katastrophe des Herbstes 1806 vorbereitet, die seiner ganzen Tätigkeit in Halle ein jähes Ende bereiten sollte. Er wie die andern Denker und Dichter der Zeit wurde bis in den Frühling 1806 von den wachsenden Schwierigkeiten in der Lage Preußens nicht innerlich berührt. Bis zu dieser Zeit bestand noch die Überzeugung, daß Ehre und Selbständigkeit bei dem seit 1795 verfolgten System der Neutralität gewahrt werden könne. Nicht weniges, was in diesem Jahrzehnt geschehen war, konnte in einer solchen Meinung bestärken: große Erwerbungen waren ohne Opfer gelungen, der Wohlstand des Landes war inmitten dieser friedlosen Zeit beständig gewachsen, von allen Seiten wurde dieser neutrale Staat umworben, und so konnte er sich in Selbsttäuschung über seine politische Bedeutung wiegen. Darüber hatte man freilich manche herbe Enttäuschung und Demütigung erfahren. Der Friede von Basel war nicht zu dem gehofften ehrenvollen Reichsfrieden geworden, Napoleon hatte Hannover besetzt, seine Truppen waren durch Ansbach marschiert, der Vertrag von Schönbrunn war geschlossen worden. Doch das alles hatte man ertragen.

Da wurde nun am 15. Februar 1806 der Vertrag von Paris geschlossen; Preußen, mit Österreich zerfallen, hineingestoßen in einen Krieg mit England, der seinen Handel zu vernichten drohte, war jetzt aus seiner Neutralität durch die Staatskunst Napoleons hinübergezwungen worden in eine Abhängigkeit von Frankreich, die den Staat Friedrichs des Großen den neuen Rheinbundstaaten fast an die Seite stellte. Damals vollzog sich der Umschwung der öffentlichen Stimmung in Preußen.

In diesem Frühjahr 1806 war Schleiermacher mit Steffens in Berlin. Er fand „alles in Politik versenkt und in Mißvergnügen über die schwankende und unscheinbare Rolle des Hofes und über den immer schimpflicher werdenden Frieden". Beyme, mit dem er auch von Politik sprach, äußerte sich so kleinlaut, daß es ihn jammerte [1]). Wie in diesem Lande immer die versprengten reformierten Geistlichen zu dem Königshause ihrer Konfession ein besonderes Verhältnis gehabt hatten, so war auch der Sohn des schlesischen Feldpredigers stets in anderem Sinne als seine romantischen Freunde Preußen

[1]) An Gaß 25. 4. S. 45.

anhänglich gewesen. Steffens erzählt, wie die Gespräche mit Schleiermacher in den Zeiten, in welchen die gegenwärtige Gefahr sich genähert hatte, ihn für Preußen gewonnen hatten. Nun entwickelte sich in dem Moment der Gefahr für diesen protestantischen Staat, der jetzt in Deutschland so einsam Napoleon gegenüberstand, das Gefühl, daß auch das Reich des deutschen Geistes, für das diese neuen Menschen arbeiteten, von der Erhaltung Preußens abhängig sei. So wurde auch der Norweger Steffens in diesen Frühlingstagen 1806 in Berlin zuerst von dem Gefühl ergriffen, daß sein Leben an Preußen gebunden sei [2]).

Mehr als andere seiner Genossen hatte Schleiermacher schon damals die politischen Fragen der Zeit erwogen. An Friedrich v. Raumer schrieb er am 12. Januar 1807: „Ehe der Krieg begann, hatte ich herrliche Projekte und glaubte, andere hätten sie auch. Ein nordischer Bund, zu dessen Grundlagen als Pfand des gegenseitigen Vertrauens allgemeine Handelsfreiheit notwendig gehörte, und ein vereinigtes Militärsystem, das die Deutschen wieder zu Brüdern gemacht hätte. Nun hat man freilich wenngleich zu spät doch übereilt gehandelt und meine Projekte sind mit in die Luft geflogen." [3])

Der Sommer verging in Halle in immer wachsender Spannung. Der Rheinbund ordnete nun in fester Formen den deutschen Süden und Westen Frankreich unter; die französische Armee hielt Süddeutschland drohend besetzt. Hannover, das eben erst preußisch geworden war, wurde von Napoleon wieder England als Friedenspreis angeboten.

Überall sah man sich beengt und bedroht. Eine Art angstvoller Hast ergriff Regierung und Volk. Wie die Regierung einer Kriegsabsicht Napoleons zuvorkommen zu müssen glaubte, welche damals gar nicht bestand, so sehnten auch patriotische Männer die endliche Kriegserklärung herbei. „Die Liebe zum Frieden muß endlich ihre Grenzen haben," schrieb Gaß an Schleiermacher. „Ich halte einen Krieg mit Napoleon für unvermeidlich, von unserer Seite für notwendig und gewiß, und jeden Aufschub für gefährlicher als das Übel selbst. Noch haben wir Kraft und Mut zum Widerstande; noch ist der rechte Zeitpunkt dazu nicht verstrichen, und ich bin kühn genug, zu hoffen, Preußen könne der Retter Deutschlands werden, wenn alles auf die rechte Weise angefangen wird, und jeder das Seine tut." [4])

Da ist nun höchst merkwürdig, wie das tiefe Verständnis der Gewalten in der Geschichte Schleiermacher schon damals wie in einem Dämmerlichte das Kommende erblicken ließ. Das Frankreich der Revolution, der Gewalt-

[2]) Was ich erlebte V 175. *Für immer entschieden war übrigens St.s preußische Gesinnung damals noch nicht, nach dem, was Schleiermacher im Januar 1807 an Fr. v. Raumer schrieb, Br. IV 132.* [3]) Br. IV 132. [4]) 23. August 1806, S. 54.

menſch, der in ihm emporgekommen war, konnten durch das veraltete politiſche und militäriſche Syſtem des damaligen Preußen nicht überwunden werden. Das Gefühl des Volksmäßigen in der neuen Romantik, die Vertiefung der Philoſophen in die unbewußten Kräfte, die allem reflektierten und überlegten Handeln des einzelnen und der Geſellſchaft zugrunde liegen, begründeten einen neuen Begriff vom Staate als der Zuſammenfaſſung der lebendigen freien Kräfte des Volkes, und mehr als ein anderer Denker dieſer Tage ſah der Begründer der Ethik dieſer neuen Richtung den Staat in dieſem Lichte. So erkannte Schleiermacher ſchon damals, daß Napoleon nur durch eine Zuſammenfaſſung der freien Kräfte der Nation beſiegt werden könne. Er konnte nicht wiſſen, daß der Weg hierzu durch einen unglücklichen Kabinettskrieg gehen würde. Aber mit dem Blick eines Propheten ſah er die Unvermeidlichkeit, das Ziel und die Mittel voraus. „Bedenken Sie, daß kein einzelner beſtehen, daß kein einzelner ſich retten kann, daß doch unſer aller Leben eingewurzelt iſt in deutſcher Freiheit und deutſcher Geſinnung, und dieſe gilt es.... Es ſteht bevor, früher oder ſpäter, ein allgemeiner Kampf, deſſen Gegenſtand unſere Geſinnung, unſere Religion, unſere Geiſtesbildung nicht weniger ſein werden als unſere äußere Freiheit und äußeren Güter, ein Kampf, der gekämpft werden muß, den die Könige mit ihren gedungenen Heeren nicht kämpfen können, ſondern die Völker mit ihren Königen gemeinſam kämpfen werden, der Volk und Fürſten auf eine ſchönere Weiſe, als es ſeit Jahrhunderten der Fall geweſen iſt, vereinigen wird, und an den ſich jeder, jeder, wie es die gemeinſame Sache erfordert, anſchließen muß.... Mir ſteht ſchon die Kriſis von ganz Deutſchland, und Deutſchland iſt doch der Kern von Europa, vor Augen. Ich atme in Gewitterluft und wünſche, daß ein Sturm die Exploſion ſchneller herbeiführe; denn an Vorüberziehen iſt, glaube ich, nicht mehr zu denken.“ [5]) So bedurfte es für Schleiermacher nicht erſt der Zerſtörung des Vaterlandes, um ſich als Deutſcher und als Preuße zu fühlen, auch nicht, um die Notwendigkeit der Umgeſtaltung des Staates zu durchſchauen.

Auch in dem politiſchen Denken vollzog ſich nun zwiſchen ihm und dem alten Freunde Friedrich Schlegel die Scheidung. Trotz aller Mißgriffe der preußiſchen Politik erblickt Schleiermacher in Preußen den Staat, auf welchem nun Deutſchlands Hoffnung beruhte. Friedrich Schlegel lebte damals in Köln; er teilte die Stimmung der unter franzöſiſche Herrſchaft geratenen Bevölkerung, die in Preußen den Verräter der deutſchen Sache erblickte und deren kraftloſes Gefühl fortdauernd an dem entſchwindenden Schatten des alten Deutſchen Reiches hing. Mit dieſem Gefühl miſchte

[5]) An Ch. v. Kathen 20. Juni 1806 Br. II 63/64.

sich in Friedrich Schlegel die zunehmende Bitterkeit gegen Preußen. Seit Winckelmann, Lessing und Herder fanden sich die großen deutschen Schriftsteller vernachlässigt von diesem harten Beamtenstaat, und dies Gefühl wurde verstärkt in der romantischen Schule durch die Vertiefung in alles, was urwüchsig, gefühlsmächtig, volksmäßig im mittelalterlichen Geiste war. „Keine deutsche Regierung ist der französischen in allen Manieren so ähnlich als die preußische, ganz wie ein Ei dem andern." [6]) Schleiermacher und Hegel allein hatten den großen politischen Verstand, der eben diesen preußischen Staatskörper zum Träger dieses neuen Geistes zu machen strebte. Aber während Hegel damals noch in kosmopolitischem Denken befangen war, war Schleiermacher schon damals Preuße durch und durch, und seine standhafte Arbeit für diesen Staat begann eben während dieser Krisis desselben.

Am 3. August eröffnete er in der Schulkirche den akademischen Gottesdienst. Es kamen die Monate ungeduldiger und ratloser Erwartung. Langsam erwuchs Schleiermacher nun zum größten politischen Prediger, den Deutschland seit den Tagen der Reformation gesehen hatte. Ihn machte dazu der Sinn für das Gemeinschaftsleben, für den Beruf der Nationen im sittlichen Reiche, der eben damals in seiner Ethik auf dem Katheder die philosophische Form fand. Diese sittliche Gesinnung suchen seine Predigten vor dem Zusammenbruch mitzuteilen in dem Bewußtsein der Krisis, die hereinbrach. „Der Herr hat an der Scheidung zweier Welten seinen Stuhl aufgeschlagen zum Gericht." [7]) Eine Stufe der Bildung soll abgelebt ihr Ende erreichen, ein großer Abschnitt in der Geschichte der Menschen ist nahe [8]).

Die neue Religiosität gibt dem nationalen Gedanken seinen Ort innerhalb des christlichen Lebens. In das „Hausregiment Gottes" hat nur der eine Einsicht, der die Funktion der Gemeinschaft, des nationalen Gemeingeistes in der sittlichen Welt erkennt. Die Sittlichkeit verwirklicht sich im Menschengeschlechte nur vermittelst seiner Sonderung in einzelne Nationen. Denn die Natur einer Vereinigung fordert, „daß die Glieder derselben sich untereinander verstehen und sich auf gewisse Weise kennen. Eben deshalb kann nie eine solche Vereinigung das ganze menschliche Geschlecht umfassen; sondern wie die Einrichtung selbst, so notwendig ist auch durch die Natur des Menschen ihre Vielheit; denn sie beruht auf den geheimnisvoll bleibenden Eigentümlichkeiten, auf der verschiedenen Lebensweise und auf der Sprache vorzüglich, welche ganz bestimmt jedes Volk von den übrigen absondert". [9]) Nur dies große Gesetz, nach welchem Gott die Verwirklichung des Weltbesten

[6]) Fr. Schlegel an Schl. vom 17. Sept. 1806, Br. III 410. [7]) Pr. I, 1843, S. 212. [8]) Ebd. 222.

an die „Verteilung der Menschen in Völker und Staaten gebunden hat", schließt „den inneren Zusammenhang in der Geschichte der Menschheit" auf. „Wie eben durch diese Verteilung der Menschen in so große Massen die einzelnen Züge der menschlichen Natur erst recht im großen kenntlich heraustreten, wie jedes Volk eine besondere Seite des göttlichen Ebenbildes darzustellen durch seine besondere Einrichtung und durch seine Lage in der Welt bestimmt ist; wie jedes auf seine eigene Weise und in einem besonderen Gebiet die Roheit der Natur zu bändigen und die Herrschaft der Vernunft zu befestigen strebt: wer das begreift, der muß auch jene Anordnung lieben, dem muß ja gerade darin, daß er seinem Vaterlande angehört, seine größte Bestimmung in der Welt klar werden, dem müssen ja die kleinen Mißverständnisse, die aus dieser Absonderung entstehen, gegen die große Bedeutsamkeit derselben gänzlich verschwinden." [10])

So wird hier die Vaterlandsliebe, die den Schriften des Neuen Testaments ganz fremd war, als eines der Grundgefühle der neuen christlichen Religiosität in diese eingeordnet. Und zwar eben vermittelst des Verhältnisses einer Sittlichkeit, die in der Mitarbeit für das Beste des Menschengeschlechtes ihr Ziel sieht. Diese neue Form der Sittlichkeit, welche den Menschen umspannt, wird in eins gesetzt mit dem christlichen Gedanken des Reiches Gottes. Wenn nun die Entwicklung der menschlichen Gemeinschaft nach einem Gesetze der göttlichen Ökonomie an das Zusammenwirken der Völker gebunden ist, so gehört zum Wirken für das Gottesreich die bürgerliche Tüchtigkeit und das Wirken für das eigene Volk.

Der Individualismus der Zeit und ihr kosmopolitischer Zug werden sonach als widerstreitend der echten Religiosität von dem großen Prediger einer einschneidenden Kritik unterzogen.

Die, welche ihrer Selbstbildung leben, versagen dem Volke, dem sie angehören, was sie ihm schulden. „Sie genießen durch die Güte Gottes die Annehmlichkeiten des Lebens, die leicht aus kleinen Verhältnissen entspringen: sie tragen, wenn sie Talente besitzen, das Ihrige bei, um diese Freuden auch andere genießen zu lassen; sie leisten, wenn sie sonst rechtliche Menschen sind, gleichviel, wo sie sich eben befinden, der Gesellschaft den Gehorsam, durch den die meisten Störungen verhütet werden, und den einzelnen die Dienste, die der einzelne darbringen kann. Aber auf alle großen Angelegenheiten des Hauses Gottes sind sie ohne Einfluß, und diese bleiben ihnen fremd. Denn alles Große erfordert auch eine größere Masse von Kräften, die der Mensch nur in der Vereinigung mit andern findet, und die rechte Wurzel aller solcher Vereinigungen, die ihnen allein Leben und Dauer sichert, ist

[9]) Ebd. 222. [10]) Ebd. 223.

die gegenseitige Anhänglichkeit, das brüderliche Gefühl derer untereinander, die ein Volk bilden". [11]) Worte, die den deutschen Individualismus jener Tage so scharf zurückweisen, als je später nach dem Zusammenbruch geschehen.

Dieselbe Macht des Wortes trifft den Kosmopolitismus, diesen Zwillingsbruder individualistischer Lebenshaltung. „Die so nur mit weltbürgerlichem, nicht mit bürgerlichem Sinne erfüllt auftreten, was haben sie wohl hervorgebracht als einzelne Verbesserungen in Dingen, die zur Bequemlichkeit dienen, zum Erwerb, zur Sicherheit? Was wirken sie selbst auf dem Wege, auf welchem der Mensch noch am weitesten reicht, durch mündliche und schriftliche Mitteilung ihrer Gesinnungen und Einsichten anderes, als eben froheren Genuß, vielleicht richtigeren Verstand, vielleicht ein feineres Gefühl in dem eng abgeschlossenen Kreise des häuslichen Lebens, soweit es eben durch das, was der ganzen gesitteten Welt gemeinschaftlich ist, und das ist immer das Unbestimmtere, Oberflächlichere, kann erregt werden? Wem zeigen sich solche Menschen verwandter in ihrem ganzen Wesen als auf irgendeine geheime Art immer denen, die wegen eines unsteten Sinnes, wegen eines unüberwindlichen Mangels an Tüchtigkeit und Beharrlichkeit sich keines Vaterlandes erfreuen. Alle dagegen, die Gott zu etwas Großem berufen hat, nicht nur in solchen Dingen, welche unmittelbar den Gewalthabern unter den Völkern obliegen in Zeiten der Ruhe wie des Krieges, sondern auch in solchen, die am wenigsten an diese Grenze gebunden zu sein scheinen, in dem Gebiete der Wissenschaften, in den Angelegenheiten der Religion, sind immer solche gewesen, die von ganzem Herzen ihrem Vaterlande und ihrem Volke anhingen und dieses fördern, heilen, stärken wollten, solche, welche die Verbindung liebten, in der sie erhöhte Kraft, bereite Werkzeuge, willige Freunde notwendig finden mußten, solche, die auch in sich selbst den eigentümlichen Sinn ihres Volkes für das Vortrefflichste hielten." [12])

Während in Berlin die Mobilmachung vorbereitet wurde, schloß Schleiermacher die neue Auflage seiner „Reden über die Religion" ab, die ihn den Sommer hindurch beschäftigt hatte. Er fügte ihnen nun ein Nachwort hinzu. In diesem sprach er sich über die Gefahren aus, die aus der eben damals wachsenden Stärke der katholischen Kirche dem Protestantismus drohten.

Als eine innerlich längst überwundene, nur noch durch ihre äußeren Anstalten die Welt überall beengende Macht war der Aufklärung des 18. Jahrhunderts die katholische Kirche erschienen; man hatte sie mehr verachtet als gefürchtet. So war denn auch die französische Revolution mit der ganzen

[11]) Ebd. S. 224/25. [12]) Ebd. S. 225/26.

Siegeszuversicht des Jahrhunderts zu dem Versuch fortgeschritten, diese Kirche ganz hinwegzuräumen. Da war die verborgene Kraft dieser Institution hervorgetreten: ihrem Widerstand war die Revolution erlegen. Schon das Direktorium hatte den Kampf eingestellt, und sein Nachfolger, der Erste Konsul, hatte im Konkordat von 1801 den förmlichen Friedensschluß vollzogen. Nach einem unerhörten Martyrium stand diese Kirche nun da als triumphierende Siegerin über alle Gewalten des Zweifels und des Umsturzes; es war natürlich, daß da, wie ihre Macht über die eigenen Angehörigen stärksten Zuwachs erfuhr, so auch ihr Eindruck auf die der andern Konfessionen sich vertiefte.

Und nun schien sich dieser innerlich neu gekräftigten Kirche noch einmal die großartige Aussicht zu bieten, die im 16. Jahrhundert verlorene Herrschaft über den ganzen Weltteil zurückzugewinnen. Zur Idee des napoleonischen Kaisertums gehörte die Unterwerfung der Kirche unter den Staat, aber auch die Herrschaft dieser Kirche im ganzen Umfang dieses Kaisertums. Es war der Gedanke des karolingischen Weltreiches, und immer wieder hob der neue Kaiser diese Bedeutung seiner Stellung hervor: in protestantischen Kreisen konnte sich da wohl die Besorgnis regen, daß noch einmal die Siege Frankreichs Siege des Katholizismus werden möchten. Diese Besorgnis mußte vermehrt werden durch eine folgenreiche Richtung innerhalb unserer eigenen deutschen Geistesentwicklung. Die Vertiefung in die geistigen Kräfte und ihr geschichtliches Wirken, welche dargestellt worden ist, mußte eine vielseitigere Abschätzung der großen geschichtlichen Gewalten herbeiführen. Erfaßte man seit den „Reden über die Religion" die Kräfte des Gemütes und der Phantasie in ihrer ganzen Tiefe, welche in den religiösen Vorgängen wirksam sind, dann mußte dem kühlen und verstandesmäßigen Protestantismus gegenüber mit einem Male der echte vorreformatorische Katholizismus, diese universale Kirche, die eine Welt religiösen Lebens in machtvollen Symbolen von Kultus, Kunst und Dichtung ausgedrückt hatte, in einem veränderten Lichte erscheinen. Ein ästhetisches Zeitalter mußte von der seit den Tagen der Griechen unerhörten künstlerischen Genialität, mit welcher der Katholizismus seinen Kultus von dem mächtigen Kuppelraum der Peterskirche bis hinunter in die letzte Wallfahrtskirche auf einer Bergkuppe von Tirol oder Steiermark geformt hatte, mächtig angezogen werden. Und aus der ganz neuen unbefangenen Liebe zu den literarischen Denkmalen des Mittelalters mußte auch ein ganz neues Verständnis der Gemütsverfassung entspringen, die sie hervorgebracht hatte. So sind Wackenroder, Novalis, Friedrich Schlegel die Verkündiger der geistigen Macht des Katholizismus geworden.

Eine Bewegung begann hiermit, deren Wirkungen hinabreichen bis

in die heutige Macht der katholischen Kirche in Frankreich, bis in die Erneuerung des politischen Einflusses dieser Kirche durch die Reichensperger und ihre Genossen in unserem Lande. Zugleich aber auch eine Bewegung, welche eben auf die Erneuerung des Katholizismus aus seinem echten universalen, religiös-künstlerischen Geiste gerichtet war. Wie denn auch dies bis auf die Gegenwart gewirkt hat.

Die beiden Denker, die damals den Willen hatten, mit der Preisgebung ihrer Person für Preußens Sache einzutreten, suchten beide einen Angriffspunkt geistiger Art, von dem aus sie gleichsam mit eigener Kraft Krieg führen konnten. Fichte ging vom Gegensatz des germanischen Geistes gegen den französischen aus; Schleiermacher von der unbesiegbaren Energie des protestantischen Geistes gegenüber der neuen Verbindung von Papst und Kaiserreich. Im Nachwort der „Reden" hat er seine religiös gegründete Siegeszuversicht für den bevorstehenden Weltkrieg in scharfen Worten über den korsischen Eroberer ausgesprochen. Er hat damals den Gegensatz der nordischen Staaten zu dem napoleonischen Weltreich unter den religiösen Gesichtspunkten aufgefaßt.

Schleiermachers religiöses Genie mußte ganz die Gefahr erkennen, die aus diesem Zusammenwirken der politischen Weltlage mit der geistigen Bewegung in Deutschland für den Protestantismus erwuchs. Er erwartete den Kampf um den Protestantismus. Aber er fürchtete ihn nicht. Vielmehr, wenn der tiefste Gegensatz der ringenden Kräfte zum Vorschein gekommen war, würde er gleichsam erst ins Gefecht gekommen sein, wonach ihn verlangte, und des Ausgangs war er sicher.

Er hatte sich von den alten Genossen gerade in diesen Jahren immer schärfer geschieden. Aus der Ausbildung seiner Ethik war ihm das klarste Bewußtsein über die neue protestantische Religiosität hervorgegangen, welche zu vertreten und zu entwickeln von nun ab der Beruf seines Lebens gewesen ist. In jener bestrickenden Welt religiöser Phantasie, künstlerisch entfalteter Kulthandlungen erkannte er als deren Wurzel den Magismus, die Superstition, in welcher priesterlicher Wille Wunderwirkungen zu erreichen beansprucht. So sind seine Briefe in diesen Jahren erfüllt von der Erwartung, der Kampf Napoleons gegen die nordischen Mächte werde schließlich sich auch gegen den protestantischen Geist wenden, von dem diese getragen waren. So erwartete er schon im Sommer 1806, früher oder später werde um unsere Religion und Geistesbildung gekämpft werden müssen [13]). Im November dann: „Wenn das Glück nicht umschlägt, wird er gewiß bald wüten gegen den verhaßten Protestantismus, und dann wird es vor vielen

[13]) An Ch. v. Kathen 20. 6. 06, Br. II 64.

andern mein Beruf sein, hervorzutreten. Niemand kann wissen, was ihm bestimmt ist in dieser Zeit! Es kann noch wieder Märtyrer geben, wissenschaftliche und religiöse." [14]) Weiter im Dezember: „Denn Napoleon haßt den Protestantismus, wie er die Spekulation haßt." „Wenn das kommt, Freund, dann laß uns nur auf unseren Posten stehen und nichts scheuen. Ich wollte, ich hätte Weib und Kind, damit ich keinem nachstehen dürfte für diesen Fall." [15])

So hat er am Schluß der Reden über Religion seine damalige Überzeugung ausgesprochen. In einem etwas gewagten prophetischen Tone: „Es ist möglich, daß der Versuch gemacht wird, die Protestanten in die katholische Kirche zurückzunötigen. Aber der Gegensatz dieser beiden Kirchen ist dem religiösen Leben noch unentbehrlich, und so wird dieser Versuch nicht gelingen." „Ja, ich möchte herausfordern den Mächtigsten der Erde, ob er dieses nicht auch etwa durchsetzen wolle, wie ihm alles ein Spiel ist, und ich möchte ihm dazu einräumen alle Kraft und alle List; aber ich weissage ihm, es wird ihm mißlingen, und er wird mit Schanden bestehen. Denn Deutschland ist immer noch da, und seine unsichtbare Kraft ist ungeschwächt, und zu seinem Beruf wird es sich wieder einstellen mit nicht geahnter Gewalt, würdig seiner alten Heroen und seiner vielgepriesenen Stammeskraft; denn es war vorzüglich bestimmt, diese Erscheinung zu entwickeln, und es wird mit Riesenkraft wieder aufstehen, um sie zu behaupten." [16])

* * *

Im August und September 1806 wurde das preußische Heer mobil gemacht und zum größten Teil im Norden des Thüringer Waldes zusammengezogen. Der Plan war, sobald Napoleon das preußische Ultimatum zurückgewiesen hätte, über das Gebirge hinweg auf die französische Truppenstellung in Süddeutschland zu fallen. Indem man aber noch auf die französische Antwort wartete und kostbare Tage ungenützt verstreichen ließ, sah man sich schon von dem rastlosen Gegner umgangen und zum Rückzug gezwungen. Während dieser Bewegung brach das Unglück von Jena und Auerstädt herein. Reißend schnell folgten dann die weiteren Ereignisse: die Auflösung der Armee, die Übergabe der Festungen, der Verlust alles Landes bis an die Weichsel, der Untergang des alten preußischen Staates überhaupt.

Es waren bewegte Zeiten für die Stadt Halle. Die Mobilmachung und der Aufmarsch der eigenen Armee brachte schon kriegerisches Leben die

[14]) Ebd. 76. [15]) Ebd. 79. [16]) Nachrede (Zusatz zur 2. Aufl.), Ausg. v. Pünjer 303, Th I 456.

Fülle. Zu der hergebrachten Garnison, dem Regiment von Renouard, wurden jetzt auch das Regiment von Wartensleben und das Grenadierbataillon von Kraft in und um Halle einquartiert. Eine Maßregel, die im besonderen auch den kaum geschaffenen akademischen Gottesdienst berührte. Die bedeutend vermehrten Vorräte des königlichen Fouragemagazins aufzunehmen, reichten die sonst verfügbaren Räumlichkeiten nicht aus. Da teilte denn die Schulkirche das Schicksal, dem die Kapelle auf der Moritzburg schon seit dem Herbst 1805 anheimgefallen war: sie wurde zum Kornboden gemacht. Der schöne Eifer der Studenten für Erhaltung des akademischen Gottesdienstes bewirkte nur soviel, daß Schleiermacher nun seine letzte akademische Predigt in der Ulrichskirche halten konnte. Dann rückten jene ersten Regimenter weiter nach Süden, und andere traten an ihre Stelle. Zuletzt führten die Mängel der preußischen Militärverwaltung dahin, daß die Masse der Armee gerade bei Halle ihren Marsch auf mehrere Tage unterbrechen mußte; inzwischen hatten die Bäcker in Halle die harte Aufgabe zu bewältigen, die Armee für sechs Tage mit Brot zu versehen. Als das Heer Stadt und Umgegend verlassen hatte, war der Brotmangel so groß wie je in früheren Notjahren.

Mit den Truppen kamen die Generale, kam der Oberbefehlshaber der Armee, Herzog Karl Wilhelm Ferdinand von Braunschweig, mit dem starken Hauptquartier. Am 21. September traf das königliche Gefolge ein, und tags darauf der König mit der Königin; das Reilsche Haus in der Großen Ulrichstraße war das Absteigequartier des Herrscherpaares. Das heitere Aussehen des Königs, die gute Haltung der durchmarschierenden Regimenter, das Selbstbewußtsein der Offiziere erfüllten die Stadt mit Siegeshoffnungen. Gerüchte verbreiteten sich, daß die verbündeten Russen schon in Schlesien ständen. Doch erregte damals schon bei dem alten Weltwanderer auf Giebichenstein und seinem Schwiegersohne Steffens der ahnungslose Dünkel der Generale, die in dem napoleonischen Heere immer noch die Armee von Roßbach sahen, ein starkes Gefühl der Unsicherheit der Lage; und am wenigsten ließ sich die kritische Geistesstimmung Friedrich August Wolfs mit fortreißen von dem flachen, patriotischen Optimismus um ihn her. In solchen widersprechenden Stimmungen wartete in atemloser Spannung die Stadt auf die ersten Nachrichten von dem nahen Kriegsschauplatz [17]).

Inmitten dieses kriegerischen Getümmels, welches den durch lange Friedenszeiten so verwöhnten damaligen Menschen höchst fremdartig entgegentrat, umgeben von dem Für und Wider der Friedensangst und der patriotischen Leidenschaft, hält nun Schleiermacher auf der Kanzel der Ulrichs-

[17]) Steffens V 183 ff.

kirche die letzte seiner akademischen Predigten. Sie war am Abschluß des Semesters an die ausscheidenden Studenten gerichtet, und — so sagte er später — „unbewußt war sie zugleich eine allgemeine Abschieds- und Entlassungsrede, da den Abgegangenen bald alle übrigen folgen mußten". Er knüpfte an das letzte Kapitel des Epheserbriefes an: „Ziehet an den Harnisch Gottes, wir haben zu kämpfen mit Fürsten und Gewaltigen, nämlich mit den Herren der Welt." [18])

Und dann hat er in derselben bangen Zeit jene tiefsinnige Predigt gehalten: „Daß überall Friede ist im Reiche Gottes." [19]) Sie ist erfüllt von dem heroischen Bewußtsein, daß Krieg die unvermeidliche Form alles Lebens ist. In der Natur zerstört sich alles gegenseitig, eins ist des andern Feind, sie ist der Schauplatz eines ewigen Krieges. Dies tritt noch stärker in der geschichtlichen Welt entgegen: „Die verschiedenen Völker der Erde sind uneinig über ihre Grenzen, eifersüchtig über ihre Macht und ihre Reichtümer, als ob die Erde, die sie alle erzeugt und trägt, sie nicht alle erhalten könne," sie finden sich „abgestoßen durch die so natürlichen und notwendigen Verschiedenheiten ihrer Sitten und ihrer Denkungsart". So sind sie „in ewigen Kriegen begriffen; nur eine Ausnahme ist der Friede, der oft kaum den Namen verdient".

Derselbe Kriegszustand regiert in den Wissenschaften, ja auf dem Gebiete der Religion selber. Also nicht in unserer Friedensseligkeit, in duldender Unterwerfung unter das Unrecht liegt die wahre Religiosität. Das heldenhafte Lebensgefühl der germanischen Völker hat sich in Schleiermacher und Fichte wie in Carlyle aufgelehnt gegen dies ihm fremdartige religiöse Ideal. Der Streit ist die Form, in welcher die menschliche Gesellschaft inmitten von Widerständen aller Art ihre Entwicklung zu angemesseneren Ordnungen durchsetzt. „Gott scheut sich nicht, aus der toten Ruhe erst aufzustören, was lebendig werden soll, damit durch scheinbaren Unfrieden höherer Friede werde." Inmitten dieses allgemeinen Krieges ist der Friede in der Ordnung und Gesetzlichkeit gegenwärtig, die wir in der Natur verwirklicht sehen und in der Gesellschaft herbeizuführen streben. Diese göttliche Ordnung erfaßt in der Natur nur das wahrhaft religiöse Gemüt. Dieses erhebt sich über den sinnlichen Drang der Selbsterhaltung, es haftet „nicht begehrlich an der flüchtigen Erscheinung des einzelnen Lebens. Dieses freilich zerstört die Natur auf alle Weise, aber am meisten doch auf die friedlichste, rührendste, beruhigendste, und seine Zerstörung trägt in Zeit und Maß ebenso das Gepräge der höchsten Ordnung wie sein Entstehen. Aber wahrlich, der versteht

[18]) Bericht bei Adolf Müller 17. 9. 1806 S. 333, Predigten 2. Sammlung, Vorrede. Pr. I S. 185. Die Predigt selbst hat sich nicht erhalten. [19]) Ebd. S. 234 ff.

noch nicht das Verhältnis des zeitlichen sinnlichen zu dem ewigen Leben und ist also noch gar nicht in göttliche Gesinnung eingeweiht, der in dieser Hinsicht etwas Besseres begehrt oder träumt, als was vor Augen liegt, und der die Einrichtungen nicht als Frieden und Ordnung erkennen will, durch welche die Natur das Vergängliche zur Ruhe bringt und auflöset."

So spricht sich hier in einer Predigt dieselbe religiöse Verwerfung der persönlichen Unsterblichkeit aus, welche zu derselben Zeit im ersten Entwurf der Ethik und in der Besprechung von Spaldings Lebensgeschichte von ihm ausgedrückt war[20]).

Derselbe Friede, welchen die gesetzmäßige Ordnung der Natur atmet, ist gegenwärtig in den menschlichen Gemüte, das sich von dieser göttlichen Ordnung getragen weiß. Wie diese Religiosität die äußere Ruhe dem inneren Frieden aufopfert, so bewahrt sie diesen mitten im äußeren Streite. „Wo sich in diesem Streit, von welcher Art er auch sei und mit was für Waffen er geführt werde, wahrer Heldensinn bewährt, innere Ordnung beim äußeren Getümmel, unverändert gleiche Haltung unter allen Umständen, Ruhe und Besonnenheit neben der Kühnheit und dem Mut: da ist gewiß göttliches Wesen." „Wie trotz jenes Scheines Gottes bildende Kraft im Frieden ist mit dem Innersten und Heiligsten jedes lebenden Wesens, welches sie bildet", so ist auch der sittlich handelnde Mensch „in Einstimmung mit der einwohnenden Vernunft derer, denen er scheinbar feindlich und hart begegnet". Vor „dem Gericht Gottes, welches in unserer eigenen Brust gehalten wird", besteht nur der, welcher wirkend das Leben zu vollkommeneren Formen gestaltet, in welchen Kampf ihn dies auch verwickele. Das tiefste: „immer sind wir in einem edlen und heiligen Streit mit uns selbst begriffen"; denn „überall ist der Streit mit den Äußerungen der schaffenden, der bildenden Kraft Gottes in menschlichen Dingen verbunden, wenn ihr die Trägheit des Herzens widerstrebt", komme dieser Widerstand von innen oder von außen.

Deutlich zeigt diese Predigt, wie auf dieser Höhe männlichen Lebensgefühls die Religion für Schleiermacher die besonnene, bewußte Verwirklichung der Herrschaft der Vernunft im Menschengeschlecht ist, wie sie von dem religiösen Bewußtsein einer im Universum, in der Erde, in der Menschheit wirkenden göttlichen Kraft getragen ist. Tiefe Besonnenheit in dem Drängen des täglichen Lebens, Bewußtsein des letzten Zusammenhangs unseres Wirkens mit der göttlichen Kraft, die überall gegenwärtig ist, wo Gestaltung, Lebensbildung, Fortschreiten zu höheren Stufen sich zeigen: das ist der junge Schleiermacher, an welchem Friedrich Schlegel die tiefe

[20]) Gaß an Schleiermacher 13. Juli 1805, S. 23 ff. Schleiermacher an Gaß 6. Sept. 1805, S. 27 ff. und die Anmerkung zu S. 31 des Briefwechsels.

Ruhe seiner inneren Existenz heraushob; das ist aber auch Sokrates, Plato. So endigt diese Predigt gleichsam in einer Formel seines zugleich sittlichen und religiösen, zugleich antiken und christlichen Ideals. „Wem nicht eine Begünstigung der Natur sie gegeben hat, und auch die würde noch müssen gereinigt werden, der erlangt nur durch die anhaltendsten, mühsamsten Anstrengungen die Festigkeit, die Besonnenheit, die Ruhe, welche mitten im Streit und in den Verwirrungen des Lebens zu bewahren leicht die höchste Tugend des Mannes sein mag."

Nach zwei Wochen banger Erwartung empfing man in Halle die ersten Nachrichten von der Eröffnung der Feindseligkeiten. Man vernahm von den unglücklichen Gefechten an der oberen Saale, vernahm von dem Unglück des 10. Oktober, von dem Tode des Prinzen Louis Ferdinand. Steffens hat den Eindruck dieses Ereignisses geschildert: „Dieser durch seine Genialität ausgezeichnete Prinz bildete ein Hauptmoment der kriegerischen Begeisterung. Die Tollkühnheit, mit welcher er sich dem Feind entgegengestürzt und ein Gefecht gesucht hatte, erfüllte uns mit einer bangen Ahnung. Hatte er verzweiflungsvoll den Tod gesucht, um nicht Zeuge einer erwarteten allgemeinen Niederlage zu sein? In unheilschwangeren Zeiten wird jedes äußere Ereignis innerlich durchlebt. Die Verzweiflung, die, wie wir vermuteten, Prinz Louis und seine Schar in den Tod gestürzt hatte, ergriff uns selber." [21])

Und nun drängten sich die Nachrichten, daß die Franzosen Gera, Zeitz, Naumburg besetzt hätten, daß sie bis nach Leipzig und Merseburg streiften. Niemand hatte sie so bald erwartet; der falsche Lärm: „Die Franzosen kommen!" rief am Morgen des 13. Oktober eine namenlose Bestürzung und Verwirrung hervor. Dann aber kehrte die alte Zuversicht noch einmal zurück. Am 13. und 14. Oktober erschien Herzog Eugen von Württemberg mit der 16 000 Mann starken preußischen Reservearmee.

Steffens erzählt, ein hannöverscher Diplomat hätte, als einige Eskadrons stolz vorbeiritten, gesagt: „Wenn sie uns so erscheinen, entsteht nicht fast notwendig der Glaube, daß sie siegen müssen?" [22]) Er fügt hinzu, daß dieses Gefühl in der Tat für den Augenblick alle Bewohner getröstet hätte. In jedem Fall schien man gegen die nächsten Gefahren geschützt zu sein.

Und als nun am 14. Oktober von Süden der Donner einer großen Schlacht herüberscholl, schloß man aus seiner allmählichen Entfernung auf einen guten Ausgang. Einige wenige — Steffens gehörte zu ihnen — ahnten den wahren Zusammenhang, daß das preußische Heer zu einem Kampf mit verkehrter Front gezwungen und geschlagen sei. Aber sie wagten ihre Angst kaum sich selber zu gestehen und schienen vollkommen widerlegt

[21]) Was ich erlebte V 187. [22]) Ebd. 186.

zu sein, als sich am Abend des 15. Oktober die Nachricht verbreitete, zwei eben durchgekommene Feldjäger trügen nach Berlin die Botschaft von einem entscheidenden Siege des Fürsten Hohenlohe. Der Jubel war allgemein, die Studenten brachten dem König ein Vivat, Napoleon ein Pereat. Die Bevölkerung des platten Landes war mißtrauischer: sie flüchtete mehr und mehr mit ihrer beweglichen Habe in die Stadt; zusammen mit dem starken Militär mahnte sie die Stadtbewohner daran, daß man den Feind im Lande hatte.

Es war eine kurze Siegesfreude. Schon in der Nacht vom 15. auf den 16. Oktober war es furchtbar-gewiß, daß die Doppelschlacht von Jena und Auerstädt für Preußen verloren worden sei. Kaum zwei Tage später erfuhr Halle selbst alle Schrecken des Krieges. Auf die Nachricht, daß bei Halle frische preußische Truppen ständen, hatte der Marschall Bernadotte mit dem ersten französischen Armeekorps seinen nördlich auf Magdeburg gerichteten Marsch unterbrochen und sich gegen Halle gewandt. Am Morgen des 17. Oktober überwältigten seine Truppen die schwachen preußischen Posten, die im Westen der Stadt den Übergang über die Saale verteidigten. Unaufhaltsam folgte der Feind den Weichenden; die Preußen wurden in die Stadt und dann durch diese hindurch zum Stein- und Galgtor hinausgedrängt. Drei Stunden lang wies hier die Masse der preußischen Truppen jeden Versuch des Feindes, aus den Toren hervorzubrechen, zurück: dann machte sich dessen wachsende Übermacht geltend, und der Herzog von Württemberg mußte sein geschlagenes Korps in eiligem Rückzuge über die Elbe hinüberretten.

Als am Morgen dieses 17. Oktober jenseits der Saale die ersten Schüsse fielen, lockten Angst und Neugierde die Bewohner der Stadt zahlreich in das Freie, um von dem hohen rechten Flußufer das seltene kriegerische Schauspiel zu beobachten. Steffens wohnte in einem Eckhause am Paradeplatz. Hierhin, wo der Blick über die Moritzburg hinweg die Ebene im Westen der Saale beherrschte, kam, von Steffens aufgefordert, auch Schleiermacher, begleitet von seiner Schwester und Gaß, der sich auf der Reise zu seinem Regiment gerade in Halle befand. Die Freunde verließen dann zusammen das Haus und begaben sich, um das Gefecht noch besser verfolgen zu können, zu einer Gruppe von Professoren und Beamten auf den nahen Uferfelsen. Nach Steffens hätte man vielfach auch jetzt noch an den Sieg der preußischen Hauptarmee geglaubt und in den vor Halle erscheinenden Truppen ein zersprengtes Korps gesehen, dem man, zwischen zwei preußischen Massen, eine schnelle Vernichtung prophezeit hätte[23]). Jedenfalls war es dann eine ent-

[23]) Ebd. 192.

setzliche Enttäuschung, als man die eigenen Truppen fliehen und den Feind in die Stadt eindringen sah. Eilig strebte jetzt ein jeder nach seiner Wohnung. Steffens, dessen Haus in einer zu gefährlichen Gegend lag, sollte mit Frau und Kind den ersten Sturm in der Schleiermacherschen Wohnung in der Märkerstraße vorübergehen lassen. In angstvoller Hast, unter wachsender Gefahr wurde das Steffenssche Kind geholt, die lange Ulrichstraße durcheilt — Schleiermacher führte die Frau des Freundes, Gaß Nanny Schleiermacher, Steffens trug sein Kind. Über den Marktplatz flutete der Strom der fliehenden Preußen: wie durch ein Wunder gelangten die Freunde hinüber in das nahe, schützende Haus. Sie glaubten sich kaum geborgen, als ein Trupp feindlicher Reiter an die Tür pochte: französische Husaren, welche die Aufregung des Straßenkampfes zu einer eiligen Plünderung benutzen wollten. Die Unvorsichtigkeit der unteren Bewohner gewährte ihnen Einlaß [24]). Sie drangen hinauf in die Schleiermachersche Wohnung und nahmen, was sie in der Hast zusammenraffen konnten. Die drei Freunde mußten Uhren und Geld, Schleiermacher dazu seine Oberhemden bis auf fünf und seine silbernen Löffel bis auf zwei herausgeben; Gassens Reisegeld, das unter allerhand Papieren auf dem Schreibtische lag, entging den habsüchtigen Blicken. Nachdem diese bösen Gäste das Haus wieder verlassen hatten, wurden die geängstigten Bewohner nicht mehr gestört.

Kampf und Plünderung nahmen überhaupt ein Ende in der Stadt; man wagte sich wieder auf die Straße hinaus. Da zeigte sich, daß die Freunde glimpflich genug davongekommen waren. So glücklich freilich waren sie nicht gewesen wie Wolf, der in seinem wohlverwahrten Hause alle Versuche einzelner Soldaten, in dasselbe einzudringen, unangefochten überstanden hatte. Schütz dagegen war kaum der Ermordung entgangen: eine Anzahl Preußen hatte sich in sein Haus geflüchtet; die Verfolger hatten geglaubt, er wollte dieselben retten, hatten ihn mit einem Strick um den Hals vor das Galgtor geschleppt und nur auf die dringenden Bitten und Vorstellungen Bekannter freigelassen. In vielen Häusern hatten die plündernden Sieger furchtbar gehaust; die Bewohner waren brutal mißhandelt worden. Halle war die erste preußische Stadt, die in die Gewalt der Franzosen fiel, und war dazu mit stürmender Hand genommen worden: so widerfuhr ihr ein besonders hartes Schicksal.

Als die unmittelbaren Gefahren des Straßenkampfes vorüber waren, sorgte der Sieger im eigenen Interesse für die Wiederherstellung der äußeren Ordnung. Bernadotte, der noch am Nachmittage des Kampftages mit seinem Stabe eintraf, ernannte sofort in dem Obersten

[24]) Verschiedene Berichte: Steffens V 196 und Schleiermacher an Reimer Br. II 71.

du Fraisne einen Platzkommandanten und in dem Kriegskommissar Perrot seinen provisorischen Intendanten; er verhieß der Bürgerschaft und namentlich der Universität seinen Schutz und schärfte in persönlicher Ansprache den Truppen die strengste Manneszucht ein. Dafür aber begann nun der Druck der Einquartierungen und Requisitionen. Zuerst lagen in und um Halle die Sieger vom 17. Oktober, das Korps Bernadotte. Als es am 18. Oktober weiter nach Osten zog, traten die Korps Lannes und Augereau an die Stelle. Diesem wieder folgte nun am 19. Oktober, einem Sonntag, Napoleon selbst an der Spitze seiner Garde. Alle diese anspruchsvollen Gäste wollten untergebracht und verpflegt sein. Da erhielten dann selbst die kleinsten Häuser bis zu fünfzehn, die größeren bis über fünfzig Mann, einzelne umfangreichere Wirtschaften ganze Schwadronen. Ungeheure Massen von Fleisch, Brot und Wein, von Tuch und Leinwand mußten geliefert werden. Dazu kamen die baren Geldsummen, unter ihnen wieder nicht zuletzt die „Douceurs" für die feindlichen Generale und Beamten. Das Haus in der Märkerstraße trug redlich seinen Anteil an der allgemeinen Last [25]). Da im unteren Stockwerk, bei den Wirtsleuten, kein Platz mehr war, mußte Schleiermacher „einen zum Hauptquartier gehörigen Sekretär und zwei Employés" in die eigene Wohnung nehmen [26]); sie zogen in „die große Stube" ein. Da mußten sich Schleiermacher und seine Schwester, Gaß und Steffens mit Frau und Kind auf engem Raum behelfen. „Keiner zog sich in dieser Zeit aus, keiner hatte in der Nacht ein bequemes Lager, nur erschöpft und ermüdet schliefen wir wenige Stunden" — so schildert Steffens dieses Elend; unten lärmten derweil die Offiziere und Soldaten der kaiserlichen Garde, die fassungslosen Wirtsleute mit schrecklichen Drohungen von Brand und Plünderung ängstigend. Es waren Zustände, da mitten in aller Not auch die Komik des Lebens ihre Herrschaft behauptet: „die Angst, deren es in den vier Tagen, bis die Armee vorüber war, genug gab, bringt so viel unmittelbar Lächerliches hervor, daß man dadurch eben den Mut fristet." [27])

Bei dem engen Nebeneinander konnten Schleiermacher und seine Freunde mannigfache Berührungen mit den verhaßten Gästen nicht vermeiden. Der kaiserliche Sekretär suchte solche gerade; der zurückhaltende Stolz, den diese Besiegten bewahrten, zwang ihm Hochachtung ab und erregte

[25]) *Br. II 71 (Schleiermacher an Reimer): „In den folgenden Tagen hatte ich eine furchtbare Last der Einquartierung, und unsere Wirte, verarmte Kinder mit ein paar alten Tanten, gar nichts im Beutel, sodaß mir vor der Brutalität der Leute bange war und wir eine Nacht alle zusammen sehr unbequem bei Konopack zubrachten" (einem Professor der Rechtswissenschaft, der Schleiermacher auch sonst näher gestanden zu haben scheint; nach Steffens V 198 bei dem Buchhändler Schimmelpfennig. Das ist der Verleger der 1. Aufl. der Weihnachtsfeier).* [26]) Br II 71
[27]) An H. v. Willich Br. II 68.

seinen Wunsch, durch freundliche Überredung solche Gegner für den eigenen Gedankenkreis zu gewinnen. Er war ein Deutscher, aus den unmittelbar zum französischen Kaiserreich gehörenden deutschen Landschaften oder aus denen des neuen Rheinbundes. Der Vergleich des altersgrauen Elends in diesen Gegenden vor der französischen Invasion mit den wohltätigen Reformen, die diese mit sich geführt hatte, der Glanz kriegerischen Ruhmes und die Macht einer gewaltigen Persönlichkeit, Dinge, die der Süd- und Westdeutsche jetzt überhaupt zum erstenmal kennenlernte, alles das versöhnte diese Teile der Nation mit der Tatsache der nationalen Vernichtung und erfüllte sie mit Bewunderung für den großen Kaiser der Franzosen. Dessen Eroberlauf erschien ihnen, fast wie ihm selber, als eine kulturhistorische Mission: das Ziel der Weltgeschichte war hier die Unterwerfung aller europäischen Völker durch die französische Nation, damit die französische Kultur, die Ideen der Aufklärung, zum Siege gelangten und Friede und Glückseligkeit ihr schönes Reich unter den Menschen begönnen; die Idee des Reiches Karls des Großen schien verwirklicht zu werden. Es war eine Auffassung, die sich mit dem neuen Begriff der Nation, wie ihn jetzt Schleiermacher und sein Kreis in sich durchgebildet hatten, nie vereinigen ließ. „Eine grenzenlose Erbitterung, ein leider in diesem Augenblick hoffnungsloser Haß drohte fast laut zu werden, indem wir von einem deutschen Manne in deutscher Rede eine so verruchte Sprache hörten." [28]) Dieselbe Unversöhnlichkeit der beiderseitigen Überzeugungen, ja, diese Verständnislosigkeit füreinander kam besonders scharf zum Ausdruck, als der Einquartierte, wie Steffens erzählt, „es wagte, Schleiermacher aufzufordern, einen Brief aufzusetzen, dessen Inhalt ein Angriff auf den preußischen Hof und die Regierung, und die Hoffnung, welche die Einwohner auf die heilbringende Herrschaft des Kaisers gründeten, sein sollte. Daß ein Mann von Schleiermachers allgemein bekannter starker Gesinnung genötigt war, eine solche Zumutung mit Entrüstung abzuweisen, entsetzte mich" [29]). Als dann Napoleon am zweiten Tage seines Aufenthalts in Halle durch die Märkerstraße ritt, mit dem glänzenden Gefolge seiner Marschälle und Generale, forderte der Beamte die Freunde auf, den Zug zu betrachten. „Schleiermacher und ich schlugen es aus," erzählt wieder Steffens, „und nur nach wiederholten Bitten warfen wir einen flüchtigen Blick auf die Straße. Dieser war nicht hinreichend, um die Personen zu unterscheiden. Ich sah nur die etwas phantastische Kleidung Murats. Napoleon habe ich nie gesehen. Der Beamte zeigte uns alle Personen und schien unsere tiefe Verehrung und Bewunderung vorauszusetzen." [30])

Doch was wollten alle diese Beschwerden und Verlegenheiten bedeuten

[28]) Steffens V 208. [29]) Ebd. 207. [30]) Ebd. 208/9.

gegen den härtesten Schlag, der nun Halle und Schleiermacher traf, die Zerstörung der Universität. Das Unglück kam völlig unerwartet. Die Behandlung, die der Universität in den ersten drei Tagen des feindlichen Regiments widerfuhr, schien vielmehr alle Befürchtungen auszuschließen. Am 18. Oktober erschien eine Deputation der Universität, bestehend aus dem Prorektor Maaß, dem Direktor Schmalz und den Professoren Eberhard, Knapp und Froriep, bei Bernadotte, um seinen Schutz für die Universität anzurufen [31]). Bernadotte gab den Abgeordneten die besten Versicherungen und ließ ein entsprechendes „Avertissement" drucken. In diesem hieß es: „Der Herr Marschall Bernadotte, Prinz von Ponte-Corvo, hat der Universität zu erkennen gegeben, daß der Gang der Studien in keiner Weise unterbrochen werden dürfe; er hat gleichzeitig alle Professoren verpflichtet, die Unterweisung der Studenten nach wie vor fortzusetzen, und dispensiert sie von aller militärischen Einquartierung usw.; so können die Studenten, die sich jetzt etwa auf dem Wege nach Halle befinden, ihre Reise ohne Furcht fortsetzen. Der Herr Marschall hat erklärt, daß es in der Absicht seines Souveräns läge, die Universität Halle zu schützen." Den Schluß bildete der wichtige Satz: „Die Fonds der Universität werden unversehrt bleiben, und es wird verboten, an dieselben zu rühren." [32])

Tags darauf wurden dieselben Professoren von Napoleon empfangen [33]). Auch dieser zeigte sich gnädig; er erkundigte sich nach den Einrichtungen der Universität, nach der Zahl der Studenten, ging auf manche Einzelheiten ein und sprach schließlich scherzend von einer Hamburger Zeitungsnachricht, daß die hallischen Studenten gegen ihn ein Husarenkorps hätten errichten wollen. Die Professoren versicherten, daß diese Nachricht falsch und von der Universität in jener Zeitung schon widerlegt sei. Der Kaiser entließ die Abordnung mit dem Bescheid, er würde dem Marschall Berthier das Weitere befehlen. Dieser wies darauf den Platzkommandanten Ménard an, jenes von Bernadotte verfügte Avertissement zu veröffentlichen, und befahl ihm noch einmal, „der Universität allen Schutz und alle Sicherheit zu gewähren".

Da wurde am 21. Oktober nachmittags der Prorektor Maaß durch den Stadtkommandanten benachrichtigt, daß die Universität geschlossen würde und Professoren und Studenten die Stadt innerhalb vierundzwanzig Stunden zu verlassen hätten. Am folgenden Tage nahm Ménard diese Maßregel in

[31]) *Der jährlich gewählte Rektor der Universität hatte damals in Halle (wie auch an einigen andern Universitäten) den Titel Prorektor; der Direktor war ein (von der Regierung dauernd) mit der Wahrnehmung bestimmter Verwaltungsgeschäfte betrauter rechtskundiger Professor.* [32]) Französischer Text bei Steffens V 200; v. Hagen, Die Franzosen in Halle, 1871, S. 54; Schrader, Gesch. der Univ. Halle II 530. [33]) Nach Hagen S. 59 am 20. Oktober Mitglieder der Deputation: Maaß, Schmalz, Knapp, Jacob, Froriep.

bezug auf die Professoren zurück, beließ es aber bei derselben für die Studenten, mit der Begründung, daß dieselben bei dem Eindringen der französischen Truppen auf diese geschossen hätten. Man bestritt dies vergebens und erhielt nur den Trost, diese Maßregel würde wahrscheinlich nur vorübergehend sein und gereiche zum Besten der Stadt und der Universität, „um das derselben durch Etourderien exaltierter junger Leute zu besorgende Unglück abzuwenden". Mit Mühe wurde eine Ausnahme für diejenigen bewirkt, die Eltern oder Verwandte in der Stadt hatten. Alle übrigen mußten Halle verlassen, die Professoren brachten in Eile 330 Taler zusammen, um den Mittellosen das Reisegeld zu verschaffen [34]).

Was bestimmte Napoleon zu einer so harten Maßregel? Man wird den Grund nicht darin suchen dürfen, daß er „der Feind aller Ideologie" war, „der deutschen Geist zugleich haßte und fürchtete." Denn Halle war die einzige deutsche Hochschule, die seinen Zorn erfuhr. Schleiermacher schrieb an Gaß am 30. November 1806: „Alle andern Universitäten sind schon wieder in ihrem alten Gang vergraben, wir allein dürfen noch mit so ehrenvollen Ferien die Siege des großen Caesar feiern." [35]) Auch die wohlwollende Rücksicht, die der Kaiser und seine Beamten an den ersten Tagen der Universität bezeigten, würde mit einer solchen Erklärung im Widerspruch stehen. Oder kannte Napoleon die besondere Bedeutung, die Halle jetzt im deutschen Geistesleben besaß? Auch dann würde der plötzliche Wechsel seiner Haltung unverständlich bleiben.

Vielmehr führt, wenn man die Andeutungen und Vermutungen der verschiedenen Quellen zusammenhält, alles darauf hin, daß Napoleon „seinen besonderen Haß" gegen die Universität Halle erst in Halle selbst empfangen hat [36]). Offenbar sind Professoren und Studenten bei dem Kaiser verleumdet worden. Als Angeber galt im besonderen ein französischer Sprachlehrer Régnier. Er war am 14. Oktober, als er bei der Verlesung des preußischen Kriegsmanifestes die unvorsichtige Äußerung getan hatte, Napoleon werde den König von Preußen vom Throne stoßen, auf die Veranlassung eines Studenten als Spion verhaftet und darauf von einem Verhör zum andern geschleppt worden [37]). Nachdem die Stadt in die Hände der Franzosen gefallen war, hatte er seine Freiheit wieder erlangt und bei dem Stadtkommandanten Ménard eine Stellung als Sekretär gefunden; er hatte also jetzt die beste Gelegenheit, sich durch gehässige Anschuldigungen

[34]) Nach Massow auf Grund des Berichtes der Universität vom 19. November 1806 (über M.s Schritte für die Universität s. Schrader, Gesch. der Univ. Halle, II, 1894, S. 7). Vgl. die Order Ménards an Maaß (v. 20. Oktober) bei Schrader II 530.
[35]) S. 58. [36]) Schleiermacher 21. November an H. Herz Br. II 76.
[37]) Hagen 34.

für die ihm widerfahrene Unbill zu rächen [38]). Nun war vor und nach der Ankunft der Franzosen manches geschehen, was für die Tätigkeit und die Wirkung solcher Denunzianten immer eine gewisse Grundlage bot. Innerhalb der Studentenschaft hatte sich die Teilnahme an den großen Ereignissen in manchen an sich harmlosen, jetzt aber offenbar geschickt übertriebenen Reden und Taten geäußert. Als die falschen Siegesnachrichten aus Thüringen eingetroffen waren, hatten die Studenten dem König ein Vivat, dem Kaiser der Franzosen dagegen ein Pereat gebracht; es hieß, daß einige von ihnen diese Kundgebung noch in dem Augenblick wiederholt hätten, als Napoleon am Abend des 19. Oktober auf dem Marktplatz von Halle eine Parade seiner Garden abnahm und aus deren Reihen das alte Vive l'empereur! erscholl [39]); Schleiermacher tadelte eine solche unnütze Provokation als „toll genug" [40]). Besonderes Gewicht ließ sich darauf legen, daß unter den Studenten der Gedanke aufgetaucht war, ein Freikorps zu bilden. Wir sahen schon, daß Napoleon in der Audienz der Professoren diesen Punkt berührte; und daß jene Hamburger Zeitungsnachricht nicht ganz erfunden war, erfahren wir durch Eichendorff, der sich in einem selbstbiographischen Aufsatz „Halle und Heidelberg", den er am Ende seines Lebens niederschrieb [41]), erinnerte, daß die Studenten „unzweideutig den Versuch gemacht hätten, sich in ein bewaffnetes Freikorps zusammenzutun". In Wirklichkeit scheint freilich dieser „Versuch" über einige Erwägungen in kleinem Kreise nicht hinausgekommen zu sein, da sonst die Deputation der Professoren die Andeutung des Kaisers wohl nicht so entschieden hätte zurückweisen können; auch findet sich in dem Schleiermacherschen Briefwechsel keine Erwähnung dieser Bestrebungen. Die Franzosen dagegen nahmen dieselben ernster; sagte man ihnen doch zugleich, daß bei dem Straßenkampf in Halle Studenten auf französische Soldaten geschossen hätten. Gegen den Lehrkörper ließ sich, besonders wenn man die Verfassung der deutschen Universitäten nach französischen Verhältnissen beurteilte, der Vorwurf erheben, daß er solche Ausschreitungen der akademischen Jugend nicht gehindert hätte. Es kam hinzu, daß sich die Universität an der Unterzeichnung eines Aufrufes beteiligt hatte, der zu gewissen Veranstaltungen zum Besten der preußischen Armee aufgefordert [42]) und dabei manches kräftige Wort über den Gegner gebraucht hatte. Aber man beschuldigte die Professoren auch direkt, daß sie „anstatt sich in

[38]) Schleiermacher an H. Herz: „Auch sind Spione genug hier gewesen" Br. II 76. [39]) *So auch Müller 339. Nach anderer Nachricht (Varnhagen, Denkwürdigkeiten des eigenen Lebens I² S. 405) hätten Studenten vielmehr vor dem Meckelschen Hause auf dem Großen Berlin, wo Napoleon wohnte, ihm ein Pereat gebracht.* [40]) Br. II 78. [41]) S. u. S. 743 Anm. 53; in der Kräheschen Ausgabe der Werke E.s Bd. IV. [42]) Hagen S. 16.

den Grenzen ihrer Pflicht zu halten, sich Schriften erlaubt hätten, welche unter ihren Schülern den Geist der Insurrektion gegen die Franzosen säen müßten." [43]) Darauf schrieb Schleiermacher an Gaß: „Das war uns etwas Neues, und wir machten ein recht unschuldiges, einfältiges Gesicht dazu, worauf das wohl gehen soll." [44]) Aber auf französischer Seite galt, wie es scheint, Reichardt als Professor, und zwar als der Typus eines solchen, und dieser Mann hatte vor zwei Jahren die Aufsehen erregende Schrift „Napoleon und das französische Volk" veröffentlicht. Jetzt hatte Reichardt es für geboten gehalten, die Ankunft der Franzosen nicht zu erwarten; er war mit seiner Familie in aller Eile nach Berlin geflüchtet; auch hatten denn die Franzosen sogleich nach der Eroberung von Halle auf diese Persönlichkeit gefahndet. Jedenfalls boten schon die gesellschaftlichen Beziehungen, in denen Reichardt mit den Kreisen der Universität stand, genug Gelegenheit, auch diese zu verdächtigen. Napoleon muß durch Zuträgereien dieser Art zu dem Glauben gekommen sein, daß in dieser akademischen Welt von Halle Gesinnungen und Vorsätze herrschten, die, sobald er über Halle hinaus marschiert wäre, in seinem Rücken zu irgendwelchem Ausbruch führen würden. Bei der umfassenden Vorsicht, mit der er diesen Krieg gegen den Staat Friedrichs des Großen überhaupt führte, suchte er sich gegen jede Möglichkeit im voraus zu sichern; er löste also die Universität auf.

So war nach kurzer Blüte die Universität, wie sie in dem Zusammenwirken so außerordentlicher Kräfte sich entwickelt hatte, zerstört. Denn keiner der nun folgenden Versuche der Professoren, ihre Wiederherstellung zu erwirken, hatte irgendeinen Erfolg. Sofort nach der Auflösung haben die Professoren eine Vorstellung an Napoleon gerichtet. Sie traf ihn in Dessau, auf dem Wege nach Berlin. Die Antwort durch Berthier [45]) hob in imperialistischer Phraseologie „den Schutz hervor, den der Kaiser den Universitäten und öffentlichen Anstalten überall, wohin er seine Waffen trage, bewilligt habe". Aber die hallischen Professoren hätten diesen verscherzt durch jene Schriften, welche auf die Aufreizung der Studenten zur Insurrektion gegen die Franzosen gerichtet gewesen wären. Ein neues Gesuch wird nun am 3. November gleichzeitig an den Kaiser gerichtet und dem preußischen Minister Haugwitz zur Unterstützung übermittelt. Außerdem bat Wolf auch Alexander von Humboldt, sich bei dem Kaiser und dessen Umgebung für Halle zu verwenden. Von neuem erscheint in der Antwort „die schlechte Aufführung dieser Universität im Gegensatz zu den andern, die durch ihre weise Haltung

[43]) Hagen S. 66. [44]) S. 58. [45]) Vom 22. Oktober, bei Schrader II 531, in Halle an 8. November eingetroffen (Hagen S. 65 ff.).

und ihre Arbeiten den Schutz des Kaisers verdient haben." [46]) Sieht man von den volltönenden Worten ab, so war es nur natürlich, daß Napoleon nicht hinter sich in dem unbesetzten Halle eine unruhige Studentenschaft lassen wollte. So war denn auch eine dritte Vorstellung bei dem Generalgouverneur der eroberten Provinzen, Clarke, und bei Bernadotte, der sich damals in Halle der Universität günstig erwiesen hatte, ebenso erfolglos als die neue Verwendung Massows [47]). Über den neuen Tadel „der Haltung, welche die Universität Halle immer gegen Frankreich beobachtet hätte", bemerkt Schleiermacher bitter und witzig: „Wir Armen dürfen uns nur der Ehre erfreuen, daß wir schon von jeher eine conduite à l'égard de la France haben zu beobachten gehabt, und daß man so auf uns gemerkt hat." Und wenn der Antrag der Professoren auf Weiterzahlung ihrer Gehälter als „unzulässige Bitte" bezeichnet wurde, so veranlaßt ihn diese Behandlung eines Rechtsanspruches zu der Äußerung: „Wenn wir demzufolge tüchtig hungern für unsere Sünden, so ist es doch gut, daß wir gar nicht in Gefahr kommen können, uns etwas erbitten zu wollen." [48])

Napoleon lag in den Winterquartieren an der Weichsel. Massow übergab jetzt am 24. Dezember in Berlin dem Generalintendanten für die eroberten Provinzen, General Estève, eine Denkschrift über die Fortdauer der Maßregeln gegen Professoren und Studenten und den dadurch drohenden Ruin der Stadt Halle, und setzte die Universität hiervon in Kenntnis [49]); damals wandte sich die Universität zum letztenmal an Napoleon. Ein zu demütigender Entwurf der Bittschrift, den Schütz verfaßt hatte, wurde von Schmalz, Wolf, Reil, Kemme und in der Hauptsache auch von Niemeyer und Schleiermacher beanstandet und zurückgelegt; den zweiten haben dann außer Reil und Wolf alle unterschrieben [50]). Nach der freundlichen Haltung des Generals Estève gaben sich Minister und Universität zunächst der Hoffnung hin, daß ihre neuen Bemühungen Erfolg haben würden. Aber sie haben nie eine Antwort erhalten. Ebenso ergebnislos blieb eine Reise, welche mehrere Monate später der Ratspräsident Steltzer und der Ratsmeister Goldhagen nach Leipzig machten, um dort bei dem Kaiser eine Audienz zu erhalten: die Universität blieb zerstört [51]).

„Der Anblick Halles war ganz verändert. Die Abwesenheit der Studenten machte die Straßen leer und die Häuser öde, alles hatte ein trauerndes

[46]) Text bei Schrader II 531. [47]) Clarkes Antwort bei Schrader ebd. und bei Hagen 74. [48]) Br. IV 128. [49]) *Auch Varnhagen, Theremin (der Schriftsteller, Bruder des Theologen) und andere haben in Berlin dem General Clarke eine Bittschrift um Wiederzulassung der Studenten nach Halle übergeben (Varnhagen, Denkwürdigkeiten I 414).* [50]) Die Bittschriften bei Hagen 98 (vom Februar 1807), gleichzeitig solche des Magistrats vom 4. Februar 1807 an den Kaiser durch Clarac. [51]) Hagen 191.

Aussehen." So faßt Varnhagen von Ense den Eindruck zusammen, den er in diesen Tagen von der Stadt empfing [52]).

Als Schleiermacher so aus seinem Wirken in Halle herausgerissen wurde, empfand er die gänzliche Unersetzlichkeit dessen, was er verlor. Es war, als ob seine Jugend von ihm schied; er hat auch in Berlin so günstige Umstände akademischen Wirkens nicht wieder gefunden. „Meine zertrümmerte Wirksamkeit, welche wahrscheinlich nie wiederkehrt, die Schule, die ich hier zu stiften im Begriff war und von der ich mir so viel versprach, plötzlich zerstört, vielleicht die ganze Universität, die sich so schön zu heben anfing, zersprengt — und dabei der bedenkliche Zustand des Vaterlandes, welches unter manchen Gebrechen so viel Köstliches aufbewahrt — Liebe, Du kannst Dir schwerlich denken, wie mich das ergreift" [53]). „Lieber Freund, wenn ich Dir beschreiben sollte, wie zerrissen mein Herz ist, wenn ich an den Verlust meines Katheders und meiner Kanzel denke und wenn es mir doch bisweilen einfällt, das alles könne ganz zerstört sein — das kannst Du Dir kaum denken. Sehe ich weiter ins Große, so bin ich wieder ruhig." [54]) Indem er gedachte, wie er vorher Eleonoren verloren, schrieb er nach seinem Geburtstag an die Freundin Kathen: „O liebste Charlotte! was für zwei Geburtstage habe ich hintereinander erlebt. Vor dem ersten fielen mir die Blüten des Lebens ab, vor dem zweiten warf der Sturm die Früchte ab. Was machen wir mit dem kahlen Stamm?" [55])

Sechstes Kapitel.

Der politische Prediger[1]).

Noch an demselben Tage, an dem er die Auflösung der Universität befohlen hatte, verließ Napoleon mit seiner Garde Halle, um über Dessau weiter nach Berlin zu ziehen; in der so lange vom kriegerischen Lärm erfüllten Stadt blieben nur die neuen französischen Behörden und die zahlreichen Verwundeten beider Heere zurück.

Schleiermacher trug sein redlich Teil mit von den äußeren Miseren, die nun in Halle eintraten, nachdem die aufgeregten Tage des Kriegslärms vorüber waren. Die französische Armee ließ Hungersnot zurück; noch schwerer war

[52]) Denkwürdigk. I 424. [53]) An H. Herz 4. November 1806, Br. II 73.
[54]) An Willich ebd. 78. [55]) 1. Dez. 1806, ebd. 80.

[1]) *Vgl. jetzt Joh. Bauer, Schleiermacher als patriotischer Prediger 1908. Schleiermachers vaterländische Predigten gab neu heraus Chr. Boeck 1919; die wichtigsten Stücke auch bei H. Völter, Deutscher Glaube, 1913*

am Beginn des Winters der Mangel an Holz zu tragen. Die Gehälter der Professoren waren gesperrt. So ging es auch in der kleinen Wirtschaft sehr knapp zu, zu welcher sich jetzt seit den Tagen der Plünderung und der Franzosennot die Familien Schleiermacher und Steffens in der engen Wohnung des letzteren vereinigt hatten. Man lebte da „so armselig wie möglich, eigentlich mehr als möglich“ [2]). Der Mangel an Wein und Fleisch riefen bei Schleiermacher alle alten körperlichen Beschwerden zurück. Geld war bei Steffens überhaupt der Regel nach nicht zu finden: er erfreute sich jetzt wenigstens eines Gottesfriedens seitens seiner Gläubiger, und Schleiermacher hatte ein wenig Geld aus der Reisekasse von Gaß zurückbehalten, der sich nun als Feldprediger ohne Regiment durch die beiden feindlichen Armeen unter Fährlichkeiten aller Art nach Stettin durchgeschlagen hatte; die preußische Besatzung von Magdeburg hatte den Wagen ihres Feldpredigers mit Kartätschenschüssen empfangen. Auch der getreue Verleger Reimer, und Raumer, der junge Freund der beiden Familien, schickten etwas Geld. Die Schwester Nanny und Frau Steffens hielten sich in der leeren, engen Häuslichkeit tapfer, und Schleiermacher selber „kümmerte seine persönliche Lage, insofern sie wirklich persönlich war, wenig“.

Viel schwerer lastete auf ihm die schreckliche Unsicherheit über das nächste Schicksal von Preußen. Gerüchte von einer zweiten verloren gegangenen Schlacht liefen schon am Beginn des November in der erregten Stadt um. Nachrichten von österreichischer und russischer Hilfe wurden verbreitet und erwiesen sich dann wieder als irrig. Diese Unsicherheit über das nächste allgemeine und persönliche Schicksal war recht dazu angetan, den Mut zu lähmen und die letzte Kraft auszusaugen. „Wie ich oft nicht wußte, was Eleonore tat in kritischen Augenblicken, sondern nur lieben konnte und hoffen, so weiß ich auch jetzt nicht, was das Vaterland tut. Sollte das auch sich und mich so ganz verlassen, wie sie mich? Bisweilen denke ich, es kann noch alles gut werden, gut, herrlich und glorreich; aber es gehört Besonnenheit und Geschick dazu, und wird es an beiden nicht fehlen?“ [3])

Aber wie unsicher so auch die nächste Zukunft Preußens erschien: an keinem Tage dieser schweren Zeit war ihm der endliche Sieg Preußens zweifelhaft. Ja, mit divinatorischem Geiste erwartete er gerade von dieser Krisis eine Zunahme der Macht Preußens in Deutschland. Vaterlandsliebe, protestantisches Bewußtsein und politischer Verstand wirkten in ihm zu der Überzeugung zusammen, gerade die jetzige Auflösung der bestehenden Verhältnisse werde eine innere Reorganisation des preußischen Staates und

[2]) Vgl. die Schilderung bei Steffens V, 217. [3]) Br. II 73/74.

eine angemessene gesamtdeutsche Verfassung herbeiführen. Das allgemeine Unglück des Vaterlandes war begleitet von so viel beschämenden Umständen, als er nie erwartet hatte. „Die allgemeine Auflösung ist schrecklich, und man sieht von allen Seiten einen Abgrund von Niederträchtigkeit und Feigheit, aus welchem nur wenige einzelne, unter ihnen obenan König und Königin, hervorragen. Der alte Schaden ist gewaltsam geöffnet, die Kur ist verzweifelt, aber die Hoffnung ist noch nicht aufzugeben, und ich wende die Augen noch nicht ab von Preußen, noch weniger vom nördlichen Deutschland." [4]) „Was auf Sand gebaut war, muß einstürzen in dieser stürmischen Zeit; darin wollen wir uns finden und zusehen, wie die Dinge sich entwirren und wie das Neue entstehen wird. Ich hoffe, es wird sich nichts festsetzen in Norddeutschland, was dem echten Geiste der deutschen Natur widerspräche, und die Zerstörung wird nicht bis an das innere Leben gehen." [5]) „Die Zuchtrute muß nun schon über alles gehen, was deutsch ist; nur unter dieser Bedingung kann hernach etwas recht tüchtig Schönes daraus entstehen. Wohl denen, die es erleben; die aber sterben, daß sie im Glauben sterben" [6]). „Der Kampf wird noch viel tiefer eingreifen müssen, wenn wirklich Heil und Leben aus einer allgemeinen Zerrüttung hervorgehen soll. An dieser schönen Hoffnung halte ich mich, und auch der Tod soll sie uns nicht entreißen, wenn ich ihre Erfüllung selbst nicht erleben sollte." [7]) Die morschen Zustände hatten zusammenbrechen müssen. „Die Verfassung von Deutschland war ein unhaltbares Ding; in der preußischen Monarchie war auch viel zusammengeflicktes, unhaltbares Wesen; das ist verschwunden" [8]).

Dieser unerschütterliche Glaube an Preußens Wiedergeburt gab Schleiermacher die Ruhe, mitten in der Auflösung des Staates und seines eigenen Wirkungskreises seine literarischen Arbeiten fortzusetzen: er arbeitete fleißig an der Plato-Übertragung weiter, schrieb eine Rezension über Fichtes Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters, und in dieser Zeit hat er in einer Ecke des Steffensschen Familienzimmers, in dem jetzt er und der Freund zusammen arbeiten mußten, jenes Sendschreiben an Gaß über den ersten Timotheusbrief verfaßt [9]), das in der Kritik der neutestamentlichen Schriften Epoche machte.

Vor allem aber stand es für Schleiermacher in dieser siegessicheren Stimmung fest, daß er bei Preußen ausharren müßte, solange er noch irgendeine Aussicht sähe, für jene innere Umwandlung des Vaterlandes an seinem Teil

[4]) An Reimer, November 1806, Br. II 72. [5]) An Varnhagen 13. November 1808, bei Müller 342 [6]) An H. Herz 1. November 1806, Br II 77. [7]) An Charlotte v. Kathen 1. Dezember 1806, Bd. II 80. [8]) An Willich, ebd. 78. [9]) An H. Herz 4. November 1806, Bd. II 73, und an Brinkmann Frühjahr 1807, Br. IV 135, an Ch. v. Kathen 30. Jan. 1807 handschr.

tätig zu sein. Als der Platz, auf dem er eine solche Wirksamkeit am ersprießlichsten entfalten zu können meinte, erschien ihm jetzt das akademische Katheder: „Denn mehr als je erscheint mir jetzt der Einfluß höchst wichtig, den ein akademischer Lehrer auf die Gesinnung der Jugend haben kann. Wir müssen eine Saat säen, die vielleicht erst spät aufgehen wird, aber die nur desto sorgfältiger will behandelt und gepflegt sein“ [10]).

So war er denn entschlossen, in Halle zu bleiben, solange noch „ein Schatten von Hoffnung für das Bestehen der Universität auf dem bisherigen Fuße“ bliebe. In immer neuen Wendungen bringt er diesen Entschluß in den Briefen aus diesen schweren Monaten zum Ausdruck. „Ich will die Universität, an der ich mit so vieler Liebe gearbeitet, nicht verlassen, solange noch Hoffnung für sie ist.“ [11]) Es erscheint ihm wohl gar als „Verrat“, gegen Vaterland, König, sich selbst, vor der letzten Entscheidung das ihm übertragene Amt aufzugeben [12]). Er besorgt, „die Professoren möchten im nächsten Frühjahr auseinanderlaufen“; er will „nicht nur nicht der erste, sondern am liebsten der letzte sein“ [13]); er will „dieses schlechte“ Beispiel nicht geben [14]). Das ökonomische Elend ist freilich groß genug; er will es freudig tragen: „Ich meines Teils bin indes fest entschlossen, solange ich noch in Halle Kartoffeln und Salz auftreiben kann, hier zu bleiben und das Schicksal von Deutschland hier abzuwarten, ob sich etwa eine Auferstehung von Halle ergibt, mit der ich zufrieden sein könnte.“ [15]) Eine Woche später an Henriette Herz: „Sorgen würde ich für mich gar nicht, wenn ich Nanni nicht hätte. Ich wollte leben wie ein Student, so daß meine schriftstellerische Arbeit, wie schlecht sie auch in diesen Zeiten gehen mag, mich nähren müßte. Nun habe ich freilich Nanni, aber ich denke, es wird ja auch so gehen.“ [16]) Und einmal muß doch die schöne Zukunft erscheinen: „Die Krone der deutschen Universitäten sollte gerade ausgebrochen werden? Ich kann es nicht glauben. Denn daß uns eine tüchtige Pflanzstätte für die Gesinnung bleibt, dafür muß die Vorsehung wohl sorgen, meine ich.“ [17])

Er sollte das Vaterland nicht aufgeben. Wie aber, wenn das Vaterland ihn aufgab? Er lebte in der Überzeugung, daß der Krieg rücksichtslos fortgesetzt werden müßte, wenn ein neues Preußen und Deutschland aus demselben hervorgehen sollte. „Die Zeiten sind nun gekommen, von denen ich Ihnen schrieb, und wahrscheinlich ist alles Bisherige nur der Anfang. Der Kampf wird noch viel tiefer eingreifen müssen, wenn wirklich Heil und Leben

[10]) An Willich 1. Dezember 1806, Br. II 78. [11]) An Gaß 30. Nov., S. 57. [12]) Br. II 78. [13]) Ebd. 85, an H. Herz. [14]) An Willich, 1. Dez., ebd. 78. [15]) An Brinkmann, 22. Dezember 1806, Br. IV 128/29. [16]) H. Herz, 28. Dezember 1806, Br. II 85. [17]) An Gaß 30. November 1806, S. 57.

aus dieser allgemeinen Zerrüttung hervorgehen soll." [18]) Da sah er nun im November und Dezember beständig die Gefahr, daß der König in der ersten Bestürzung über das beispiellose Unglück einen schnellen Frieden schlösse, um „einen Schein von Nationalexistenz und Freiheit" [19]) zu retten. In angstvoller Spannung verfolgte er die Verhandlungen, die zwischen den kriegführenden Mächten begonnen wurden, namentlich die Sendung Duroes in das preußische Hauptquartier: „Wollte Gott; Du könntest mir bald schreiben, Duroc sei zurück und habe keinen Frieden gebracht, denn das ist die einzige Hoffnung" [20]). Daß zuletzt alles schön und herrlich enden würde, an dieser Zuversicht hielt er freilich auch für diesen ärgsten Fall fest.

Aber der Nation standen dann desto härtere Züchtigungen bevor: „So ist es, lieber Freund: über das Persönliche als das Kleinste, über das Nationale als das Größte bin ich ganz ruhig, so schlecht es auch um beide aussieht — aber was in der Mitte liegt, die Art, wie der einzelne auf das Ganze wirken kann, die ganze wissenschaftliche und kirchliche Organisation, erfüllt mich mit Sorgen" [21]). Der Gedanke, der ihn vor allem bewegte, war, daß Napoleon, durch einen solchen Frieden zum Herrn von Norddeutschland geworden, jenen Angriff auf den Protestantismus unternehmen würde, zu dem er ihn in jener Nachrede zu den Reden über Religion herausgefordert hatte [22]). Es war eine Aussicht, die ihn mit Sorge und doch auch wieder mit Freude erfüllte: er sah dann „einen Religionskrieg nach alter deutscher Art" voraus, der alles aufregen würde: „denn der ganze norddeutsche Sinn und unser ganzes wissenschaftliches Streben hängt am Protestantismus" [23]). Und dieser Religionskrieg hätte auch ihm selber ein Schicksal geschaffen, das ihn mit dem unwiederbringlichen Verlust seiner akademischen Wirksamkeit versöhnt hätte.

Er lebte sich in die Vorstellung hinein, daß er dann berufen sein würde, für seine Religion das Leben einzusetzen: „Niemand kann wissen, was ihm bestimmt ist in dieser Zeit! Es kann noch wieder Märtyrer geben, wissenschaftliche und religiöse." [24]) Er wünscht sich wohl Weib und Kind, „um niemandem nachstehen zu müssen für diesen Fall". [25])

Die treuen Bremer meldeten sich am 9. November wieder, da jetzt an der Stephanskirche die Stelle des dritten Predigers freigeworden war. Die Einnahmen überstiegen die seiner Stellung in Halle, und die Gemeinde bot durch den unermüdlichen Professor Müller, den Vater seines jungen

[18]) An Ch. v. Kathen 1. Dezember 1806, Br. II 80. [19]) Br. II 78. [20]) An Reimer 29. Nov., handschr. [21]) An Willich Br. II 79. [22]) An H. Herz ebd. 76, an Reimer ebd. S. 83. [23]) Ebd. 83. [24]) An H. Herz Br. II 76. [25]) An Willich ebd. 79; vgl. Reimer an Schleiermacher 17. Dezember handschr. Dorothea Schlegel an Schleiermacher Ende 1806, Br. III 418 f.

Freundes, die Schenkung eines Kapitals an, weil sie mit Rücksicht auf die andern Geistlichen der Kirche die Stelle selbst nicht höher dotieren konnte. Die eben schwebenden Friedensverhandlungen schienen jede Aussicht auf die Wiederherstellung der geliebten Wirksamkeit in Halle zu zerstören, und so schwankte Schleiermacher ein paar Wochen. Da erfuhr er nun durch Reimer vom Scheitern der Verhandlungen und zugleich von dem glücklichen Widerstande, den in Polen die vordringende französische Armee erfuhr. So war die Wiederherstellung Halles doch noch möglich, und Mitte Dezember schrieb er den Bremer Freunden ab. Er hatte wohl einen Augenblick daran gedacht, hinzugehen und Massow zu bitten, diesen seinen Aufenthalt in Bremen nur als Urlaub anzusehen; „doch es scheint mir je länger je mehr treulos gegen die Bremer und ihrer nicht würdig, so wie es mir treulos gegen meinen inneren Beruf scheint von hier wegzugehen." „Ich habe mich kurz und gut entschlossen, nicht nach Bremen zu gehen, und schreibe es morgen ab. Es ist mir nicht möglich, in dieser unentschiedenen Lage auf Halle und meine akademische Laufbahn zu verzichten." [26])

Andere Aussichten lockten ihn auch nicht. Um dieselbe Zeit wurde ihm nahegelegt, sich um eine Predigerstelle in Königsberg zu bewerben. Aber auch hier machte sich die gehobene Stimmung, in der sich Schleiermacher um die Wende des Jahres befand, geltend: er nahm den Antrag zunächst kaum ernst. Wenn er dann doch in Verhandlungen eintrat, so geschah es in dem Verlangen nach irgendeiner interimistischen Tätigkeit für das Vaterland, und Königsberg, wo jetzt der preußische Hof residierte, schien ihm zu einer solchen Wirksamkeit besonders geeignet zu sein. Wir hören nichts weiter von dem Verlauf der Verhandlungen; sie müssen bald abgebrochen worden sein [27]).

In dieser erzwungenen Untätigkeit sehnte er sich, in den Kampf miteintreten zu dürfen. Aus diesem Bedürfnis war die eruptive Äußerung am Schluß der Reden hervorgegangen. Dies Bedürfnis mehr als sachliche Erwägung führte ihn auf die nebelhafte Vorstellung von einem Kampf des Protestantismus gegen Napoleon, der ihm persönlich hervorzutreten gestatten würde. Es war ihm nicht bestimmt, auf solche Weise im Vordergrunde des gewaltigen Kampfes zu stehen, ein Held und Märtyrer seiner Gesinnung

[26]) An die Herz 28. Dezember. Näheres: Müller (Vater) an Schleiermacher vom 9. und 30. November 1806; Schleiermacher an die Herz vom 21. November und vom 6. Dezember, an Willich vom 8. Dezember, an Reimer vom 20. Dezember (Br. II 75 ff.); A. Müller an den Vater vom 18. November, 12. und 13. Dezember. [27]) Schleiermacher an H. Herz 29. Dezember 1806 handschr.; Stubenrauch an Schleiermacher ohne Datum handschr.; Hanne Steffens an Schleiermacher 2. Januar 1807 handschr.; Schleiermacher an Reimer 10. Januar 1807, Br. IV 131.

zu werden, wozu alle Spannkraft und alle streitlustige Schärfe in seiner stählernen Natur lag. Das Nebelbild verschwand. Andere Pläne hat er dann im unruhigen Drang seines Herzens gefaßt. Er suchte nach einer Form, „dem guten König ein Wort zu sagen über die Anhänglichkeit des besseren Teiles der Nation, über den Mut für die gute Sache des Vaterlandes und über den Haß gegen die Niederträchtigkeiten des Feindes." [28]) Dann wieder in einem Briefe an Brinkmann wünscht er sich, wie Fichte, eine „Möglichkeit, in das Hauptquartier meines Königs zu kommen, der gewiß Leute, die hier ganz müßig sitzen, recht gut auf irgendeine Art brauchen könnte" [29]).

Ein ganz allgemeines Verhältnis stellt sich uns hier vor: die damalige Form des Staates bot diesen Männern nirgends einen Raum. So erging es auch Fichte. Als der Krieg ausbrach, hatte er an den Geh. Kabinettsrat Beyme, der an seinen Vorlesungen teilgenommen hatte, von Erlangen aus das Gesuch gerichtet, als Redner die preußische Armee begleiten zu dürfen. Er wünschte in der Nähe des Hauptquartiers durch Rede und Schrift zu wirken. Aufzeichnungen haben sich erhalten, die er hierfür in Erlangen machte: „Muß er" (der Redner) „sich begnügen zu reden, kann er nicht mitstreiten in euern Reihen, um durch mutigen Trotz der Gefahr und dem Tode, durch Streiten an den gefährlichsten Orten, durch die Tat die Wahrheit seiner Grundsätze zu bezeugen, so ist dies lediglich die Schuld seines Zeitalters, das den Beruf des Gelehrten von dem des Kriegers abgetrennt hat. Aber er fühlt, daß, wenn er die Waffen zu führen gelernt hätte, er an Mut keinem nachstehen würde; er beklagt, daß sein Zeitalter ihm nicht vergönnt, wie es dem Aeschylus, dem Cervantes vergönnt war, durch kräftige Tat sein Wort zu bewähren" [30]). „Er wird im Verlaufe dieser Reden Wahrheiten, die hierher gehören, mit aller Klarheit, in der er sie einsieht, mit allem Nachdrucke, dessen er fähig ist, mit seines Namens Unterschrift aussprechen, Wahrheiten, die vor dem Gerichte des Feindes des Todes schuldig sind. Er wird aber darum keineswegs feigherzig sich verbergen, sondern er gibt vor euerem Angesichte das Wort, entweder mit dem Vaterlande frei zu leben, oder in seinem Untergange auch unterzugehen." [31])

Von der Insel Rügen kam Ernst Moritz Arndt. Seine urwüchsige nordische Natur war durch die Schule des Idealismus gegangen. Auch er verzehrte sich um diese Zeit in dem Drang, an dem Wettkampf gegen Napoleon teilzunehmen ... [32]).

[28]) Br. II 84. [29]) Br. IV 128. [30]) J. G. Fichtes Werke Bd. VII, 1846, S. 510. [31]) Ebd. [32]) *Das Stück, das hier folgen sollte, ist von Dilthey nicht ausgearbeitet worden. Er wollte darlegen, wie auch Hülsen, Berger, Kleist, die Brüder Schlegel zeitweise ihre Feder in den Dienst des Kampfes gegen Napoleon stellten und sich innerhalb des Idealismus jener Tage ein starker Gegensatz gegen*

Diese Bewegung, in welcher der Idealismus Mitwirkung an dem großen Kampfe gegen Napoleon gewann, sollte verschiedene Stadien durchlaufen. Nach erstem traumhaften Versuchen und Umsichgreifen haben Fichte, Schleiermacher, Arndt, die Schlegel die Form gefunden, in der sie durch öffentliches Wort, Schrift und Dichtung wirken konnten auf den öffentlichen Geist vor und nach den Niederlagen. Alsdann bemächtigte sich dieser Idealismus der Verwaltung des Staates selber. Humboldt, Schleiermacher, Süvern traten aus der literarischen Existenz in die Mitarbeit an der Reform des Staates. In die leitenden Stellungen selber traten Personen der jüngeren Generation ein, in deren Bildung dieser Idealismus ein mächtiger Faktor gewesen war. Auch Männer, die wie Fichte nicht geeignet oder wie Wolf nicht geneigt waren, einen stetigen Anteil an der politischen Neubildung zu leisten, wirkten doch auf das Ganze mit ein. Und dann endlich waren die Männer dieser Schule wirksam bei den Vorbereitungen zum Kriege, und die vaterländische Dichtung von Fr. Schlegel, Körner und Rückert begleitete die großen Kriege seit 1813.

Zunächst fand nach tastenden Versuchen Fichte in der philosophisch-politischen Rede, Schleiermacher in der Predigt und Arndt im Lied eine Form, auf die Nation zu wirken. Keines unter den großen Kulturvölkern der Zeit hatte so wenig Öffentlichkeit als die Deutschen, und doch war auch damals das freie öffentliche Wort eine mächtige Waffe. Schleiermacher hatte Recht mit seinem Wort über Napoleon: „Eine freie Rede ist für ihn das schärfste Gift.“ [33]) Der deutsche Idealismus eroberte sich nun zu dieser Zeit Stimme und Macht. Fichtes eherner Geist schuf sich ein Publikum und eine Rednerbühne für seine Worte, die wie Blitz und Schwerter trafen. Arndts Lieder gingen von Mund zu Mund wie lebendige Rede. Und das einzige Organ, das sich die Nation in ihrer gewaltigsten Zeit und durch ihren gewaltigsten Mann geschaffen hatte, die deutsche Predigt Luthers — dieses ergriff Schleiermacher. Wie er, nach unserer Darstellung, diesen Kampf verstand, war er eins mit dem Interesse der echten protestantischen Gesinnung. So war es völlig seines Amtes, ihn auf der Kanzel aufzunehmen. Er ward der Prediger an die deutsche Nation. Der Zug seiner Natur, die gesamte sittliche Welt dem religiösen Gedanken zu unterwerfen, hatte seine ersten politischen Predigten entstehen lassen. Er war dann dem Bedürfnis gefolgt, seiner Gemeinde inmitten der großen Katastrophe religiösen Trost darzubieten. Nun im Beginn des Dezember erfaßte er die Aufgabe, den Wirkungskreis dieser Form politischer Tätigkeit zu erweitern; er empfand das als eine Pflicht, wenn er auf die allgemeine Gesinnungslosigkeit, zumal

die universale und objektive Historie Joh. v. Müllers und die Philosophie Hegels geltend machte. [34]) Br. II 81.

in Berlin, blickte. So eröffnete er dem Freund Reimer den Wunsch, sobald er noch einigemal zum Predigen komme, diese Predigten drucken zu lassen; er hielt sie wirklich für ein gutes Wort. Dies sein politisches Predigtamt reichte vom Sommer 1806 bis in Schleiermachers Berliner Wirksamkeit hinein. Er erklärte, auch gern dafür stehen und seinen Namen darauf setzen zu wollen, fürchtete aber, daß er mitten in der allgemeinen französischen Okkupation keinen beherzten Drucker und Verleger finden würde [34]).

Reimer gab dem Plan seine freudige Zustimmung und wies das äußerliche Bedenken des Freundes fast gekränkt zurück: „Was Du jetzt öffentlich machen willst, von dem, was so der Zeit entgegenstreitet, das vertraue mir unbesorgt an; ich will meines Teils ebensowenig Scheu tragen wie Du in der Bekanntmachung: Gott wird fördern, was seines Wesens ist, und unser darf nicht dabei gedacht werden." [35])

Die Idee kam jetzt nicht zur Ausführung. Wir wissen nicht, weshalb Schleiermacher sie einstweilen wieder fallen ließ. Er antwortete wohl: „Das Bekanntmachen liegt mir um so mehr am Herzen, weil ich fürchte, daß jetzt noch weniger als sonst meine Amtsbrüder so reden wie sie sollen," setzte aber schon hinzu: „Ich bin noch nicht ganz einig über das Was und Wie und schreibe Dir nächstens darüber, wenn ich recht selbst im klaren bin", [36]) und kam dann nicht mehr auf den Gegenstand zurück. Erst ein Jahr später wurde der Gedanke verwirklicht: im Februar 1808 erschien, während noch die französische Okkupation fortdauerte, die zweite Sammlung der Predigten.

So wurde Schleiermacher der erste politische Prediger in großem Stil, welchen das Christentum in Deutschland hervorbrachte. Ja in der ganzen Entwicklung des Christentums hat er zuerst die Stelle richtig bestimmt, an der die Grundidee desselben eine Fortbildung forderte, durch die das Leben, das Handeln für die Nation und den Staat aus den höchsten religiösen Ideen Antrieb, Maß und objektive Regeln empfing. Denn dazu bedurfte es anderer Dinge als der politischen Anspielungen und der üblichen Zitate von der Obrigkeit, unter welcher wir „ein geruhiges Leben führen mögen", wie man sie bis dahin in den Kirchen vernommen hatte — von den wilden Reden fanatischer Sekten abgesehen.

Das Christentum, wie es in der Bibel vorliegt, gleicht an einigen Stellen den Grundrechten einer Nation, die erst ihrer Ausführung in den einzelnen Gesetzen harren. In alle Zeit hinaus bleibt als ein Wunder anzustaunen, wie es die ewige Lage des Menschen sich selbst, Gott, den höchsten Gütern gegenüber erfaßt. Aber so arm und zerrüttet war die sittliche Welt, in welcher

[34]) Br. II 82. [35]) Reimer an Schleiermacher 17. Dezember 1806, handschr
[36]) Br. II 84

es sich erhob, daß einige seiner großen sittlichen Konsequenzen erst unter andern Verhältnissen sich erschlossen. So hat erst die Reformation — obwohl mit dem vereinzelten Bibelwort im Streite — Ehe und Familie in ihren vollen Zusammenhang mit dem christlichen Gedankenkreis eingesetzt. So begann der Staat noch später und schwerer in diesem Gedankenkreise seine Stellung zu finden. Die Lutherische Reformation haftete noch zu ausschließlich an der persönlichen Vertiefung des einzelnen in den göttlichen Heilswillen, in die Rechtfertigung und deren Bewährung. Somit wird jede Handlung sofort wieder als auf ihren letzten Zweck auf den Gemütsprozeß des Individuums zurückbezogen, das mit Gott allein ist. Und indem der Mensch sich nur getragen, nur bestimmt von dem Ewigen fühlt, überwältigt diese Seite der menschlichen Existenz, wie sie in der passiven Lehre von der Prädestination ihren Ausdruck findet, ihn völlig. Die Wahrheit dieser unbedingten passiven Hingebung unseres Gemüts an das Unendliche, welche die Hälfte unserer religiösen Seligkeit umschließt, hat auch Schleiermacher empfunden, wie nur je einer jener einsamen Mystiker, in denen alles Wollen und Tun wie aufgesogen war von der verzehrenden Liebe des Unendlichen.

Aber es gibt im Christentum ein zweites Element, ein aktives, energisches, der Gemeinschaft zugewendetes. Männlich und kampflustig genug redet es aus den Sätzen Jesu über das Reich Gottes, dem ältesten Bestandteil der Evangelien. Hier, in diesen ältesten religiösen Gedanken des Christentums fand Schleiermacher den Ausgangspunkt für ein aus der Tiefe desselben geschöpftes Verständnis politischen Lebens und politischer Gesinnung, wie es in den Predigten hervortritt. Zugleich aber hatte gerade dieses Moment aktiver Willensmacht, die in der Gemeinschaft des Reiches Gottes sich betätigt, in der reformierten Kirche sich entwickelt; in den großen reformierten Predigern hatte es Ausdruck gefunden. Schleiermacher führte hier die in seiner Kirche angelegte Entwicklung weiter: in seiner Ethik lagen die Hilfsmittel, den kriegerischen Geist der reformierten Religiosität in das richtige religiöse Verhältnis zu den andern Momenten des Christentums zu setzen.

Ich fasse die in den Predigten enthaltenen Grundgedanken zusammen, durch welche die in Schleiermacher auftretende neue Form christlicher Religiosität das Wirken für den Staat dem christlichen Denken einordnete und für die Predigt gewann. Ein Fortschritt von der größten Bedeutung. In Carlyle und andern wirkte er fort, und die junge theologische Schule Deutschlands hat eben in diesem Sinne das Recht des Geistlichen zur Geltung gebracht, die Grenzen einer privaten Untertanenmoral zu überschreiten und das soziale und politische Leben unter die Anforderungen des christlichen Idealismus zu stellen.

Ich gehe aus von dem Begriff der Religion, der diesen Predigten zugrunde liegt. Sie, ja die Predigten Schleiermachers überhaupt, müssen die in Erstaunen versetzen, welche immer noch, nach der Tradition einer Zeit, in welcher man nur Reden und Dogmatik vor sich hatte, in Schleiermachers christlicher Weltansicht nur passive religiöse Gefühle suchen. Es bleibt zu bedauern, daß Schleiermacher diese Weltansicht nicht in ihrer inneren Einheit dargestellt, sondern in zwei schematisch gesonderte Disziplinen zerfällt hat. Aber er wußte, was er tat, als er die Herausgabe der christlichen Sittenlehre anordnete. Diese erst enthält jene aktive Seite des Christentums. Die Religion, aus dem Interesse der Vorstellung betrachtet, ist Glaubenslehre; in der Sittenlehre dagegen wird sie erkannt als Antrieb, als in den Willen aufgenommen — als Gesinnung. Demnach ist in der praktischen, sittlichen Welt des Christentums, in welcher sich die Predigten bewegen, fast ausschließlich von Gesinnung die Rede, äußerst selten von Gefühlen. Wohl bedarf die Religion immer wieder der Momente stiller Einkehr; aber die Summe auch des christlichen wie jedes andern tüchtigen Lebens ist Gesinnung, das heißt die Gegenwart der Ideen als Antrieb, Wille und Handlung.

Daher ist die Grundstimmung dieser Predigten durchaus nicht das Gefühl der schlechthinigen Abhängigkeit, sondern ein tief gefaßter Vorsehungsglaube, den er geradezu Glaube nennt. Er ist das Innewerden, daß das Gesetz, welches in den Frommen gebietet, und die Kraft, welche das Ganze der menschlichen Angelegenheiten leitet, eines und dasselbige sind. Er ist das sichere Wissen, daß Gott den Frommen über ihre Mitwirkung an seinem Reiche die Augen öffnen und daß er diese Mitwirkung mit Erfolg krönen wird, er ist, kurz gesagt, Glaube an die sittliche Weltordnung, oder, wie die Bibel es in ihrer Sprache ausdrückt, an das göttliche Reich. Da ist Gott nicht „das Unendliche", sondern der Träger aller Zwecke und Güter und Werte der Welt. Durch ihn sind in Individuen, Staaten Generationen Schicksal und Charakter eins.

In sich fest und wahrhaftig ist daher nur ein Leben, das in den Ideen und Zwecken Gottes lebt. Herr der Erde ist, wer um der göttlichen Gesetze willen keine Stätte hat, wohin er sein Haupt lege. „Wer aber nicht die Sache der Wahrheit, des Rechts, der Ordnung um jeden Preis verteidigen will, der nimmt ja den Gütern des Lebens, von denen er so feigherzig ist, sich nicht trennen zu wollen, dasjenige, was ihnen allein Sicherheit und Bestand geben kann. Wie sicher er auch gestellt scheine, er ist der unsteteste Flüchtling, folgend mit seinem ganzen Dasein der Vergänglichkeit der Dinge, mit umhergeworfen von den Verwicklungen, die wir Zufall nennen, nichts in sich tragend als die unsicheren, wechselnden, immer wieder verschwindenden Eindrücke von dem, was er unglücklich genug ist

zu sehr zu lieben." [37]) Wenn die großen Kreise unserer Tätigkeit gestört sind, dann muß im Kampfe für ihre Wiederherstellung das wertlos gewordene Leben für nichts geachtet werden.

Es wäre ermüdend, allen Ausführungen dieses Gedankens zu folgen, aber die Lektüre zeigt, daß neben Kant und Fichte kaum jemand ausschließlicher, härter den Wert des Individuums in den Willen, in die Arbeit für die allgemeinen Zwecke gesetzt hat, als dieser Mann der Gefühle und der schönen Individualität. Und zwar schon in Predigten, die neben den Reden, Monologen und Lucindenbriefen herlaufen.

Die große Form aber, durch die nach dem Gesetz der Dinge das Individuum in die allgemeinen Zwecke und den göttlichen Weltplan eingreift, ist ausschließlich der Staat. Alles Große verlangt eine Versammlung von Kräften zu einer dauernden Einheit; und diese hat keine andere Grundlage als die Volkseinheit. „Wessen Kurzsichtigkeit oder Hochmut dieses zu klein ist, wer, anstatt auf sein Volk und mit seinem Volke zu wirken, sich weiter ausstreckt und es gleich auf das Ganze des menschlichen Geschlechts anlegt, der wird in der Tat erniedrigt, anstatt erhöht zu werden. Denn wer jene große Haltung, jene mächtige Hilfe verschmäht, kann doch auf das Ganze unmittelbar nicht anders wirken, als indem er als einzelner auf einzelne wirkt." [38]) Und so stehen ihm nur einzelne vorübergehende Einwirkungen auf die Empfindungen anderer zu Gebote. Bis zur Paradoxie geht der politische Prediger in seinem Hasse gegen „die gemeine Rede, die, dem Himmel sei Dank, noch jung ist und nur einer schlechten, erschlafften Zeit angehört, daß die wissenschaftlich Gebildeten am wenigsten ein Vaterland hätten." [39]) „Alle" — sagt er — „die Gott zu etwas Großem berufen hat in dem Gebiete der Wissenschaften, in den Angelegenheiten der Religion, sind immer solche gewesen, die von ganzem Herzen ihrem Vaterlande und ihrem Volke anhingen und dieses fördern, heilen, stärken wollten" [40]). Denn „es ist nicht die Not, die den Menschen festhält an seiner Stelle, sondern eine innere Lust und Liebe, ein angeborenes, gemeinsames Dasein, eine unzerstörbare Zusammenstimmung." Ja, er erklärt mit einer völlig schonungslosen Schärfe gegen die Lehre von der schönen Individualität, daß selbst die schönen Empfindungen des Privatlebens in staatlosem Dasein verdürben. Die allgemeine Liebe derer, die keine Vaterlandsliebe kennen wollen, beschränkt sich „auf die gewöhnlichen guten Eigenschaften, welche sich, wenn ich so sagen darf, im kleinen Dienst des Lebens äußern. Und darum sind sie größtenteils so weichlich empfindsam gegen alle Kleinigkeiten, welche sich da ereignen." [41]) Erst durch den Staat erhält das Empfindungsleben des

[37]) Pred. I 326. [38]) Pred. I 225. [39]) Ebd. 232. [40]) Ebd. 225/26
[41]) Ebd. 232, 228.

Individuums einen großen Zug und die Freiheit und Energie der Bewegung, deren die starke Individualität eben am meisten bedarf.

* * *

Mitten in den Tagen des Schreckens, als der Preußische Staat zusammenzubrechen schien, betrat Schleiermacher die Kanzel des Doms und sprach „über die Benutzung öffentlicher Unglücksfälle“ [42]).

Vom ersten bis zum letzten Worte ist Thema und Grundstimmung dieser Predigt die heilige Ruhe, welche die Gegenwart der Gottheit in diesem Weltlauf mit seinem Tumult und seinen Zerstörungen, die Verwirklichung der göttlichen Vernunft in ihm dem christlichen Gemüte mitteilt. Diese Ruhe ist der Frömmigkeit des platonischen Sokrates ebenso verwandt als der des Apostels Paulus. Sie ist das Bewußtsein des göttlichen Zusammenhangs der geschichtlichen Welt, das männliche Gefühl, das im Wirken für deren Ziele sich unerschütterlich im Wechsel der Schicksale behauptet.

Mit schneidender Schärfe werden in dieser Predigt die politischen Sünden dargestellt, die bis dahin geblüht hatten. Der schlaffe Eudämonismus dieses friedeseligen Zeitalters; in den Massen „Mutlosigkeit und Ungebundenheit“; bei der Regierung in den wichtigsten Augenblicken „kleinliche Eifersucht und persönliche Streitigkeiten“; an den entscheidenden Stellen Personen, die ihren Platz nicht auszufüllen imstanden waren, in ihren Maßregeln „Ungeschick, Verzagtheit, Eitelkeit“. In Halle selbst bei der Einwohnerschaft gegenüber so ganz neuen Schrecknissen Hilflosigkeit im Handeln und Angst um das Leben. „In Zeiten der allgemeinen Not glaubt der einzelne weniger bemerkt zu sein und ist es in der Tat auch weniger; die Schwächeren, als die größere Zahl, kommen sehr bald überein, einander nur zu viel zu verzeihen; feigherzige Schlechtigkeit tritt ohne Scham hervor“. [43])

Diese Gesinnung des eudämonistischen Zeitalters wendet sich nun in ihrer christlichen Religiosität an die Gottheit, die Herstellung ihrer verlorenen Lebensannehmlichkeiten herabzubeten. Ja, leider ist in uns allen etwas, das nur nach dem Angenehmen und Erfreulichen strebt, das sich Entwürfe setzt und Wünsche bildet nur in bezug auf das, was für jeden nach seiner Stimmung das erfreulichste ist unter den irdischen Dingen. Dieser eudämonistische Zug verträgt sich sehr wohl mit dem vulgären kirchlichen Sinn. Er kann sich von den religiös-moralischen Anforderungen einschränken lassen. Aber — hier setzt die reformatorische Strenge dieser neuen

[42]) Diese Predigt (Pr. I S. 246 ff.) ist in ihrer Datierung gesichert durch den Brief an Gaß S. 57. [43]) Pr. I 253.

Religiosität ein — wie schuldlos auch dieses scheint, wie untadelig es sich gebärdet, es ist doch in uns allen der Mensch der Sünde, der Gott nicht liebt sondern die Welt. Hieraus ergeben sich die Konsequenzen, durch die alles was noch vom Magismus der primitiven Religion in der evangelischen Frömmigkeit war, nun von Kant, Fichte und Schleiermacher als irreligiös verneint wird: es gehört „dem Menschen der Sünde" in mir. „Sehet da die eigentümlichen Grenzen, in denen der Trost des Christentums eingeschlossen ist, daß, indem ich ihn uns aneigne, ich diesem Menschen in uns nichts verbürgen und ihm nicht zusichern kann, daß irgend etwas zu seinem Besten gereichen werde. Es kann der unschuldigste, ruhigste Lebensgenuß sein, worauf er ausgeht: ich weiß doch nicht, wenn dieser einen Stoß erlitten hat durch die Zerrüttungen der Zeit, wenn die Mittel, ihn immer wieder zu erneuern, verschwunden sind, ich weiß nicht, ob die Wunde heilen, ob die Lücke sich wieder ausfüllen wird. Es kann eine unbescholtene Wirksamkeit sein, die er durch vielfache Verbindungen in der Welt weit zu verbreiten suchte: ich weiß nicht, wenn diese Fäden vielleicht größtenteils zerrissen sind, ob das Ganze sich wieder werde herstellen lassen, und das Christentum gibt keine Zuversicht, daß alles wieder sein werde wie zuvor. Ja, dies gilt nicht nur von dem kleineren Gebiet des einzelnen Menschen, sondern auch in ihren mannigfaltigen Verbindungen und dem gemeinschaftlichen Leben, welches sie führen, gibt es einen solchen irdischen Menschen, einen solchen nur auf Glanz, auf Genuß, auf äußeren Schein gerichteten Sinn, der nicht Gott und das Göttliche liebt; und auch für eine solche Art, die Seinigen oder das gemeine Wesen zu lieben, weiß ich keinen Trost" [14]). Was wir auch menschlich von der Zukunft hoffen mögen: daß, was jetzt irdisch verloren ist, zu einer andern Zeit irdisch werde ersetzt werden, damit hat das Christentum nichts zu tun. Es war einst ein großer Fortschritt in der israelitischen Religiosität gewesen, als Propheten und Psalmen die Wiederherstellung des äußeren Glückes nicht von Opfern, sondern von der Umkehr der Gesinnung zu erwarten lehrten. Dann hatte unter dem Einfluß des Parsismus diesseitiges Unglück eine Entschädigung im jenseitigen Lohne gesucht und lange Zeit hindurch hatten diese Gedanken im Christentum geherrscht. Mit rücksichtsloser Härte hatte moderne Naturerkenntnis nunmehr die Akte göttlicher Willkür aus dem Weltlauf ausgestoßen, und Schleiermacher zog jetzt aus der religiösen Unterordnung unter die großen Gesetze des Weltzusammenhangs alle die Folgerungen, die den Magismus aus der Religiosität beseitigten, und er erwies, wie hierdurch auf dem Standpunkt des objektiven Idealismus der Ernst der religiös-moralischen Gesinnung nur gewinnen könne. Es ist eine

[14]) Pred. Bd. I S. 249, in der ersten Aufl. S. 102/3. Statt: das Christentum gibt keine Zuversicht heißt es dort: Die Religion gibt usw.

neue religiöse Gemütsverfassung, welche er verkündet; gerade inmitten der großen Schicksale jener Tage hat er auf der Kanzel diesen herben Ernst seines Idealismus zum reinsten Ausdruck gebracht. Umsonst würde jemand in diesen Predigten etwas von den Lehren suchen, die sich an den geschichtlichen Christus, an die Versöhnungslehre anschließen.

Die „heilige Ruhe des Christen" wird in dieser Predigt schon ganz so bestimmt, wie in der Glaubenslehre die christliche Frömmigkeit. Religiös ist derjenige Mensch, in dem vom Gottesbewußtsein alle Lebensäußerungen bestimmt sind. In ihm wird dann das Spiel von persönlicher Lust und Leid aufgenommen in ein höheres Gefühlsleben, welches im Gottesbewußtsein gegründet ist. Das Beste, zu dem alles in der Welt dem Christen nun dienen soll, ist, daß „Gott alle irdischen und menschlichen Kräfte in ihm immer mehr an sich reiße und sich zu eigen mache, so daß nichts anderes in mir wirkt und gebietet, als er". Gott aber wirkt sich aus in der Verwirklichung einer idealen Vernunftordnung in Natur und Gesellschaft. Daher heißt Gott lieben: dieses sein Wirken in sich bejahen und in der Welt und Gesellschaft verwirklichen, diesem Wirken im Reiche Gottes sich zum Organ machen und jeden Wechsel des Glückes nach seinem Werte für diese Realisierung des Gottesreiches bemessen. Dieses innere Einverständnis des Menschen mit dem göttlichen Wirken in der Welt erfüllt die Seele mit Frieden; nun ist ein Unbesiegbares, dem Streit Entronnenes, die unaufhaltsame Verwirklichung des Idealen im Menschengeschlechte zum Ziel des Wollens geworden.

Von diesem Gesichtspunkt aus ist Unglück, als was es der tiefere religiöse Blick immer erkannt hat, das Mittel, die Selbsterkenntnis herbeizuführen. Das Unglück des Staates darf nicht auf Fehler der Feldherren und Staatsmänner in faulem Lästern abgeschoben werden; in dem Zustande der ganzen Nation müssen die Gründe für die Fehler der einzelnen aufgesucht werden. Das Gute in unserer Nation äußert sich gleichzeitig; „wir haben es gesehen und werden es noch mehr sehen, wie schnell sich auf jenem großen Schauplatz im einzelnen Talente des Krieges und des Friedens entwickeln; wie leicht, wo nur Vertrauen auf eine verständige Führung und Liebe herrscht, auch jetzt noch dem Volke Duldsamkeit in Beschwerden und Mut in der Gefahr für die gemeine Sache einzuflößen ist" [45]).

* * *

[45]) 249 f., 254.

Das unglückselige Jahr neigte sich zu Ende. Was hatte er verloren! Es war nicht lange, daß er an seinem Geburtstage in schmerzlichem Nachsinnen überdacht hatte, wie ihm das Schicksal alles geraubt habe: ein Jahr zuvor hatte er um Eleonoren trauern müssen, mit welcher alle Träume seiner Jugend von ihm schieden; und nun war er des Berufs beraubt, an den er sich damals noch halten durfte. Aber sein tiefes Auge schaut darum nicht weniger hell in den großen Gang der Zeit, der hinter den erschütternden Ereignissen und den gewöhnlichen Geschicken liegt.

Am letzten Sonntag des Jahres predigte er darüber: „daß die letzten Zeiten nicht schlechter sind als die vorigen“ [46]). Er knüpfte an die Stelle in Prediger Salomonis 7, 11 mit jener eigentümlichen Ironie an, in der er gern gleichsam einen zweiten, tieferen Sinn aus Bibelstellen dialektisch entwickelte. Und wieder ist es die ungeheure Paradoxie in der Religiosität des Idealismus, die Aufhebung des ganzen sinnlichen Gefühlsscheines von diesem aus, was den Gegenstand der Predigt ausmacht.

In der Familie, im Staat und in der Kirche: überall Verwüstung. Der Wohlstand des Landes zerrüttet, viele Familien ihrer Versorger beraubt, die scheinbar so glänzende Stellung Preußens unter den europäischen Mächten vernichtet, die Kirchen teilweise in Lazarette verwandelt, viele Beamte und Bürger aus Beruf und gesicherter Lebensstellung herausgeworfen. Aber die Frömmigkeit hat einen andern Maßstab für die Werte der Dinge als das vulgäre Bewußtsein der Menschen. In ihrem Namen macht er die ethische Idee der Familie, des Staates und der Kirche geltend. Denn sie ist eben die „tiefe Besonnenheit“, „welche nur auf die höheren Bedeutungen menschlicher Schicksale sieht“. Diese Schicksale sind alle ihr nur Veranlassungen, ein höheres Leben zu entfalten, und wieviel Kraft hierzu in ihnen liegt, danach bemißt sich ihr Wert, sei es, daß sie das höhere sittliche und geistige Wohl des einzelnen und des Ganzen zu fördern ermöglichen oder Offenbarungen des göttlichen Willens, Erleuchtungen zur Selbsterkenntnis enthalten. Und unter diesem Gesichtspunkt ändert sich die ganze Wertbestimmung der geschichtlichen Lage; Entbehrungen haben einen eigenen Reiz für den starken Menschen. Ja, in ihnen ist eine Kunst des Lebens und der Liebe, sie scherzend zu ertragen. Über den Verlust geliebter Menschen weiß seine herbe Ethik auch hier nur zu sagen: „die Trennung durch den Tod ist ein allgemeines und unvermeidliches Schicksal“. Hinter dem Schein der Macht verbarg sich in der Staatsregierung eine allgemeine Erschlaffung. Hinter dem Gefüge einer Staatsverfassung, die in so manchen Zweigen als ein leuchtendes Muster für andere galt, versteckte sich das Mißtrauen der verschiedenen Stände

[46]) Pr. I, 262 ff.

gegeneinander. Im religiösen Leben „herrschte eine gewisse weichliche Stimmung, die den tieferen Eindrücken des Christentums nicht günstig war". Die religiöse Denkart dieses Zeitalters suchte das Wirken der Vorsehung im Privatwohl der Individuen, in der Sicherung friedlichen Wohlergehens durch das Gemeinwesen. Man hatte verlernt, in den rätselhaften Tiefen der Völkerschicksale und der tragischen Kräfte des Menschenlebens die Gottheit aufzusuchen.

So ist für die religiöse Besonnenheit der Unterschied der früheren und der jetzigen Zeiten nur ein Schein, den das selbstische Gefühlsleben wirft. Aus der Ruhe und dem Wohlstand erhob sich in den Individuen ein leichtfertiges Jagen nach Genuß, in der Familie selbstischer, friedloser Sinn, habsüchtiger Egoismus der Beamten und Indolenz der Bürger im Staate, und eudämonistische Flachheit der Religiosität. Unser früherer Reichtum war Schein. Und Schein ist auch unser jetziger Verlust. Unsere Selbständigkeit ist vernichtet, unser König zurückgedrängt an die Grenzen seines Reichs. Aber ein selbständiger reiner Wille der einzelnen, in der Familie ein herzliches Ineinanderleben, getragen von großen gemeinsamen Gefühlen, im Staat ein neues Vertrauen der Stände aufeinander, eine neue Hingebung aller an das Ganze haben sich erhoben. Mitten unter den Ausbrüchen der Krankheit verkündigen sich schon die Zeichen der Genesung. Längst mußten nachdenkende Beobachter in der Stille sich überzeugen, daß diese Genesung nur aus großen Erschütterungen hervorgehen könne. Die Krisis ist nun da. Mitten in dem zerrütteten Zustand ist eine neue Liebe zu diesem Vaterland entstanden. Auch die, deren äußere Verbindung mit ihm abgeschnitten ist, gehören ihm durch die Richtung ihrer Liebe und Kraft dauernd an; auch dort wird „in einem Geiste gedacht, gesprochen und, wo es vergönnt ist, gehandelt". Und jubelnd beinahe ruft er aus: „Jetzt ist eine Zeit, worin sich jedes Talent leichter entwickeln und ausbilden, worin sich jede edlere Gesinnung leichter erheben kann über die Selbstsucht, die großenteils ihre Stützen verloren hat."

Dies also ist die religiöse Auffassung des großen Unglücks, welche Schleiermacher von seiner Kanzel verkündet. Und so formuliert er im letzten Teile seiner Predigt auch die Erwartung einer Zunahme des religiösen Geistes im Volke. Hier gelangt nun die neue Religiosität dieses Zeitalters, wie sie vor Schleiermachers Seele stand, zu einem noch klareren Ausdruck. Was die Geistlichen von religiösem Aufschwung erwarteten, darauf legt Schleiermacher gar keinen Wert. Sie hatten die Abnahme des Besuchs der Kirchen beklagt; Schleiermacher findet gerade darin, daß nur die wirklich religiös gesinnten sich um die Kanzel sammeln, einen Fortschritt der Zeit, „einen erfreulichen Zustand". „Denn desto angemessener der gleichen Ver-

fassung der Anwesenden und darum desto eindringlicher konnten unsere Betrachtungen sein, ohne sich befassen zu dürfen mit dem Tadel solcher Verkehrtheiten, die der Lehrer bei wahren Christen nicht voraussetzen darf." Sie erwarteten von dem Schmerz und der Sorge die Sehnsucht nach göttlicher Hilfe, aber jeden solchen Rest von alttestamentlichem Magismus verwirft Schleiermacher. Religion ist ihm heilige Ruhe und fromme Besonnenheit; „denn wenn der Mensch ruhig die Welt ansieht, ohne von außen gefährdet oder von innen heftig bewegt zu sein, dann findet er darin am leichtesten den Herrn; wenn seine Betrachtung ungestört dem natürlichen Zusammenhang der Dinge folgen kann, dann entdeckt er am sichersten die Gesetze der göttlichen Regierung". Aber darin erblickt er nun im Sinne seiner Ethik den religiösen Wert dieser schmerzlichen Erfahrungen, daß christliches Anschauen und Wirken nun auf das Gemeinwesen, die Angelegenheiten der Völker sich richten. Jetzt muß der Christ „der Vorsehung in den großen und furchtbaren Schicksalen der Völker" nachgehen, er „lernt mutig die Grundgesetze der Weltregierung zu ahnen". Eudämonistische Ruheseligkeit macht dem Sinn für das christlich Höchste Platz, für die großen Opfer und das religiös-heroische Handeln. „Die Stimmung der herrlichsten und glorreichsten Zeiten des Christentums" kann nun wiederkehren.

Und dann, ein paar Tage darauf, am Neujahrstag 1807, wendet er sich von der Vergangenheit zur Zukunft mit jenem herrlichen „Was wir fürchten sollen und was nicht" [47]). Es ist der helle, scharf-heitere Geist der Monologen — später noch in der persönlichen Erscheinung des Sechzigjährigen das am meisten Charakteristische —, was aus dieser Predigt voll Leben und Willensenergie redet. Die Furcht ist schlimmer als jeder Verlust, schlimmer als der Tod selber. „Wer sich erst gestattet, aus Furcht irgend der Stimme seines Herzens nicht zu folgen, sondern die inneren lebendigsten Bewegungen zurückzuhalten, dem wird allmählich auch die Beweglichkeit selber verloren gehen; und in einer Fühllosigkeit, welche mit der Furcht wächst, bis er an nichts mehr teilnimmt als an seinem eigenen, schon ganz verarmten und unwürdigen Dasein, wird er die schönste Hälfte seines Lebens verlieren." „Ohne einen Verdacht zu hegen, als sei er schlechter geworden, entsteht in ihm jener schwächliche zitternde Zustand, der den Menschen nicht mehr derb auftreten, nicht mehr fest zuschreiten läßt" — ihm das Verhaßteste und Armseligste. Der furchtlose Wille aber ist über jedes Schicksal erhaben. Es klingt wie aus den Monologen, wenn er spricht: „Wie auch jedem die äußere Wirksamkeit zerrüttet, die wohlausgeführten Werke zerstört und alles Leibliche seines Tuns und Seins verwundet oder getötet

[47]) r, I 277 ff.

werde" (empfand er doch das alles selber), „wir werden unter allen Zerstörungen jene göttliche Kraft in uns fühlen, vermöge deren der Geist überall seinen Leib, seine Glieder, seine Werkzeuge wiederherstellt oder neu erschafft; und so werden wir mutig und heiter, tüchtig und unbesiegt der Welt zum Trotz, Gott zum Preise, uns selbst zur Zufriedenheit dastehen."

Aus demselben Bewußtsein des objektiven Idealismus von der Unvergänglichkeit des Geistes im Universum folgert dieselbe Predigt: „Wenn wir, um den Leib zu schützen, den Geist nicht mehr frisch und gesund gewähren lassen, der sich sonst ohnfehlbar wieder einen Leib würde gebildet haben, alsdann ist ja die wahre Bedeutung und das Leben auch des Leibes selbst, den wir erhalten, verloren."

Diese Furcht wird nun wie alle Affekte des Eigenlebens gemäß der Schleiermacherschen Religiosität aufgehoben durch die Erkenntnis des göttlichen Zusammenhangs, in welchem alle Schicksale sub specie aeterni erscheinen; dann fühlt sich der Mensch als das Organ des göttlichen Weltzusammenhangs, und sein leitender Antrieb wird das freudige Rechttun, das an dem Wirken der Vernunft im Menschengeschlecht teilnimmt. In diese Begriffe deutet Schleiermacher vermittelst derselben theologischen Dialektik, deren er sich später auch in der Glaubenslehre bediente, die Fortsetzung des Textes: „Fürchtet euch aber vielmehr vor dem, der Leib und Seele verderben mag in der Hölle." Das Handeln Gottes vollzieht sich in der Naturordnung. Die Furcht Gottes kann nur eins sein mit der Liebe zu ihm; so ist der Begriff diesseitiger oder jenseitiger Strafen aus der Religiosität schlechterdings zu verbannen. Die Hölle ist das Gericht in uns selber, das Bewußtsein unserer Entfernung von Gott. „So führen uns Furcht vor dem Herrn und Furchtlosigkeit vor allem andern vereint zu jener den Kindern der Welt unbegreiflichen Schönheit des Lebens, daß der heiligste Ernst und die gewissenhafteste Treue, die auch das Kleinste sorgsam behandelt und sich nichts entgehen läßt oder entreißen, was wir irgend als das unsrige anzusehen haben auf dem Gebiete der Pflicht, sich verbinden mit dem ruhigen Frohsinn und der heiteren Leichtigkeit, welche dem Spiele des irdischen Wechsels gelassen zusieht und ohne Seufzer und Tränen fahren läßt, was vergänglich ist." Dies ist sein religiöses Lebensideal.

Als in jener Nacht, am 5. Januar 1809, Preußens größter Staatsmann auf seinem einsamen Schlitten, proskribiert, der Grenze zueilte, da hat auch er an Schleiermachers Neujahrspredigt gedacht über das, was der Mensch zu fürchten habe und was nicht zu fürchten sei, die er am ersten Tage dieses Jahres mit den Seinigen gelesen hatte; sie erschien ihm nun als die passendste Vorbereitung auf die nachher so rasch gefolgten Ereignisse. In seiner einsamen Seele weckte sie eine ruhige Fassung, die das Gewaltigste im äußeren

Schicksal auf seinen wahren Wert zu bringen bereit war. Und welche wunderbare Form war es, in der Schleiermacher diese Wirkung übte! Wenn man sich in diese Predigten einliest, scheint es einem undenkbar, daß dieser ruhige Fluß gleichmäßig langer, ineinander verketteter Perioden, in welchen ein künstlerischer Bau weit verzweigter Gedanken sich gelassen bewegt, jemals ein Gemüt wirklich ergriffen hätte. Nirgends schlägt ein rascherer Puls der Empfindung in knappen Sätzen oder schneidenden Worten; kaum, daß die Bewegung des Gemüts sich manchmal in einem Bilde Ausdruck schafft. Die Sprache Platos, der Geist antiker Ruhe und Gemessenheit spricht aus ihnen. Wenn man nun aber öfter und — was unerläßlich ist — mit Vergegenwärtigung aller Zeitverhältnisse überblickt, wie fast auf jeder Seite die bestimmtesten Beziehungen auf diese Verhältnisse im klaren Fluß der Rede ruhig hervortreten, da empfindet man es nach, mit welchem eigentümlichen Zauber diese tiefe Ruhe und Besonnenheit, indem sie ihr stilles Licht über unerhörte Leiden und Befürchtungen, kühne Entschlüsse, schmerzliche Verzweiflung ausbreitet, die Gemüter erfüllen mußte. Hier läßt sich nur andeuten, was allein durch eine chronologisch bearbeitete Sammlung dieser Predigten mit historischen Vorbemerkungen und Winken zur Anschauung gebracht werden könnte. [48])

Beilagen.

Urkunden zu Schleiermachers Berufung nach Halle.

Thulemeier an den König.

Berlin 31. März 04.

Der Hofprediger Schleiermacher in Stolpe hat unter vorteilhaften Bedingungen von Seiten der kurfürstl.-Pfalzbaierischen Regierung in Franken einen Ruf nach Würzburg als Prof. der Theol. erhalten und um die Erlaubnis, denselben anzunehmen und zu Ende des Monats May seine jetzige Stelle verlassen zu dürfen gebeten.

Bei Ew. Kgl. Maj. frage unterthänigst an:

ob Allerhöchstdieselben dieses Gesuch gnädigst zu gewähren geruhen wollen, und ob dem Hofpred. Schl. der Abschied erteilt werden könne?

---

[48]) *S. die in Anm. 1 dieses Kap. genannten Schriften.*

Es äußert derselbe übrigens den Wunsch, sobald ihm ein seinen Wünschen und Kenntnissen angemessener Wirkungskreis angewiesen werden kann, in sein Vaterland zurückzukehren.

Darauf Randbescheid aus dem Kabinett:

Da der Schl. Seiner Maj. als ein vorzüglicher Kanzelredner bekannt ist und derselbe als Geistlicher und Gelehrter sehr geschätzt wird, so soll Ref. einen Versuch machen, denselben durch eine angemessene Zulage und die Aussicht auf eine gute Predigerstelle in Berlin von der Annahme dieses Rufs abzuhalten und darüber anderweit gutachtlich berichten.

(5. April 04).

6. April 1804 schrieb Thulemeier an Schl. den Br. III 387 abgedruckten Brief (auch bei Hering, der akad. Gottesdienst in Halle. 1909. Anh. S. 47).

Schleiermacher an Thulemeier.

Stolpe 11. April 04.

Ew. Excellenz setzen mit Recht voraus, daß ich von Sr Maj. des Königs günstiger Meinung und darauf sich gründenden Allerhöchsten Gnade aufs innigste gerührt bin, und daß mir nichts erfreulicher sein kann, als die auf eine solche Art sich eröffnende Aussicht, bald einen größeren Wirkungskreis nicht auswärts, sondern in meinem Vaterlande und namentlich in Berlin zu finden. Nur leider habe ich mich, da ich eine solche Allergnädigste Berücksichtigung unmöglich erwarten konnte, gegen das kurbayer. Landeskommissariat in Franken so bestimmt erklärt, daß ich die Frucht der königl. Gnade nur alsdann, ohne mich dem Vorwurf der Wortbrüchigkeit auszusetzen, genießen kann, wenn Ew. Excellenz sich zu meinem Besten dero Rechtes gnädigst bedienen wollen, die Äußerungen Sr Maj. des Königs als einen bestimmten Befehl auszudrücken und mich auf das eingereichte Entlassungsgesuch unbedingt abschläglich zu bescheiden. Alles übrige will ich dann in untertänigstem Vertrauen aus S. M. geäußerter Allerhöchster Gnade und Überzeugung von meiner Brauchbarkeit erwarten.

Eine förmliche Vocation ist mir kurfürstlicher Seits noch nicht ausgefertigt, sondern Anträge und Zusicherungen wurden mir durch den Prof. Paulus in Würzburg namens des dirigierenden General-Landkommissarius Grafen Thürheim gemacht, welchem letzteren ich auch meine Entschließung abgegeben habe. Mein fixiertes Gehalt war auf 150 Carolinen bestimmt, und der weitere Ertrag meiner Vorlesungen würde von dem erst nach und nach zu erwartenden Flor der Universität abgehangen haben. E. Exc. werden mich nicht so verkennen zu glauben, als sei eine völlige Gleichstellung der

pekuniären Vorteile für mich der wichtigste Gegenstand, sondern sich, hoffe ich, überzeugt halten, daß ich nur auf die mir so unerwartete Gnade S. M. des Königs einen wahren Wert lege und auf die Hoffnung, soviel Gutes als das beschränkte Maß meiner Kräfte irgend erlaubt, am liebsten in meinem Vaterlande zu bewirken.

Thulemeier an [Beyme?]

Berlin 15. April 04.

Ew. Wohlgeb.

gebe ich mir die Ehre das Antwortschreiben des Pred. Schl. zu Stolpe in Abschrift zu übersenden. Es ist solches so ausgefallen, wie ich es vermutete, und wie ich von seinem Patriotismus mir versprach. Das Gesuch einer unbedingten abschläglichen Resolution in Ansehung seiner Entlassung, welches ich heute Sr. Maj. dem König vortrage, dürfte wohl von Allerhöchstdemselben genehmigt und von Ew. Wohlgeb. gütigst unterstützt werden.

Thulemeier an den König.

Berlin 15. April 04.

Ew. Kgl. Maj. huldreiche Gesinnungen für den Pred. Schl. zu St. haben selbigen innigst gerühret. Er erwidert den mir allergnädigst gegebenen Auftrag mit der Versicherung, daß ihm nichts erfreulicher sein könne als die auf eine solche Art sich eröffnende Aussicht, bald einen größeren Wirkungskreis nicht auswärts, sondern in seinem Vaterlande, und namentlich in Berlin zu finden. Da er aber diese Königl. Gnade nicht erwarten konnte, so hätte er durch den Prof. Paulus in Würzburg seine Entschließung dem Kurbayr. Landcommissarius, Grafen v. Thuerheim gegeben. Er äußert den Wunsch, daß ich Ew. Kgl. Maj. gnädigst geäußerte Allerhöchste Äußerung als einen bestimmten Befehl ausdrücken und ihn auf das eingereichte Entlassungsgesuch unbedingt abschläglich bescheiden möchte. Ew. Kgl. Maj. Allerh. Entscheidung stelle ich alleruntertänigst anheim, ob ich diese Verfügung aus dem Reformierten Geistlichen Departement veranlassen solle. Meines Erachtens ist selbige nicht den geringsten Schwierigkeiten unterworfen.

Das fixierte Gehalt des Schl. in Würzbg war auf 150 Carolinen bestimmt. Er versichert, daß eine völlige Gleichstellung der pekuniären Vorteile für ihn nicht der wichtigste Gegenstand wäre, sondern nur die unerwartete Gnade seines Königs und die Hoffnung, so viel Gutes als das Maß seiner Kräfte ihm irgend erlaubte, in seinem Vaterlande zu bewirken.

Darauf Randbescheid aus dem Kabinett.:

Ref. soll dem Suppl. die gewünschte bestimmte abschlägliche Resolution erteilen, ihm eröffnen, daß Se. Maj. den durch seine Erklärung gegebenen

Beweis der reinsten Anhänglichkeit an sein Vaterland sehr gnädig aufgenommen und ihm vorläufig eine persönliche außerordentliche Zulage von 200 Thlr. mit Befreiung von Chargen und Stolgebühren aus der Dispositionscasse bis dahin angewiesen hätte, daß Sie ihm einen größeren Wirkungskreis mit erhöhetem Einkommen, womit Sie sich schon jetzt beschäftigten, bestimmen könnten.

(22. April 04.)

Massow an Beyme[1]).

Berlin 17. April 04.

Vorläufig verbinde ich meinen herzlichsten innigsten Dank für die gütige Bemühung, meinen letzten Bericht so prompt zum Vortrage und zur gnädigen Gewährung zu befördern, und den Ausdruck der Freude über die mir von Ew. Hwlg. gegebene Nachricht.

Die Idee betr. Schl. hat viel für sich, und ich habe deshalb heute an Niemeyer geschrieben. Schl. ist ein guter Kanzelredner, und als gelehrter Theologe zeichnet er sich vorteilhaft aus. Bei der Charité, wo er ehedem stand, hatte ich manchen Verdruß mit ihm. Für dieses Amt taugte er nicht, er war kommode, gleichgültig gegen das Verlangen seines Zuspruchs bei Kranken, und wollte sich keiner subordination bequemen. Alles dies obstiert aber nicht seiner Anstellung als prof. theol. und akad. Pred. in Halle. Unter manchen das letztige Amt ambierenden war auch der Prediger Wagnitz zu Halle, der sich hierzu wohl, aber doch nicht zum prof. qualifizieren möchte. Ich behalte mir vor, Ew. Hochwlg. zu seiner Zeit hierüber näher zu schreiben.

PS.: Itzt finde ich, daß die theol. Fakultät den Wagnitz nicht zum akadem. Pred., sondern zum Inspector des paedagogischen Seminarii u. zum Prof. extr. theol. vorgeschlagen hat.

Thulemeier an [Beyme?][2]).

B. 17. April 04.

Ew. Wohlgeb.

gebe ich mir die Ehre hiermit die verlangte Salarientabelle der Einkünfte der Stolpenschen reform. Predigerstelle beiliegend zu übersenden. Wie hoch sich die Zulage belaufen könnte, welche der Schl. hoffen möchte, würde ich mir nicht erlauben zu bestimmen, sondern solches Dero Entscheidung

[1]) Vgl. hierzu Schleiermachers Brief an Reimer 12. 5. 04 (Br. III 393). Beyme tat (gegenüber Schleiermacher?) die „Aussage, daß meine Versetzung nach Halle schon eine alte Idee gewesen ist". Schleiermacher bezweifelt das.

[2]) *Das Original des Briefs (im Geheimen Staatsarchiv) hat keine Adresse; es ist aber aus äußeren wie inneren Gründen gewiß, daß es an Beyme gerichtet war.*

überlassen. 150 Carolinen Besoldung waren ihm zu Würzburg als Prof. theol. versichert, und würde das honorarium der akadem. Lectionen seine Einkünfte noch beträchtlich vermehret haben. Der Gedanke, den Schl. nach Halle, als Prof. theol. auf der dortigen Universität und Prediger bei dem akad. Gottesdienst anzustellen, welchen Ew. Wohlgeboren mir eröffnen, ist vortrefflich, und ich wünschte sehr ihn ausgeführt zu sehen. Indessen will ich doch nicht behaupten, daß der Schl. der von Sr. Maj. dem König ihm zugesicherten Predigerstelle in Berlin, mit einer angemessenen Besoldung, nicht den Vorzug geben sollte, da die Hauptstadt einem Gelehrten die besten Hülfsmittel zur Ausbreitung seiner Kenntnisse an die Hand giebt. Sobald die Allerhöchste Resolution eingehen wird, bin ich bereit, dem Schl., wenn Ew. Wohlgeb. es genehmigen sollten, die Hallische Stelle vorzuschlagen.

[Der Schluß betrifft den Hofprediger Pichon.]

Salarien-tabelle

des Hofpred. Schl. zu Stolpe.

1)	Aus der königl. Amtskasse	293 ℛ	6 gr.	8 ₰
2)	——— Kirchenkasse	50 —	—	—
3)	——— Kasse Montis pietatis für Rügenwalde	60		
4)	——— Kirchenkasse für Wilhelminen- und Coccejendorf	30 —	—	—
5)	——— Westpreuß. Domänenkasse für Marienfelde	60 —	—	—
6)	Freibraugelder	22 —	—	—
7)	Accise	3 —	21 —	—
8)	Holz aus königl. Forst	17 —	8 —	—
9)	Accidentien	40 —	—	—
10)	Wohnung	60 —	—	—
11)	Aus der westpreuß. Domänenkasse für die Seelsorge in Tuchel	25 —	—	—
	Summa =	661 ℛ	11 gr.	8 ₰

Die Verfügung Thulemeiers vom 24. April, durch die Schleiermacher die Entlassung aus seinem Amte verweigert wurde, ist Br. III, 390 abgedruckt.

Thulemeier an [Beyme?]

Berlin 27. April 1804.

Ew. Wohlgeb. gebe ich mir die Ehre, beiliegend eine Abschrift derjenigen Verfügung ergebenst zu übermachen, welche ich an den Hofpred. Schl., dem Allerhöchsten Befehl zufolge, erlassen habe. Die königliche Gnadenbe-

zeigung in Ansehung der Zulage von 200 ℳ und der Aussicht einer seinen Wünschen entsprechenden Beförderung habe ich ihm in einem besonderen Schreiben mitzuteilen nicht ermangelt.

Wie ich vernehme, soll der Prof. Paulus in Würzburg bereits seiner Lehrstelle auf dieser Universität gern entsagen wollen, um selbige mit einer in Erlangen zu verwechseln.

Schleiermacher an Beyme.

Stolpe 25. April 1804.

Hochwohlgeborener

Höchstzuverehrender Herr Geheimer Cabinetsrath.

... Mit der freudigsten Dankbarkeit ergreife ich die mir durch des Herrn Min. v. Thulemeier Exc. aus der ergangenen Cabinetsordre bekannt gemachte Allerhöchste Zusicherung einer Predigerstelle in Berlin: denn eine solche und die Hoffnung, künftig bei mehrerer Bewährung daneben in einem von den Collegien zu arbeiten, welche den Angelegenheiten des öffentl. Unterrichtes vorgesetzt sind, dies ist die meinen Neigungen und Verhältnissen, und soviel ich verstehe, auch meinen Fähigkeiten angemessenste Wirksamkeit. Indessen kann leicht eine geraume Zeit verstreichen, ehe sich zu einer solchen Versetzung die Gelegenheit ereignet, und es würde mir peinlich sein, noch lange in einer meinen wissenschaftlichen Beschäftigungen und meiner weiteren Ausbildung höchst ungünstigen Lage zu bleiben, und dabei ohne Nutzen für den öffentlichen Dienst ein erhöhtes Gehalt zu beziehen. Wenn nicht der Confessionsunterschied die Wirksamkeit eines reformierten akadem. Lehrers fast ausschließend auf die geringe Anzahl seiner Confessionsgenossen beschränkte und in Halle sogar die Ausschließung aus der Fakultät es ihm fast unmöglich machte, sich einen irgend ausgebreiteten Einfluß auf die Studierenden zu verschaffen, so wüßte ich nichts wünschenswürdigeres, als wenn ich, bis mich ein günstiges Ereignis nach Berlin führt, in Frankfurt oder Halle auf eben die Art, wie es in Würzburg der Fall sein sollte, als Lehrer der praktischen Teile der Theologie und zugleich als Prediger nach Vermögen nützlich sein könnte. Allein da diese Schwierigkeiten, wie es scheint, bis jetzt noch nicht beseitiget werden können: so muß ich mich nur im Allgemeinen durch Ew. Hochwohlg. gewogene Vermittelung angelegentlichst der königl. Gnade dahin empfehlen, daß ich wenigstens bald möglichst in eine wirksamere und meinen Fortschritten nicht so durchaus ungünstige Lage möge versetzt werden, um dort eine Erledigung in Berlin abwarten zu können.

Wie sehr ich übrigens jedem ausländischen Ruf eine zweckmäßige Anstellung im Vaterlande vorziehe und mich der eröffneten Aussicht auf einen

solchen Wechsel erfreue, darüber bedarf es von einem, der sich nicht ganz unwert dünkt, ein Unterthan und ein Diener unseres Königs zu sein, keiner weiteren Versicherung. ...

Niemeyer an Massow.

Halle 24. April 04.
Praes.: 27. April 04

Hochgeb. Freiherr, gnäd. H. Etatsminister:

Ew. Excellenz erhalten in der Beilage die Meinung der theol. Fakultät über die Anstellung des Pred. Schl. Ich wagte es nicht, in einer in die Verfassung eingreifenden Sache allein zu urteilen, freute mich aber desto mehr, daß ich die Stimmung harmonischer fand als ich sie selbst erwartet hatte. Dies ist aber vorzüglich eine Folge des großen Vertrauens zu E. E. Weisheit und Gerechtigkeit, welche alles auf das schonendste einrichten wird. Ich vermute auch, daß dieselben den Vorschlag, mit einer extraord. Prof. anzufangen, um den Mann doch auch als akad. Docenten und in kollegialischen Verhältnissen erst kennen zu lernen, genehmigen würden. Hoffentlich wird das Kabinett mit unserer Erklärung zufrieden sein. Ich habe sie so eingerichtet, daß, wenn es E. E. so genehmigen, sie dem Cabinett ganz mitgeteilt werden kann.

Ich lege auch einen Entwurf das Seminar betreffend bei .....

(Der Schluß betrifft andere Gegenstände.)

Beylage zu meinem Privatschreiben an H. M. von Massow
Die Anstellung des reform. Pred. Schl. zu St. zum akad. Pred. u. prof. theol. betr.

Da Ew. Excellenz hierüber unter dem 12. h. mein Sentiment zu erfordern geruhet, mir auch überlassen, darüber privatim mit meinen Collegen zu Rate zu gehen, so habe ich mir das letztere um so mehr zur Pflicht gemacht, da die glückliche Harmonie unserer Fakultät mich doppelt verbindet, in einer jeden wichtigen Sache .....

Nach einer darüber gehaltenen Konferenz sind sämtliche Stimmen über den Gegenstand einig gewesen und Ew. Exc. geruhen daher mein folgendes unmaßgebliches Urteil als die Stimme der theol. Fakultät zu betrachten.

1) hält es die Fakultät für Pflicht, unter den jetzigen Zeitumständen auf alle Weise die Absichten Sr. Kgl. Maj., welche auf eine immer mehre Annäherung der beiden — itzt nur in Nebendingen verschiedenen — Religionsparteien abzwecken, zu befördern. Sie rechnet es zu ihrem Beruf, diese aecht toleranten und dem Geiste des Christentums angemessenen Gesinnungen durch ihr Beispiel und durch ihre Mitwirkung immer allgemeiner zu machen.

2) Sie hat alle Urſach, in das ehrenvolle Urteil über Schl. einzuſtimmen, deſſen Gelehrſamkeit ihr nicht unbekannt iſt, und der ſich durch ſeine gedruckten Predigten auch als einen Mann gezeigt hat, der den Poſten eines akad. Predigers gar wohl ausfüllen würde.

3) Sie glaubt, daß ihm außer der Stelle eines akad. Pred. gar wohl auch eine theol. Profeſſur gegeben werden könne, wie auch in Frankfurt a. d. O. der lutheriſche Profeſſor hat. Sie überläßt dem höheren Ermeſſen, ob es nicht ratſam ſein möchte, anfangs einen Professorem extraord. zu wählen, teils weil die 4 Stellen in der Fakultät jetzt hinreichend beſetzt ſind, teils, weil es angemeſſen ſein möchte, Erfahrungen über Schl. Talente zum akad. Vortrage anzuſtellen, auch auf dieſe Art, was etwa noch für einige in der Combination zweier Confeſſionen in einer Fakultät auffallend ſein könnte, vorzubereiten und zu mildern. Bewährte ſich, wie zu erwarten iſt, die Wahl, ſo würde die Verſetzung in die Fakultät eine Aufforderung mehr für ihn ſein, aber in dem Fall hoffentlich auch das Reciprokum auf den königl. reformierten Univerſitäten gleichmäßig beobachtet werden. Über das Verhältnis eines prof. reformati gegen die übrigen, in manchen möglichen Colliſionsfällen z. B. Dekanat, Doctorpromotionen, würde denn das nähere feſtzuſetzen ſein, wobei die Fakultät zu der größten Billigkeit im voraus ſich geneigt erklärt, indem der Geiſt des Zeitalters ſie über viele Bedenklichkeiten weg etzt, welche ihren Vorfahren allerdings wichtig erſcheinen mußten.

4) Dabei aber hofft ſie von ihrer Seite um ſo ſicherer darauf, daß dieſer neue Vorſchlag auf die Abänderung ihrer eingereichten, von S. kgl. Maj. genehmigten Plane keinen Einfluß haben wird. Sie hofft namentlich, daß

A. die Organiſation des akad. Gottesdienſtes Sache der theol. Fakultät bleibe, ſo daß nicht nur jedem Prof. theol. ord., der ſich dazu fähig und geneigt fühlt, das Recht zuſtehe, von Zeit zu Zeit an den Predigten Anteil zu nehmen, ſondern daß auch der anzuſtellende akad. Pred., er ſei Mitglied der Fakultät oder nicht, über die Einrichtung mit der Fakultät Rückſprache nähme.

B. daß das theol. Seminar nach dem bei den Univerſitätsvorſchlägen eingerichteten Plane organiſiert werde, und zwar ſo, daß der Dr. Noeſſelt die theol., Dr. Niemeyer die pädagog. Claſſe zunächſt dirigieren, beiden aber der Paſtor Wagnitz als Inspector Sem. theol. paedagogici als Gehülfe zugeſellt, dieſem auch (wie in früheren Zeiten auch bei dem Unterzeichneten der Fall war) eine Prof. theol. extr. mit 200 ℳ Gehalt aus der Seminarienkaſſe erteilt werde. Seine Kenntniſſe im Homiletiſchen und praktiſchen Fächern, ſelbſt ſein Predigtamt, was ihm Gelegenheit giebt, den Candidaten

auf mancherlei Art nützlich zu werden, und Vertrauen der Fakultät zu ihm eignet ihn dazu ganz vorzüglich. Zu einer ordentl. Prof. wird er nie adspirieren.

C. Sollte zum Gehalt des Schleiermacher noch etwas aus der Semin. Casse fließen, so würde sie, wenn die schon genehmigten Bildungsanstalten nicht sehr eingeschränkt werden sollen, höchstens 150 ℳ missen können.

Niemeyer.

Massow an [Sack?].

Berlin 30. April 04.

Auf Ew. Hochwürden u. Hochwohlg. geehrteste Schreiben vom 16. u. 28. April wegen Benützung des reform. Pred. Schl. für Halle ermangele ich nicht mit Rücksendung des Schleiermacherschen Originalbriefes Ihnen das Schreiben des Niemeyer v. 24. April nebst dem beigelegten mit der theol. Fakultt Mitgliedern concertierten sentiment den Schl. betr. de eodem, und dem von Niemeier entworfenen Project zum Special-Etat des theol. paedagg. Semin., alles in origine sub voto remissionis, zu übersenden. . . .

Die nach dem Niemeyerschen Etatsentwurf übrig bleibenden 150 ℳ könnten zwar dem Schleiermacher als akad. Prediger beigelegt werden. Allein ich bitte doch bei dem von S. M. für ihn auszuwirkenden womöglich nicht darauf zu rechnen, weil doch auch Unterbediente beim akad. Gottesdienst als Küster etc. nötig sein werden und überhaupt in dem Etat auf den sonst noch dazu nötigen Aufwand keine Rücksicht genommen ist, da doch S. M. vorzüglich zu dessen Einrichtung mit die 1021 ℳ 6 gr. Besoldung der Seminarkasse abgenommen haben. Was die übrigen Vorschläge in Ansehung des Schl. betrifft, so halte ich auch für gut, daß er etwa ein Jahr lang erst als prof. theol. extr. sich qua Dozent exhibire, und finde auch bei den Anträgen des Niemeier diesen Mann betreffend nichts wesentliches zu erinnern. Ob aber Wagnitz auch zugleich zum prof. theol. extraord. zu machen, darüber bin ich noch bedenklich, weil es noch die Frage ist, ob er genug gelehrter Theologe ist, um auch einst prof. ord. zu werden, und sich dann, wenn er es nicht würde, für sehr gedemütigt halten möchte. Würde er und Schl. prof. extraordinarii, so müßte er letzterem in der Anciennität vorgehen und es ihn kränken, wenn dieser vor ihm einst prof. ord. würde, welches doch bei der ersten Vakanz eines Ordinariats zur Tilgung des verderblichen Sonderungssystems beider Konfessionen Sr. Maj. Absicht ist.

Ich bitte den König gelegentlich hierüber zu sondieren und mir sobald als möglich dessen Willen zu eröffnen.

Übrigens aber bemerke ich noch, daß das Lokale zum Akad. Gottesdienst noch manche Schwierigkeiten finden wird. Denn der Saal im Paeda-

gogio würde nur ad interim dazu genommen werden können, weil die Grillen der Studenten dies Lokal zu besuchen bedenklich finden möchten. Daher fragt sichs, ob nicht dieser Punkt erst zu berichtigen, ehe man einen Prediger anstellt, damit wir nicht das Pferd eher kaufen ehe wir einen Stall dazu haben. Ob nicht die Sache durch ein Simultaneum in einer anderen Kirche zu arrangieren, weiß ich zwar nicht, zweifle aber daran.

Die Kgl. Verfügung vom 10. Mai, die Schleiermachers Ernennung zum ao. Professor und Universitätsprediger in Halle enthält, ist in verschiedener Fassung an die Minister v. Thulemeier und v. Massow ergangen. Der einzige sachlich erhebliche Unterschied ist, daß in dem an Thulemeier gerichteten Text ausdrücklich gesagt wird, Schleiermacher solle die Hoffnung verbleiben, dereinst als Prediger in Berlin angestellt zu werden. Dieser Text steht Bd. III 390 Anm., der an Massow bei Schrader, Geschichte der Universität Halle II 1894 S. 529 und bei Hering, Der akademische Gottesdienst in Halle 1909 Anh. S. 55.

Anhang.

I.

Luise Reichardt[1]).

Reichardt empfand — wir wissen schon, wie richtig —, daß er die Okkupation Halles durch die Franzosen nicht abwarten durfte. So ward noch während der Schlacht des 17. Oktober in Giebichenstein das Notwendigste zusammengerafft, und Reichardt entwich mit seiner Frau, seinen Töchtern Luise, Friederike und Sophie und seinem Knaben Fritz nach Berlin. Er selbst eilte bald weiter, nach Königsberg; seine Familie dagegen blieb in Berlin zurück, im Hause des Geheimen Finanzrats Alberti, des Bruders der Frau Reichardt.

Aus der Zeit dieses Aufenthalts in Berlin im Winter von 1806 auf 1807 stammen die ersten vier Briefe Luisens an Schleiermacher. Sie zeigen sogleich, wie Schleiermacher im Mittelpunkt ihrer Gedanken steht; jetzt, wo sie das Geschick von ihm getrennt hat, kommt es ihr ganz zum Bewußtsein, wie schön die Zeit in Giebichenstein gewesen ist, welche tiefe Bedeutung Schleiermacher für ihr Leben gewonnen hat. So weilen ihre Gedanken bei ihm an seinem Geburtstage; um sich sein Bild an diesem Tage so ganz zu vergegenwärtigen, geht sie wohl mit Schwester Friederike zu Henriette

[1]) Vgl. oben S. 739 ff.

Herz, und die gemeinsame Erinnerung an Schleiermacher schlingt jetzt um beide Frauen ein schönes Band. „Die Herz, die ich ganz unbeschreiblich lieb habe, hat mir schon die Hand darauf gegeben, daß, wenn es nur einigermaßen nach unseren Wünschen geht, sie gewiß im Frühjahr zu uns kommt: lieber Schleiermacher, was sollte das für ein Leben sein."

Am Weihnachtsabend dieses Jahres überwältigt sie das Gefühl, jetzt des starken Haltes des Freundes entbehren zu müssen. Den freudigen Glauben Schleiermachers an die Zukunft zu teilen, übersteigt ihre Kraft: „Wohl haben Sie recht, daß, wenn alle Leute so fest hielten am Glauben wie Sie, es schon dadurch besser werden müßte. Aber das ist es ja eben, was Sie so sehr vor allen anderen auszeichnet; so weit der feste Wille hinreicht, darf ich mir stets vertrauen, aber dies ist etwas mehr, etwas dem Schwächeren Unerreichbares, muß ich fast glauben, da wir oft die stärksten Männer auf diesem Punkt scheitern sehen. So lange ich in Ihrer Nähe lebte, habe ich diesen Mangel nie empfunden. . . .

Ohngeachtet ich meine Lage jetzt mit möglichster Heiterkeit ertrage, so fehlt doch meinem Leben jene schöne Ruhe und Muße, ohne welche in meinem schwachen Kopf nichts Gutes zustande kommt; wie gern würde ich sonst Ihnen, wie alles, was mir Freude macht, auch dieses mitteilen." In stillem Schmerz und doch wieder mit um so größerem Dank für das genossene Glück empfindet sie, daß sie immer die Empfangende, Schleiermacher der Gebende war: „Der Schluß Ihres Briefes kostete mir doch einige Tränen, lieber Schleiermacher; ich weiß zu gut, daß Ihrem vortrefflichen Herzen Freundschaft und Geselligkeit nie fehlen können; wo Sie auch sein möchten, würden Sie diese immer sehr bald wieder finden; aber die Armen, die so glücklich durch Ihren Umgang waren und in jedem Gegenstand nur immer Sie suchen und nie wieder finden würden, die fand ich so sehr zu beklagen" [2]).

Und es schien, als sollte sich diese Trennung wirklich für immer vollzogen haben: in demselben Augenblick, da die Mutter die Rückkehr nach Halle und Giebichenstein beschließt, erfährt Luise durch Henriette Herz, daß Schleiermacher dauernd nach Berlin übersiedeln wolle. Sie ist „fast bis zur Betäubung betroffen". „Wie kindisch ich sein kann, lieber Schleiermacher; ich habe doch wohl eine Viertelstunde geweint, ehe ich wieder schreiben konnte. Halle kommt mir ohne Sie schrecklich vor. Ich wollte sagen, wenn Sie kämen, möchten Sie so kommen, daß wir Sie hier oder dort nur einmal noch recht ordentlich sähen. Ach, ich habe so gar wenig Hoffnung für Halle; es scheint mir gar nicht, als würden Sie wieder hinkommen, wenn Sie einmal

[2]) 25. November und 24. Dezember 1806, handschr.

fort sind. Seien Sie nicht böse; wenn es Ihnen hernach hier nur recht wohl geht, will ich mich doch gewiß von Herzen mit Ihnen freuen. Was für eine schreckliche Sache ist der Krieg; es scheint, als hätte sich mit ihm alles Schöne, selbst die ganze Natur umgewandelt. Als ich neulich meinen Brief geschlossen hatte, trat ich ans offene Fenster, wo die Sonne so warm hereinschien, viele Vögel sangen, und ein fast grüner Zweig, den Pistor von einem Stachelbeerbusch gebrochen hatte, lag neben mir. Mir war eben ganz wehmütig bei dem Andenken des Frühlings, als Riekchen mich fragte: „Hat es je einen traurigeren Weihnachten gegeben?" es war wirklich ein ganz wunderbares Gefühl. Lieber Schleiermacher, was wird noch aus uns werden und wo werden wir Sie wiedersehen?" [3])

Aber Schleiermacher harrt in Halle aus; Luise erfährt es von ihm selbst, und so hebt denn ihr letzter Brief aus diesen Tagen in Berlin mit dem hellen Jubel an über das nahe Wiedersehen in Halle: „Mein bester Schleiermacher, wie hat Ihr Brief mich glücklich gemacht; solche Freuden sagen sich nicht, aber ich denke, indem wir sie geben, sind wir des liebevollen Dankes dafür schon gewiß, nicht wahr? sonst gäbe man sie nicht." Sie fürchtet nur eines, daß ihre Rückreise neuen Aufschub erführe: „Der Himmel gebe nur, daß uns weiter kein Hindernis im Wege steht, so können wir doch schon den zukünftigen Sonntag noch einen ordentlichen Sonntagabend haben. Das ist freilich noch lange hin, ach, und doch wie dankbar bin ich, nun endlich ein bestimmtes Ziel zu haben." Diese Freude klingt immer wieder durch, so wenn sie nun weiter erzählt, sie habe am Neujahrstage des Freundes mit den Worten gedacht: „Gewiß predigt heute Schleiermacher!" und freue sich jetzt herzlich, richtig geraten zu haben, oder wenn sie für das „schöne Weihnachtsgeschenk" dankt, das Schleiermacher ihr bestimmt, die zweite Auflage der Predigten: „Ich habe mir die Predigten so oft gewünscht, und bin sehr glücklich bei dem Gedanken, Ihnen meine herzliche Freude darüber bald mündlich sagen zu können." Oder sie ruft: „Was will ich Ihnen alles vorsingen, lieber guter Schleiermacher; bei jedem hübschen Liede, was ich lerne, denke ich Ihrer. Zelter hat mir erlaubt, fast von allen seinen noch ungedruckten Liedern, worunter sehr schöne sind, Abschriften zu nehmen; auch bringe ich noch manches andere mit, worüber Sie sich freuen sollen." Sie ist jedem dankbar, der für Schleiermacher liebevoll sorgt: „Sagen Sie der Loder, daß wir kommen, und grüßen Sie sie herzlich; es ist doch eine brave Frau, daß Sie Ihnen so etwas Weihnachten gemacht." Wohl kommt ihr dann der Gedanke an den Vater: „Ich habe einige Tage in großer Unruhe zugebracht. Hat Ihnen Reimer wohl geschrieben, wahrscheinlich doch, daß

[3]) 30. Dezember 1806, handschr.

unser guter Marwitz neulich so ungerechterweise arretiert worden? Ich habe mehrere Nächte nicht dafür schlafen können, nicht, daß ich diese Sache, die, wie mir alle, die es verstehen, versichern, sehr bald beigelegt werden wird, für gefährlich hielte, aber ich dachte, wenn mir einmal solche Nachricht von meinem Vater käme, wie ich das ertragen sollte, lieber Schleiermacher; dieses bleibt der undurchdringlich trübe Punkt in meinem Leben." Dann aber schließt sie, wie sie begonnen hat: „Leben Sie nun recht wohl bis zum schönen Wiedersehen; ich hätte Ihnen noch so vieles zu sagen, und wie herzlich gerührt ich bin bei dem Gedanken, Sie so bald zu sehen, bester, einziger Mann. So wird mir dennoch für alles Leiden eine der größten Freuden, die ich mir im Leben wünschte, nur eine kleine Zeit Ihnen ganz nahe zu leben; wir werden Mutter ihrer großen Ängstlichkeit wegen gewiß so bald nicht hinausziehen: so bringt auch diese, mit der ich so oft zu kämpfen hatte, endlich einmal etwas Gutes." [4])

So sah man sich in den ersten Monaten des Jahres 1807 in Halle wieder. Es war nicht das alte fröhliche Leben von ehedem.

Dann aber geht Schleiermacher nun doch im Mai 1807 nach Berlin, und Luise erfährt sogleich, daß er nicht so bald, als man zunächst gehofft hat, zurückkehren wird. Da gesteht sie nun von neuem: „Ihr Andenken lebt immer mit uns fort, und wir teilen im Geiste Leid und Freude mit Ihnen als wenn Sie noch hier wären — und fühlen Ihre Entfernung nur dann recht schmerzlich, wenn wir froh sein möchten." Sie teilt ihm alles mit, was sie bewegt, Gutes und Böses, und schildert ihm in der Ferne ausführlich, wie es in Giebichenstein hergeht, den schönen Verkehr mit der Familie Wucherer, die reizenden Ausflüge mit Mine Wolf und ihrem Bräutigam Körte, die musikalischen Aufführungen am Abend, die wohl zu einem hohen Gottesdienst werden: „Ein Abend, wo ich in der Kapelle ein Opferflämmchen veranstaltet hatte, war besonders schön; wären Sie nur hier gewesen, bester Schleiermacher. Vier der lieben Mädchen standen weiß gekleidet opfernd am Altar und sangen ganz sanft das Benedicamus, wozu ich sie mit der Laute unterstützte; Caroline" (Wucherer) „meinte, sie wäre den Abend gar nicht in dieser Welt gewesen, und Körte war so entzückt, daß er uns Tags darauf eine Quartbouteille Spiritus zum Geschenk machte, um es recht oft wiederholen zu können, was auch gewiß geschehen soll; ich habe dabei den Vorteil, daß die Mädchen mehrere Chöre auswendig und fast ohne Begleitung singen lernen, was ich so sehr liebe, und was ohne solche Veranlassung doch nicht geschieht." Besonders beschäftigt sie ihre neueste Unternehmung, der regelmäßige Gesangskursus, den sie für ihre Schwestern und

[4]) 7. Januar 1807, handschr.

einige Freunde und Freundinnen eingerichtet hat. „Von meiner Singstunde muß ich Ihnen doch auch einiges sagen, die hier ganz besonders gut vonstatten geht. Ich habe den Saal ordentlich dazu eingerichtet, und Sie glauben nicht, wie herrlich es sich, von all den hohen Geistern umgeben, singen läßt.“ Schleiermacher wird dann eingehend unterhalten von den mancherlei Sorgen, die es kostet, diesen kleinen Kreis zusammenzuhalten, von den Anlagen, die die einzelnen zeigen, von den Fortschritten, die sie machen [5]).

Noch einmal dann eine neue kurze Vereinigung, da Schleiermacher den Herbst 1807 wieder in Halle verbringt: Luise empfindet dieses Glück um so mehr, als der Friede von Tilsit Halle von der preußischen Monarchie trennt; die Rückkehr der alten schönen Tage vor dem Kriege war jetzt endgültig vereitelt; denn wie Schleiermacher seinen Lehrberuf an einer westfälischen Universität nicht fortsetzen konnte, so schien nun auch die Familie Reichardt nicht mehr in Giebichenstein bleiben zu können. „Wir sind so wenig daran gewöhnt, ganz ohne einen männlichen Rat zu leben und zu handeln, daß es uns eine Zeitlang gewesen als tappten wir in der Finsternis. Der Gedanke, daß ich schon mehrmal unmittelbar nach einem großen Unglück das Wohltuende davon empfunden, ist das Einzige, was mich bei dem Verlust von Giebichenstein trösten kann, trösten wohl nicht, aber doch beruhigen; wie schmerzlich auch Ihnen die gänzliche Zerstörung Ihres schönen Wirkungskreises sein muß, empfinde ich ganz und habe Ihrer nicht ohne Bedauern denken können. Sie wissen so etwas zu tragen wie nur wenige Menschen, aber man weiß deshalb, wie oft sich diese schmerzlichen Erinnerungen uns aufdringen.“ [6])

Noch im alten Jahre 1807 verläßt Schleiermacher Halle von neuem, und das Weihnachtsfest wird in Giebichenstein schon ohne ihn gefeiert. Da auch sonst aus dem alten geselligen Kreise allmählich eine Gestalt nach der andern entschwunden war, so war es nun besonders einsam in dem einst so lebhaften Hause. Luise empfindet doch das Wohltuende dieser Einsamkeit: „Ich habe oft diesen Winter gedacht, daß ich in früheren Zeiten gewiß ins Kloster gegangen wäre, so beruhigend für mein ganzes Wesen ist ein so einsames, stilles Leben.“ [7]) Sie kann arbeiten, sie kann sinnen und träumen. Die schöne Vergangenheit zieht immer wieder an ihr vorüber. „Die Zeit war doch sehr schön, lieber Schleiermacher, wie Sie zuerst nach Halle kamen, wie wir alle Sie gleich so lieb hatten, als hätten wir uns lange gekannt, wie ich da mit einemmal wieder komponieren konnte und meine Versuche gleich von Ihnen so sehr beherzigt wurden, daran denke ich immer noch mit ge-

[5]) 28. Mai und 21. August 1807. [6]) 21. August 1807. [7]) 11. Februar 1807.

rührtem Herzen, und mein ganzes Leben ist seitdem zu einem Dankgebet geworden." Wie immer, so denkt sie auch in diesem Jahre bei der Weihnachtsfeier an den abwesenden Freund. Aber es ist eine andere Stimmung wie vor einem Jahre, nicht mehr der unmittelbare, fassungslose Schmerz, sondern die stille, ruhige Wehmut, zuweilen fast eine gewisse Heiterkeit. Sie liebt es in diesen Tagen, was ihr auch Schleiermacher sagen mag, sich wieder die Erneuerung des alten gemeinschaftlichen Lebens vorzustellen; wenn Steffens nach Halle zurückkehren würde, so hofft sie im Grunde von Schleiermacher dasselbe [8]).

Aus dieser stimmungsvollen Ruhe wurde sie nun aufgeschreckt durch den Entschluß des Vaters, mit seiner Familie nach Kassel überzusiedeln. Daß Reichardt dort an dem jungen westfälischen Hofe sich bemühte, erzählte Louise dem Freunde schon im Januar, aber ganz gelassen: „Daß Vater in Kassel ist, hat Mine Ihnen gesagt; wir sind sehr begierig zu hören, was er dort für sich ausrichten wird; mir ist alles gleich, wenn wir nur hier bleiben können und gegen wirklichen Mangel geschützt sind, in allem übrigen ist die Zeit, in der wir leben, eine gute Lehrerin." Dann aber geschieht doch das Unerwartete: Reichardt, der Franzosenhasser, der vor Napoleon aus Halle gewichen war, wurde jetzt in Kassel der Kapellmeister König Jeromes; er entschied daher, daß die Seinen ihm dorthin zum 1. April 1808 folgen sollten. Von den Reichardtschen Schwestern stand allein Louise dem Vater innerlich nahe, nur sie findet für den wenig Beliebten in ihren Briefen immer ein herzliches, verständnisvolles Wort. So betrachtet sie, wenn sie an den Vater denkt, die Übersiedelung nach Kassel als ein großes Glück, zugleich aber empfindet sie nun die ganze niederdrückende Gewalt der Trennung von Giebichenstein für ihr eigenes Seelenleben. „Sie wissen nun längst, bester Schleiermacher, wie alle meine frohen Hoffnungen von Wiedervereinigung und Wiederaufblühen unseres alten Lebens mit einemmal zerstört sind. Ich sage Ihnen nicht, was ich seit einem Monat gelitten habe. Wenn ich an meine Eltern denke, freue ich mich ihres Glücks, und da es seit mehreren Jahren das einzige wahre Interesse meines Lebens ist, sie glücklich zu sehen, so hoffe ich, daß Gott mir helfen wird, die Entfernung von Giebichenstein zu ertragen, ohne meine Heiterkeit und Gesundheit, die mir eine Zeitlang viel Sorge gemacht hat, zu verlieren. Solange wir hier waren, schien es mir immer, als wären wir auch von Ihnen noch nicht ganz getrennt, bester Schleiermacher, und von Steffens und so vielen geliebten Freunden. Das muß man nun alles vergessen, um noch leidlich existieren zu können." „Vater geht es fortan wohl ... und ich hoffe, er soll sich mit der Zeit recht wohl

[8]) 10. Januar 1808.

an dieser Stelle fühlen. Das ist bei all den schrecklichen Zerstörungen noch mein einziger Trost." Sie bittet dann Schleiermacher, im Frühjahr noch einmal nach Halle zu kommen; man erwartete für dieselbe Zeit auch Steffens mit Frau und Kind und Julie Stelzer: „Wer weiß, wann wir uns dann wiedersehen. Wir wollen dann alle Sorgen vergessen und noch einmal von Herzen froh sein." [9])

Der Aufenthalt der Reichardtschen Familie in Giebichenstein währte nun doch noch länger, als man eigentlich festgesetzt hatte, der ganze April verging noch an der lieben Stelle. So feierte man hier auch noch das Osterfest 1808, und die schöne Zeit von Giebichenstein konnte keinen schöneren Abschluß finden als durch die öffentliche Anerkennung eines hier geschlungenen Bandes: am dritten Ostertage verlobte sich Karl von Raumer mit Friederike Reichardt. In einem gemeinsamen Briefe wenden sich die beiden Glücklichen sogleich an Schleiermacher, ihm die große Nachricht zu melden und um seinen Segen zu bitten; er, der ihren Bund längst kannte und herzlich billigte, hatte ihnen an diesem Tage „jeden Augenblick gefehlt" [10]).

Acht Tage darauf nahm man dann wehmütig Abschied von der Stätte so trauter Erinnerungen. Raumer ging nach Paris, die übrigen traten die Reise nach Kassel an. Die aufregenden Vorbereitungen ließen Luisen nicht die Zeit, Schleiermacher noch einmal von Giebichenstein aus zu schreiben. So war es ihr denn, „als müßte sie sich ohne Abschied von ihm trennen". Dieses Gefühl „begleitete sie die ganze Reise", und sie wußte, daß sie „auch in Kassel nicht eher ganz zu Hause" sein würde, bis „sie sich einmal wieder recht von Herzen mit dem Fernen besprochen" und von ihn „einen Beweis seines freundlichen Andenkens erhalten hätte".

Fast ein Jahr lang blieben Luise Reichardt und die Ihrigen in Kassel. Man fand sich zunächst leichter in die große Änderung, als man erwartet hatte. Daß man in Kassel ganz fremd war, schien eine besondere Gunst zu sein: „Es hat uns den Eintritt in Kassel sehr erleichtert, daß wir wenige oder gar keine Bekannte hier vorfanden und wir nicht, wie wohl an andern Orten geschah, ehe wir noch den Lieblingsaufenthalt etwas verschmerzt hatten und uns fassen konnten, von einem Schwarm gleichgültiger Menschen umgeben waren, von denen man sich hernach nicht so leicht wieder losmachen kann." [11]) Und man vermied es einstweilen absichtlich, diesen Zustand der Einsamkeit sehr zu ändern. Man zog sich vielmehr ganz auf sich selber zurück, um ungestört der Erinnerung an die Tage von Giebichenstein leben und die alten lieben Gewohnheiten soviel wie möglich bewahren zu können. „Wir sind alle vereint bemüht, uns unser altes schönes

[9]) 11. Februar 1808. [10]) Karl von Raumer und Friederike Reichardt an Schleiermacher vom April 1808. [11]) 22. Juni 1808.

Leben auch hier so viel als möglich zu erhalten, und haben äußerst wenig Bekanntschaften gemacht, bei Hofe gar keine, und dabei wollen wir auch bleiben." Der Vater hatte für eine schöne Wohnung gesorgt und diese zur Überraschung der Seinen schon vor ihrer Ankunft vollständig herrichten lassen. So wohnte man „sehr angenehm" und vermißte nur eines: „Es fehlt uns nun nur, daß wir erst einige recht liebe Gäste in unserer Wohnung bewirtet haben, um sie uns ganz lieb zu machen. Wie oft wünschen wir Sie zu uns, bester Schleiermacher, Sie würden alles noch so finden, wie zu Hause, und wir wollten Sie pflegen." Dafür aber kehrte mit der Gegenwart des Vaters und seiner neuen, ihn ganz befriedigenden Stellung das alte musikalische Leben reicher denn je zurück. „Das französische Theater und die Messen und Hofkonzerte, wozu immer die Proben bei uns gehalten werden, machen mir große Freude, und ich lebe einmal recht im Überfluß von Musik. Wir haben einige vortreffliche Sänger und Sängerinnen, was mir bei dem Unterricht für meine Schwestern sehr zustatten kommt." [12]) „Ich werde die beiden ersten Monate unseres Aufenthaltes, die wir ganz im Genuß des Vaters und der Musik, der lang entbehrten, verlebten, nie vergessen." [13]) Selbst für den herrlichen Garten von Giebichenstein wurde man zum Teil entschädigt durch den landschaftlichen Reiz des Hessenlandes. „Die herrlichen Gegenden erleichtern uns den Verlust des lieben Gartens. Besonders schön ist die Aue, da wandern wir zuweilen Sonntags früh hin und suchen uns ein stilles Plätzchen, um eine Ihrer schönen Predigten zu lesen, und die Vögel singen aus tausend Kehlen vielstimmige Choräle dazu. Ich sehe, lieber Schleiermacher, daß man, wenn man es nur recht anzufangen weiß, überall glücklich sein kann." [14])

Und nun wurde, je länger der Aufenthalt in Kassel währte, die Vergangenheit für Luise Reichardt immer mehr der einzige Ort, wohin sie sich flüchtete vor der erschreckenden Öde der Gegenwart. Denn je näher sie mit dem Innenleben dieser äußerlich so viel schöneren Stadt bekannt wurde, desto klarer wurde ihr doch der gewaltige Abstand von Halle. Ihre Bemerkungen werfen in der Tat ein grelles Licht auf die Kulturunterschiede im damaligen Deutschland. „Ein so gänzlicher Mangel an Bildung jeder Art ist uns an keinem Orte vorgekommen, und ich mache hier zum ersten Mal die Erfahrung, daß selbst das Herz verderbt wird, wenn dem Menschen die besseren Empfindungen als Teilnahme, Gastfreiheit, Diensteifer, — Sinn für Kunst und Wissenschaften will ich gar nicht einmal nennen — unbekannt bleiben. Denn nie habe ich Neid und Mißtrauen und was alles dahin gehört bei Menschen, die übrigens ganz harmlos scheinen, in so hohem Grade gefunden als

[12]) Ebd. [13]) 21. November 1808 [14]) 22. Juni 1808.

hier. Bis vorm Jahr ist hier kein Buchhändler gewesen, der etwas anderes als Gesangbücher zu verkaufen gehabt hätte. Nun sollte man wenigstens glauben, daß die Leute als einigen Ersatz die Pflichten der Religion eifrig übten, aber keineswegs: ich habe nie weniger Andacht in den Kirchen gefunden als hier; auch ist die ganz abscheuliche Gewohnheit, daß alle Häuser, die zu vermieten, Sachen, die zu verkaufen sind, unmittelbar nach der Predigt von der Kanzel abgelesen werden. Ich gehe auch nicht mehr hin, es ist mir zu widerlich, auch haben wir nicht einen einzigen guten Prediger. Meine Erwartungen von der Heiligkeit des katholischen Gottesdienstes sind auch gewaltig getäuscht worden. O mein Lieber, wie ist es möglich, daß ein so äußerliches Treiben das Herz erheben kann. Ich danke Ihnen jetzt inniger als je für den Segen, den Sie mir mit Ihren Predigten gegeben haben, die mir, nach einem Choral von den reinen, sanften Stimmen meiner Schwestern gesungen, recht das innerste Herz erfreuen und mich erquicken, wie den Wanderer in der Wüste ein frischer Trunk erquickt." „Was Goethe ist, weiß hier kein Mensch. Unter allen Frauen, die ich hier kennengelernt, ist nur eine, die von Goethe gelesen hat; sie ist erst seit kurzem hier. Diese sagt mir dafür aber auch jedesmal, daß wir zusammen sind, daß sie durchaus ganz unmusikalisch sei. Bei Ihrem Namen, den ich anfangs aus lieber Gewohnheit öfters nannte, bin ich mehremal gefragt worden: „Ist das ein guter Prediger?", oder: „Wer ist das?", bis ich mich nach und nach darein gefunden, nichts mehr über die Lippen zu bringen, was mir so heilig ist."

Dazu nun der Vater immer wieder auf langen Reisen, um für die Oper neue Kräfte zu gewinnen — so beschäftigt denn der Gedanke an Schleiermacher sie mehr denn je. Wenn sie dem Freunde in diesem Jahre den gewohnten Glückwunsch zum Geburtstage sendet, sieht sie die Herz deutlich am Werk, ihm „ein kleines Fest zu bereiten", und sie fügt schmerzlich hinzu: „Wo sind die Zeiten hin, wie mir dies Glück vergönnt ward. Mit besonderer Rührung werde ich ewig des Geburtstages gedenken, den wir so froh auf Ihrem Stübchen feierten; es war dies eigentlich der Tag meiner Bekanntschaft mit Ihnen. Meine durch allzu große Schmerzen abgestumpften Sinne hatten bis dahin mich von jedem Versuch, Ihnen näher zu kommen, von jedem Anspruch an Ihre Teilnahme, die bald so wohltätig auf mich wirken sollte, abgehalten. Wie sehr stach dagegen der Geburtstag des folgenden Jahres ab, den wir so traurig in Berlin zubrachten, und doch, was gebe ich nicht jetzt für eine solche Stunde bei der Herz, als ich da zwei mit ihr war." Und zugleich darf sie nun dem Freunde auch zu seiner Verlobung Glück wünschen und sich die Zukunft des lieben Mannes mit inniger Teilnahme ausmalen: „Seien Sie tausendfach gesegnet, daß Sie mich so bald an dieser Freude teilnehmen ließen, die wohl niemand mehr beherzigen kann als ich, die, seit

wir uns kennen, gar keine schönere Empfindung kannte, als wenn ich Sie glücklich und sich freuen sah. Ich habe nicht aufhören können, daran zu denken, bis ich mir Ihren neuen Lebensplan mit allen kleinen Umständen ganz fertig ausgearbeitet hatte, der nun gar hell und freundlich vor mir liegt. Ich möchte Ihnen noch viel darüber sagen, aber Sie haben so schön gesorgt, daß einem gar nichts zu wünschen übrig bleibt. Ich bin in Ihrem häuslichen Kreise schon ganz einheimisch, sehe mich geliebt von der teuern Frau, welche Sie Gattin nennen, und spiele mit den Kindern. Letztere, gestehe ich, sind mir bei meinem Arrangement ganz besonders zustatten gekommen, und ich kann Sie nicht genug dafür loben. Unbeschreiblich verlangt mich nun mehr zu hören von allen diesen geliebten Gegenständen, und nicht wenig bilde ich mir auf die Verwandtschaft ein, daran haben Sie vielleicht noch nicht einmal gedacht." [15])

Zu dem Gefühl der Vereinsamung traten manche Störungen in dem Kreise der Familie selbst, die Sorge um die Erziehung des Knaben Fritz, die Reizbarkeit und dann die Krankheit der Mutter. „Auch nicht eine gute Schule giebt es hier, was mich für unseren Fritz, der nun sechs Jahre alt ist, recht besorgt macht." „Er ist bis jetzt unverdorben, liest mir fleißig vor, weiß eine große Anzahl guter Lieder auswendig und fängt an, sehr hübsch zu schreiben. So lange ist es so gegangen, nun wird ernstlicher Unterricht immer notwendiger, und ich fürchte sehr für die nächsten Jahre, da die Mutter sich nie entschließen wird, ihn von sich zu geben, und hier so gar nicht der Ort, und Vater nicht der Mann ist, ihn etwas strenger und aufmerksamer zu erziehen als bis jetzt nötig war. Auch wird Vater monateweise abwesend sein." Wie sehr das alles niederdrückte, läßt der letzte vorhandene Brief Luisens aus der Kasseler Zeit ahnen, vom 29. Dezember 1808: „Wir haben seitdem" (seit der Erkrankung der Mutter) „doppelt gefühlt, wie wir wirklich hier ganz verlassen sind. Wenn Sie mich recht glücklich machen wollen, bester Freund, so senden Sie mir . . . ein Zeichen Ihres Andenkens, ich bedarf Ihrer Freundschaft mehr als jemals." „Sie sind von uns allen auf das herzlichste gegrüßt, bester Schleiermacher, wir haben Ihrer am Weihnachtsabend, den wir Mutter ihrer Krankheit wegen so gar traurig zubrachten, mit recht wehmütigen Herzen gedacht. Haben Sie den Weihnachten wieder mit etwas Bleibendem verherrlicht, bester Schleiermacher, so teilen Sie es der Armen in der Muße mit. Mit unendlichem Entzücken erinnere ich mich des Abends, an welchem ich Ihre Weihnachtsfeier zum erstenmal las. Ich werde abgerufen, leben Sie wohl und glücklich."...

[15]) 21. November 1808, handschr.

II.

Bruchstück des 1. Kapitels des 5. Buchs.

Auf der Höhe des Lebens.

Erstes Kapitel.

Der neue Geist.

Im Sommer 1807 ging Schleiermacher nach Berlin und hielt dort Vorlesungen. Vom Oktober 1807 bis zum Ende des Jahres war er dann wieder in Halle. Die Pläne für Gründung der Universität in Berlin eröffneten ihm die Aussicht einer dauernden Wirksamkeit; aber wie anders kehrte er nun dorthin zurück, als er es ehemals gedacht.

Und doch beginnt nun eine der merkwürdigsten, fruchtbarsten Zeiten unseres öffentlichen Lebens. Der Staat Friedrichs des Großen war zusammengebrochen nicht nur durch den äußeren Druck der militärischen Niederlagen: in sich selbst stürzte sein Bau zusammen. Die Nation hatte in dem Verlauf der geistigen Bewegung sich gleichsam selbst gefunden. Die Formen des politischen Daseins folgen den Veränderungen in den Kraftverhältnissen. Die bürgerlichen Klassen konnten nach ihrer wirtschaftlichen Leistung einen Anteil am Staatsleben erwarten. Was in Frankreich geschah, wirkte auf sie herüber. Ebenso wichtig aber war, daß um diese Zeit das Bewußtsein von der Zusammengehörigkeit der Deutschen sich ausbildete, das von dieser Zeit ab als ein neuer und mächtiger Faktor in die Geschichte unseres Volkes eingetreten ist. Bald begrüßt und dann wieder verfolgt, bald als unfruchtbarer Traum verspottet und dann wieder unentbehrlich ist dieses nationale Gefühl doch die Kraft gewesen, die bei allen späteren politischen und militärischen Maßregeln stillschweigend vorausgesetzt, oft danklos benutzt worden ist. Eben damals hat jenes Nationalgefühl aus vereinzelten Regungen seit Klopstock und Moeser sich gebildet. Es beruhte im letzten Grunde auf der einheitlichen Macht unserer Literatur, welche die verschiedenen Teile von Deutschland zu einer geistigen Einheit verband. Nicht als hätte es in Papier und Literatur seinen Sitz gehabt; die Einheit der Sprache und dieser Literatur brachte nur die Zusammengehörigkeit zum Bewußtsein. Dies hat lange dahin gewirkt, daß die Begriffe von einer deutschen Einheit alle deutschredenden Stämme umfaßten.

Der erste Kreis, in dem sich dieses gesamt-deutsche Gefühl entwickelte, war die zweite romantische Schule, in der nun bereits die ganze große Vergangenheit des deutschen Volkes, seine Größe im mittelalterlichen Kaisertum, seine eigenartige, bildende Kunst, die in der germanischen Sage wurzelnde

alte, deutsche Dichtung, die eigen-deutschen Spekulationen Jakob Böhmes sich aus der Dunkelheit erhoben, wohin die Aufklärungszeit diese ihrem Verstande fremde germanische Phantasiewelt gedrängt hatte.

In dieser Beschäftigung mit dem deutschen Altertum erhielt nun eine Auffassung ihre Ausbildung, welche durch den objektiven Idealismus von Schleiermacher und Hegel vorbereitet worden war. Dieser vollzog eine vollständige Revolution in dem geschichtlichen Bewußtsein. Der Begriff unbewußter Prozesse, die den Hintergrund der Bewußtseinsvorgänge bilden, die Einsicht in die Macht des Instinktiven, Triebmäßigen, Unreflektierten im menschlichen Geiste lag in Kants letzten Begriffen, wurde von Maimon, der an Leibniz anknüpfte, und von Fichte für die Erklärung der Bewußtseinserscheinungen verwandt. Der Begriff des Genies war hierin angelegt, der in der Schule Fichtes zur Geltung kam. Indem diese unbewußte, geistige Kraft durch die Erhebung des Ich ins Absolute als die Grundkraft des Universums selber aufgefaßt wurde, entstand die Anschauung von objektiven Gesamtmanifestationen dieses Geistes. Dieser Begriff wurde nun auf den verschiedensten Gebieten zur Anwendung gebracht. Überall erschien er als eine Art von Schlüssel, die geschichtliche Welt aufzuschließen, vergleichbar dem Schlüssel in der Hand Fausts, als dieser dem Orte der Mütter entgegendringt. So bei Schelling in der Schrift über den transzendentalen Idealismus, die eigentlich diese tiefe Ansicht zuerst ergreift. ...

Inmitten dieser Bewegung nimmt Schleiermacher eine eigentümliche Stellung ein. Die alten reformierten Familien hatten zu den ihnen konfessionsverwandten brandenburgischen Herrschern jederzeit ein besonderes Treueverhältnis. Wie der König persönlich sein Verbleiben in Preußen entschieden hatte, so hing immer Schleiermachers Herz an diesem protestantischen Staatsgefüge, wie es war, und die ihm eigene praktische Begabung gab ihm zu den Ordnungen dieses Staates ein ganz anderes Verhältnis, als es irgendein anderer Denker dieser Tage hatte. So war ihm Preußen und sein Königtum der feste Kern einer Neubildung Deutschlands, die er mit Sicherheit erwartete. Hierin war er Militärs wie Gneisenau und Beamten wie Eichhorn und Süvern geistig verwandt und verbunden.

Schleiermacher war 39 Jahre alt, als er in seine zweite, bis zu seinem Tode durch 26 Jahre in Berlin dauernde Wirksamkeit eintrat. Auch er erschien dort wie Humboldt und Niebuhr nach dem Zusammenbruch des Staates als eine neue Kraft. Mit schöpferischen Ideen verband er eine große, ungeübte, aber auch unverbrauchte praktische Begabung. Die Einrichtung der Universität, die Umgestaltung der Akademie, die Unterrichtsreform, die Unhaltbarkeit der kirchlichen Ordnung der friderizianischen Zeit unter den veränderten Verhältnissen eröffneten dieser Begabung einen aus-

gedehnten Wirkungskreis. Er trug von allen diesen Männern des Gedankens am klarsten und umfassendsten in sich ein Ideal der Regelung des geistigen Lebens in der Gesellschaft. Und seine große Persönlichkeit war umweht von dem geheimnisvollen Zauber eines religiösen Genius; er verstand alles Menschliche vom schlichten Kinderglauben bis zu Spinoza und Kant.

In Naturen solcher Art, wie auch Plato und Leibniz waren, ist immer etwas dem einseitigen Verstande Unzulängliches. Sie trennen, um keines lebendig Atmenden geistiges Lebensrecht zu verkürzen, und hinter den Trennungen fühlen sie die zusammenhaltende Einheit. Sie halten auseinander, um zu versöhnen. Sie haben kein Richtmaß und kein Schema, um, was im wilden Garten des Lebens üppig sproßt und sich vordrängen will, zu beschneiden. Denn die echte Religion macht duldsam gegen alles, worin ein Atmen der Gottheit ist. Viele um ihn gelangten durch ihn zu dieser Freiheit, alles Menschliche zu verstehen als die lebendige Mannigfaltigkeit göttlicher Offenbarung. Verhaßt und unverstanden blieb dieser Genius den leidenschaftlichen Verstandesmenschen wie David Strauß oder den Orthodoxen, die gegen die Wissenschaft der Zeit Kreuzzüge unternahmen. Dabei achtete und übte er selbst die Schärfe wissenschaftlich dialektischer Untersuchung. Er verteidigte das Recht der Sinnlichkeit gegen jede asketische Moral. Er strebte die großen Kräfte, welche Menschenwelt und Geschichte ausmachen, in ihren Grenzen und ihrem Zusammenwirken zu erfassen. Keine Verstandeskritik bricht die Macht solcher Naturen, die in der Einheit dieser großen Kräfte leben, welche die Geschichte machen. Unermeßlich ist, was er so für das Verständnis der Gestalten der Geschichte mittelbar gewirkt hat. Und dann wird doch auch eine solche Natur erst heute selber ganz gewürdigt, wo die Bedeutung des geschichtlichen Bewußtseins ausgebildet ist. . . .

Nachträge und Berichtigungen.

S. 15 Z. 15 l. hindurch (st. hierdurch).

S. 24 Anm. Z. 3 l. 1920 (st. 192).

S. 182 unten: Dilthey setzt hier die Bekanntschaft Schl.s mit Spinoza in die Landsberger Zeit. Haym (Die romant. Schule, 3. Aufl., herausgeg. v. Walzel, S. 466 Anm.) weist darauf hin, daß Äußerungen in Br. IV eine andere Zeit ergeben: S. 375 eine bedeutend frühere, S. 49 eine etwas spätere. Ich finde keine Erwiderung Diltheys auf diesen Einwand.

S. 252 Anm. Z. 2 ist mit der Weimarer Ausgabe die von Meyer und Joh. Schulze gemeint (Dresden 1808 ff.); die Stelle ist da Bd. V S. 210.

S. 264 Anm. 41 l. (beide Male) W. W. (st. Nachgel. W.).

S. 529 Anm. 27 l. Br. I 363 (st. handschriftl.).

S. 537 ff.: „Schl.s Auffassung von Freundschaft, Liebe, Ehe in der Auseinandersetzung mit Kant und Fichte" behandelte Lukas Vietor (1910).

S. 704 unten/705: Beyme erinnerte sich später, daß sein Wille, Schl. nach Halle zu bringen, Widerstände überwinden mußte; vgl. Lenz, Geschichte der Universität Berlin I (1910) S. 34.

Namenverzeichnis.

Ä, ö, ü sind als ae, oe, ue eingeordnet. — Verfasser von zitierten Werken sind hier nur dann aufgeführt, wenn ihr Buch oben nicht nur erwähnt, sondern irgendwie charakterisiert oder beurteilt worden ist. — Wo keine Lebenszeit angegeben ist und es sich nicht um bekannteste Männer handelt (Aristoteles, Luther, Goethe usw.) ergibt sich aus dem Text, ob ein Zeitgenosse Schleiermachers gemeint ist oder (bei Verfassern von zitierten Werken) ein jetzt lebender Schriftsteller.

Addison, engl. Dichter, † 1719 176.
Adelung, Sprachforscher, † 1806 213.
Aenesidemus s. Schulze.
Aeschylus 251, 827.
Alberti, Prediger in Hamburg 738.
—, Geh. Finanzrat in Berlin, Sohn des Vorigen 733, 849.
Albertini, Joh. Bapt. v., herrnhutischer Theolog und Dichter, Freund Schl.s, † 1831 19—22, 26, 30, 34, 39, 41, 43, 48, 733.
d'Alembert, französ. Mathematiker und Philosoph, † 1783 688.
Alexander der Große 214.
Altenstein, Frhr. von, preuß. Minister, † 1840 759.
Amandus, luth. Theolog in Stolp (16. Jahrh.) 624.
Ammon, Theolog, zuletzt Oberhofprediger in Dresden, † 1850 706.
Anaxagoras, griech. Philosoph 680.
Anaximander, griech. Philosoph 672.
Angelus Silesius (Joh. Scheffler), religiöser Dichter, † 1677/37.
Anna, Herzogin v. Pommern (17. Jhd.) 627.
Antisthenes, griech. Philosoph 687.
Archenholz, Frhr. v., Geschichtschreiber, † 1812 74.
Aristophanes 251.
Aristophanes v. Byzanz, Grammatiker um 200 v. Chr. 661.
Aristoteles 43, 74, 139, 149, 206, 212 294, 332, 334, 648, 650 f., 653 f., 661 f., 664, 672 f., 686, 721, 762.
Arnauld, Antoine, d. J., Theolog u. Philosoph, † 1694 92, 362.
Arndt, Ernst Moritz 827.
Arnim, Achim v., Dichter, † 1831 714, 743 f.
—, Bettina v., geb. Brentano, Schriftstellerin, Frau des Vorigen, † 1859 228.
Arnold, Gottfr., pietistischer Theolog, Kirchenhistoriker und Dichter † 1714 4.
Aspasia, Frau des griech. Staatsmanns Perikles 251.
Ast, Philolog u. Philosoph, † 1841 654, 656, 659, 686.
Athanasius 716.
Augereau, Marschall, † 1816 814.
Augustin 24, 126.

Baader, Philosoph, † 1841 137, 378 f.
Bach, Joh. Seb. 16, 24, 740.
Baggesen, Dichter, † 1826 139.
Bahrdt, Karl Friedrich, Theolog, Aufklärer, † 1792 42, 50, 64, 84.
Bamberger, Hofprediger in Potsdam 477.
—, seine Frau, geb. Sack 233.
Bardili, Philosoph, † 1808 389.
Bartholdy, Schulmann in Stettin, † 1815 756 f.
Basedow, Pädagog, † 1790 42.

Bauer, Frau Hofrat 227.
—, Bruno, Theolog u. Schriftsteller, † 1882 VI.
—, Joh., Theolog, Prof. in Heidelberg 170.
Baumeister, herrnhutischer Theolog, † 1818 25, 30.
Baumgarten, Alex. Gottl., Ästhetiker, Prof. in Frankfurt a. O., † 1762 42.
—, Sigm. Jakob, Theolog, Prof. in Halle, † 1757 43, 90, 716 f., 722 f.
Baur, Ferd. Christian, Theolog, Haupt der Tübinger Schule, † 1860 587, 646, 648, 673, 757, 797.
Beck, Philosoph, Prof. in Rostock, † 1840 376.
Bekker, Immanuel, Philolog, Prof. in Berlin, † 1871 726, 761—63.
Benda, Juliane, Reichardts erste Frau 739.
Bendavid, Philosoph und Schriftsteller in Berlin, † 1832 227.
Beneke, Frau, geb. Schumann, Base Schl.s in Landsberg 80—83, 87, 238, 272, 411.
—, ihr Mann, später Bürgermeister in L. 80, 82, 240.
—, Philosoph, † 1854 114.
Bentley, Philolog u. Theolog, Prof. in Cambridge, † 1742 669.
Berger, Joh. Erich v., Philosoph, Prof. in Kiel, † 1833 241, 370, 689, 827.
Berkeley, Philosoph, anglikan. Bischof, † 1753 98.
Bernadotte, Marschall, später König v. Schweden 812—14, 816, 820.
Bernhard v. Clairvaux, der hl., † 1153 157.
Bernhardi, Philolog in Berlin, † 1820 229, 237, 288, 296, 307, 311, 314—17, 389, 512, 567 f., 570, 574, 726.
Berthier, Marschall, † 1815 816, 819.
Beyer, Studiengenosse Schl.s in Barby 26, 28, 48.
Beyme, preuß. Minister, † 1838 702, 704—08, 827, 842—45.
Biester, Herausgeber der Berlinischen Monatsschrift, † 1816, 222 f., 231, 705.
Bischofswerder, v., General, Vertrauter Friedrich Wilhelms II., 50, 74, 561.
Blair, engl. Kanzelredner, † 1800 78.
Blanc, Domprediger in Halle 759.
Boccaccio 253.
Böcking, Jurist, Prof. in Bonn, † 1870 XVI, 296.
Böhmer, Auguste, Tochter Caroline Schlegels, † 1800 410, 415, 556, 565 f.
Boeckh, August, Philolog, Schüler Schl.s in Halle, später Prof. in Berlin, † 1867 XVI, 217, 254, 553, 576, 646 f., 654, 661, 668, 672, 682, 686, 726, 761.
Böhme, Jakob 702, 860.
Böhmer, Justus Henning, Prof. der Rechte in Halle, † 1749 715, 717.
Börne, Ludw., Dichter, † 1837 750, 761.
Bopp, Franz, Sprachforscher, Prof. in Berlin, † 1867 217
Böttiger, Karl Aug., Kunsthistoriker, † 1835 237, 557, 736.
Bogislaw X., Herzog v. Pommern 626.
Boots, Prof. am ref. Gymnasium in Halle 709.
Bohn, Verleger in Lübeck 541, 622.
Bourguet, Naturforscher, † 1742 356, 362.
Bouterwek, Ästhetiker, Prof. in Göttingen, † 1828 243, 245.
Brandis, Philosoph, Prof. in Bonn, † 1867 661.
Braunschweig, Karl Wilh. Ferdinand Herzog v., † 1806 56, 808.
Brentano, Clemens, Dichter, † 1482 714, 743 f.
Brinkmann, Karl Gustaf v., schwedischer Theolog, Dichter und Diplomat, Jugendfreund Schl.s, † 1847 22, 25, 45—48, 51—53, 59, 66, 73, 81, 139, 152 f., 235, 267, 302, 370 f., 510, 540, 599, 616 f., 623, 632, 667, 719 f., 786, 827.
Broussais, französ. Mediziner, † 1838 688.
Brucker, Theolog, Geschichtschreiber der Philosophie, † als Senior zu Augsburg 1770 671.
Bruiningk, v., herrnhutischer Theolog, † 1785 9.

Bruno, Giordano, Philosoph, † 1600 174 f., 179, 590, 641, 689.
Buchel, Anna v., Prophetin in Ronsdorf, † 1744 5.
Buckle, Historiker, † 1862 209.
Büchner, Ludwig, Naturphilosoph, † 1899 694.
Bürger, Gottfr. Aug., Dichter, † 1794 245, 255, 735.
Büsching, Theolog, Historiker und Geograph, † 1793 222.
Buffon, französ. Naturforscher, † 1788 199, 205 f., 688.
Burckhardt, Jakob, Historiker, † 1897 504.
Butler, anglikan. Theolog, † 1752 125.
Buttmann, Ph., Philolog, † 1829 660, 687, 709.

Cabanis, französ. Arzt und Philosoph, † 1808 688.
Cäsar 246.
Calderon XXVI, 652.
Calvin 638.
Camerer, Th., Theolog 358.
Campe, Elise, geb. Hoffmann, Frau des Buchhändlers Aug. Campe (eines Neffen des Pädagogen C.), † 1836 zu Hamburg 553.
Camper, Anatom, Prof. in Groningen, † 1789 210, 215.
Carey, Henry Charles, Sozialökonom † 1879 zu Philadelphia 129.
Carlyle 809.
Cartesius s. Descartes.
Catel, Freund Schl.s, später ref. Prediger in Berlin 69, 72.
Cervantes 472, 482, 652, 674, 827.
Chalybaeus, Religionsphilosoph, Prof. in Kiel, † 1862 384.
Chamisso, A. v., Dichter, † 1838 208.
Cholevius, Literarhistoriker, Gymnasiallehrer in Königsberg i. Pr., † 1878 297.
Clarac, französ. Archäologe, mit deutscher Wissenschaft vertraut, † 1841 820.
Clarke, Marschall Napoleons I., † 1818 820.
Claudius, Matthias, Dichter, † 1815 458.
Condillac, Philosoph, † 1780 688.
Condorcet, Mathematiker und Geschichtsphilosoph, † 1794, 255, 400, 688.
Cook, Weltreisender, † 1779 565.
Corneille, französ. Dichter XXVI.
Cotta, Frhr. v., Verleger, † 1832 568.
Cranach, Lukas, Maler 631.
Creuzer, Altertumsforscher, Prof. in Heidelberg, † 1858 654, 686, 757.
Cromwell 638.
Croy, Herzog v. (17. Jhd.) 625, 627.
Crüger, Hofprediger, Vorgänger Schl.'s in Stolp 628.
— seine Witwe 632.
Cuvier, Naturforscher, † 1832 211, 213, 688.

Dante 245 f., 260, 401, 472, 652.
Daub, Theolog, Prof. in Heidelberg, † 1836 757.
David, Christian, Mitbegründer der Brüdergemeinde 13.
de Lemos, Vater der Henr. Herz 236.
—, Frau 408.
—, Töchter, Schwestern von H. Herz 408.
Demokrit 672.
Demosthenes 330.
Descartes 43, 97, 138, 174, 178, 380, 672, 693.
Destutt de Tracy, Philosoph, † 1836 688.
Diderot 92, 328, 651, 770.
Diesterweg, Pädagog, † 1866 750.
Dilthey, W. III—XIV, 187, 192, 201, 206, 353, 374, 467, 475, 587 f., 645, 672, 694, 765.
Diogenes Laertius, Geschichtschreiber d. Philosophie (3. Jhd. nach Chr.) 657.
Diotima, Priesterin, von der in Platons Gespräch Das Gastmahl Sokrates das Wesen der Liebe gelernt haben will 251.
Dippel, radikaler Pietist, † 1734 4.
Dissen, Philolog, Prof. in Göttingen, † 1837 647.
Dohm, Politiker und Schriftsteller in Berlin, † 1820 222, 227.
Dohna, Familie 54 ff., 492, 563.
Dohna, Graf v., der Vater der Zöglinge

Schl.s, General, † 1810 56—58, 68 f., 71, 564, 577.
Dohna, Gräfin v., geb. Gräfin Finckenstein, seine Frau, † 1825 56—58, 60, 68 f., 564
—, Alexander Graf v., ältester Bruder von Schl.s Zöglingen, 1808—1810 preuß. Minister des Innern, † 1831 XVI, 55 f., 58 f., 70 f., 73, 235, 237, 272, 519, 577.
—, Auguste Gräfin v. 58, 564.
—, Christiane, Gräfin v. 564.
—, Fabian Graf v., Offizier 58.
—, Friederike Gräfin v., † 1801 58, 60, 62, 67, 412, 492, 563 f., 577.
—, Friedrich Graf v., † 1859 als preuß. Feldmarschall 58.
—, Helvetius Graf v., Offizier, † 1819 58.
—, Karoline Gräfin v. 58—60, 238.
—, Louis Graf v., † 1814, nachdem er erreicht hatte, daß das von den Franzosen geräumte Danzig den Preußen, nicht den Russen überlassen wurde 58, 411, 564.
—, Wilhelm Graf v., später preußischer Gesandter in Kopenhagen 56, 58 f., 73, 272, 408, 412.
Dorner, Isaak Aug., Theolog, Prof., zuletzt in Berlin, † 1884 XVI 55.
Dorow, Archäolog und Diplomat, Neffe Reichardts, † 1846 720.
Dubois-Reymond, Physiolog, † 1896 729.
Dürer, Albrecht 309, 316.
Dulon, blinder Flötenvirtuos, † 1826 772.
Duroc, französ. Beamter 825.
Dusch, Dichter, Prof. in Altona, † 1787 193.
Dutens, französ. Schriftsteller, † 1812 zu London 93, 356.

Eberhard, Joh. Aug., Theolog u. Philosoph, Prof. in Halle, † 1809 43—46. 48, 51 f., 88, 93, 104, 140, 164, 596 f., 716, 721, 723, 816.
Eck, Samuel, Theolog, Prof. in Gießen, † 1919 385.
Eckermann, Goethes Sekretär, † 1854 257.
Eckhart (Meister Eckhart), deutscher Mystiker, † 1327 24, 588.
Edelmann, radikaler Theolog, Vorläufer der Aufklärung, † 1767 4.
Eichendorff, Josef v., Dichter, † 1857 714, 732.
Eichhorn, Joh. Gottfr., Theolog, Prof. in Jena u. Göttingen, † 1827 717, 743, 761, 818, 860.
Eichmann, Geh. Kriegsrat in Berlin und Frau, geb. Bamberger, Nichte F. S. G. Sacks 561, 615, 623.
Eichstädt, Philolog, Prof. in Jena, † 1848 700.
Eigensatz, Geliebte des Fr. v. Gentz 228.
Elias, der Prophet 640.
Eller, Führer der Ronsdorfer Sekte, † 1750 4—6.
Engel, Schriftsteller, † 1802 193, 222 f., 289, 292 f., 306, 388, 556.
Epiktet 179, 509.
Erdmann, Joh. Ed., Philosoph, Prof. in Halle, † 1892 241, 374.
Erdmuthe, Herzogin v. Pommern (um 1600) 627.
Erhard, Arzt u. Philosoph, Anhänger Kants, † 1827 in Berlin 139.
Ernesti Theolog u. Philolog, Prof. in Leipzig, † 1781 11, 723, 753.
Ernst, Herzog von Schwaben, † 1030 737.
Ernst Bogislav, Herzog von Pommern (17. Jahrhd.) 627.
Ernst, Beamter in Dresden, Schwager der Brüder Schlegel 251.
—, Frau, Schwester der Brüder Schlegel 410, 535.
Eschenmayer, Philosoph u. Mystiker, † 1852 395.
Esteve, General Napoleons I. 820.
Eugen, Herzog v. Württemberg, General 811 f.
Euler, Leonhard, Mathematiker † 1783 292.
Euripides 20.
Eybenberg, Frau v. 228.

Falk, Joh., Schriftsteller, † 1826 224, 231, 267, 557 f., 571 f.
Fawcett, schott. Kanzelredner 78.
v. Fechenbach, Bischof v. Würzburg 700, 709.
Feder, Philosoph, Prof. in Göttingen, † 1821 in Hannover 108, 140.
Feßler, Theolog und Schriftsteller, ursprünglich ungarischer Kapuziner, wurde Protestant, lebte zeitweise in Berlin, zuletzt evangel. Generalsuperintendent in Rußland, † 1839 267, 567.
Feuerbach, Anselm, Jurist, † 1833. 559
—, Ludwig, Philosoph, † 1872 693.
Fichte, Immanuel Hermann, Philosoph, Sohn Joh. Gottl. F.s, Prof. in Tübingen, † 1879 374.
—, Joh. Gottl. VI, XXVII f. 36, 84, 94, 112 f., 115, 130, 135, 137, 140, 158, 165 f., 168 f., 170, 192, 258, 261—66, 274 f., 278, 280, 285–87, 297, 321 f., 332, 348, 351, 353, 355 f., 360, 362, 365—72, 374—93, 396 f., 401 f., 409, 414, 427, 456 f., 480—82, 485 f., 493, 497, 510—12, 515—17, 519, 521, 531, 534, 552—73, 596 f., 615, 648—50, 687, 689, 694, 705 f., 731, 737, 752, 789, 806, 809, 823, 827, 832, 834, 860.
—, seine Frau 516.
Ficino, Marsilio 670.
Fischer, Johann Karl, Physiker, Prof. in Jena und Greifswald 267.
Flourens, Physiolog, † 1867 694.
Foerster, Erich, Pfarrer u. Prof. in Frankfurt a. M. X.
Forster, Georg, Schriftsteller, † 1794 in Paris 294 f., 559.
—, Joh. Reinhold, Vater des Vorigen. Weltreisender und Naturforscher, Prof. in Halle, † 1798 224.
Francke, Aug. Hermann, Theolog in Halle, † 1727 4, 715, 717 f., 722, 724.
Franz v. Assisi, der hl., † 1226 157.
Friedländer, David, Schriftsteller, Vf. des (anonym erschienenen) Sendschreibens jüd. Hausväter, (1799) † 1834 in Berlin 227, 468 f.
Friedrich I., König v. Preußen 708.
Friedrich II., der Große XXIV—XXVI 41, 193, 197, 218—21, 223 f., 227, 246, 561, 715, 725, 735, 799, 819, 859.
Friedrich Wilhelm, der große Kurfürst, † 1688 56, 624 f.
Friedrich Wilhelm I., König v. Preußen † 1740 708, 715.
Friedrich Wilhelm II. † 1797 50, 80, 224, 234, 561, 735.
Friedrich Wilhelm III. † 1840 231, 717, 419, 631, 634, 704—06, 710, 712, 729, 808, 812, 817 f., 823, 825, 827, 837, 839—49, 860.
Fries, Jak. Fr., Philosoph, † 1843 25, 101, 103, 106, 120, 136, 377, 743.
Frorip, Chirurg u. Gynäkolog, Prof. in Halle dann in Tübingen, zuletzt Obermedizinalrat in Weimar, † 1847 816.
Frommann, Verleger in Jena, † 1837 541, 575, 622, 653 f., 656, 665, 674 f., 683, 685.
Fuchs, Emil, Pfarrer in Eisenach 374,
—, Karl Heinr., Theolog und Schulmann, Prof. in Würzburg, dann in der bayr. Schulverwaltung 700.
Fürst, Herausgeber der Erinnerungen an H. Herz 565.

Galilei 672, 693.
Galitzin, Amalie Fürstin v., geb. von Schmettau, † 1806 730.
Gall, Anatom, † 1828 728 f.
Garat, französ. Politiker und Philosoph † 1833 688.
Garve, Christian, Philosoph, † 1798 27, 90, 140, 277, 297, 306, 490, 559.
Gaß, Joachim Christian, Theolog, † als Prof. in Breslau 1831, XVII 725, 734, 754—57, 800, 812—14.
Gassendi, französ. Philosoph, † 1655 693.
Geddes, James, brit. Mathematiker, Anwalt und Altertumsforscher, † 1748 671.
Gedike, Schulmann in Berlin, † 1803 72—74, 222, 307, 762.
Gentz, Fr. v., polit. Schriftsteller, † 1832 228 f., 277.
Georg, Herzog v. Pommern (16. Jhd.) 624.

LIBRARY ST. MARY'S COLLEGE

Gerstenberg, Dichter, † 1823 307.
Gervinus, Historiker, Prof. in Heidelberg, † 1871 213.
Gibbon, Historiker, † 1794 in London 92.
Gichtel, Mystiker, † 1710 4.
Gilbert, Prof. der Physik in Halle 732, 744.
Gleim, Dichter, † 1803 174, 393.
Gluck, Komponist, 735.
Goebel, Max, rhein. Theolog, † 1857 3.
Göckingk, Dichter, † 1828 20.
Goethe IV, XXIV, XXVII f., 1, 12, 27, 90, 144, 175, 180, 182, 192, 195, 199, 202—8, 209 f., 214, 216 f., 225, 227, 229, 239, 244, 250, 257 f., 260—63, 266, 270, 274 f., 278 f., 292, 295—99, 301 f., 307—10, 314, 317—19, 324, 327, 364—66, 392 f., 396, 401 f., 422, 475 f., 479, 481, 484, 491, 495, 524, 551 f., 557—59, 604, 673, 689, 698, 712 f., 718, 723, 726, 728, 731, 735 f., 737, 743 f., 748 f., 760, 762, 780 f., 783, 786.
Goldhagen, Ratsmeister in Halle 820.
Graun, Komponist, † 1759 292.
Gregor, Chr., herrnhutischer Pädagog, Dichter und Komponist, † 1801 18.
Gries, Schriftsteller, Übersetzer, † 1842 in Hamburg 244, 410, 553.
Grimm, Jakob, Sprachforscher, † 1863 217, 305, 646.
—, Wilhelm, Sprachforscher, † 1859 217, 646, 736, 738, 744.
Große, Schriftsteller in Berlin 309.
Grotius, Hugo, niederländ. Theolog u. Rechtslehrer, † 1645 161, 766, 768
Grotthuis, Frau v. 228.
Grunow, Prediger in Berlin, † 1831 527, 529, 579 f., 697.
—, Eleonore geb. Crüger, seine Frau 81, 238, 301, 492, 522—30, 543 f., 561, 579—83, 609—13, 618, 621 f., 697, 699, 702, 742, 745, 747, 765, 780, 821 f., 836.
Gundling, Nik. Hieronymus, Jurist und Philosoph, Prof. in Halle, † 1729 715.
Gustav Adolf, König von Schweden, † 1632 638.
Guyon, Frau von, französ. Mystikerin, † 1717 4.
Händel 24, 740.
Hamann, Joh. Georg, Sprachphilosoph und religiöser Schriftsteller, † 1788 37, 199, 458.
Hamilton, Philosoph, Prof. in Edinburg, † 1856 689.
Hardenberg, Friedrich v., Dichter, gen Novalis, † 1801 XXXII 19, 189, 241, 248, 255, 260, 263, 267, 270, 274, 278, 296 f., 300 f., 303, 305, 317—24, 366, 401, 404—06, 410, 415 f., 473—81, 483, 486, 519, 532, 535, 537, 552, 573, 620, 651, 665, 689, 730, 737, 743, 745, 785, 805.
Harms, Friedrich, Philosoph, Prof. in Berlin † 1880 110, 374.
Harms, Klaus, Theolog, Pastor in Kiel, † 1855 XXVIII.
Harscher, Arzt in Basel, Schüler Schl.s in Halle, † 1845 758.
v. Haugwitz, preuß. Minister 819.
Haym, Rud., Philosoph und Historiker, Prof. in Halle, † 1901 IV—VI, XIII 277, 297, 320, 395.
Hegel IV—VI, XXIV, XXVII f., 25, 91, 109, 111, 138, 144, 158, 162 f. 165, 169, 182, 187, 192, 206 f., 241, 258, 262, 266, 325, 364, 369 f., 374, 378, 380, 382, 384, 557, 559 f., 570, 587, 648—51, 689 f., 693 f., 712, 791, 802, 828, 860.
Heilborn, Herausgeber von Novalis' Werken 320.
Heindorf, Philolog, Gymnasiallehrer in Berlin, dann Prof. in Breslau, † 1816 in Halle 562, 576, 578, 623, 644, 653, 660, 666—68, 676, 684, 687, 726—28, 761 f.
Heineccius, Jurist, Prof. in Halle, † 1741 715.
Helmholtz, Hermann, Naturforscher, † 1894 211.
Hemsterhuys, Franz, holländ. Philosoph, 1790 164, 250, 255, 332, 342, 346, 364 f., 652, 664, 689, 730, 771.
Hensler, Dichter, † 1779 738.
Heraklit 647, 672.

Herbart 101, 117, 120, 136, 138, 372, 374, 382 f., 389, 509.
Herder V, XXVIII, 37, 57, 175, 177 f., 180, 182, 199 f., 202, 206, 209, 213—17, 241, 244—46, 256, 263, 298 f., 364 f., 393, 482, 551, 557, 571, 637, 669, 673 f., 689, 694, 802.
—, Frau 571.
Hering, Theolog, Prof. in Halle, † 1920 3, 9, 707.
Hermann, Karl Friedr., Philolog, Prof. in Göttingen, † 1854 657.
Hermes, Oberkonsistorialrat in Berlin † 1807 79.
Hertzberg, v., Minister Friedrichs d. Gr. 220
Herz, Henriette, geb. de Lemos (1764—1847), Frau des Markus Herz 55, 74, 81, 227 f., 235—39, 267, 271 f., 279 f., 283, 289, 294, 313, 329, 408 f., 411—13, 415, 417 f., 440, 510, 513 f., 518, 520, 524, 527, 538, 562, 564 f., 572, 611, 617 f., 621, 682, 824, 850, 857.
—, Markus, Arzt in Berlin, † 1803 95, 224, 227, 235 f., 267, 409, 469, 514, 571, 620 f.
Hesiod 20.
Hettner, Herm., Kunst- und Literarhistoriker, † 1882 296 f.
Heyne, Philolog, Prof. in Göttingen, † 1812 243, 245, 253.
Hilmer, Lehrer Schl.s in Nieský, † 1797 19 f.
—, Oberkonsistorialrat in Berlin 79.
Hippel, Theodor Gottlieb v., ostpreuß. Jurist, einflußreicher moral. Schriftsteller, † 1796 7, 139.
Hobbes, Philosoph, † 1679 174, 693.
Hochmann von Hohenau, radikaler Pietist, † 1721 4.
Hölderlin, Dichter, † 1843 XXVII, 187, 244, 256, 297, 301, 393, 730.
Hohenlohe-Ingelfingen, Fürst zu, preuß. General, † 1818 812.
Holtei, Karl v., Dichter, † 1880 296.
Homer 20, 199, 253, 652, 669 f., 674, 762.
Horaz 19.
Horkel, Physiolog, Prof. in Halle 732.
Huber, Ludwig Ferd., Schriftsteller, † 1804, und seine Frau Therese, geb. Heyne, zuerst mit G. Forster verheiratet 559.
Hufeland, Jurist, Prof. in Jena, Würzburg, Landshut, † 1817 in Halle 698, 709.
Hülsen, Philosoph und Pädagog, † 1810, 241, 366, 370, 402, 416, 472, 483, 496, 615 f., 620, 689, 827.
Humboldt, Alexander v. 211, 214, 217, 227, 239, 254, 693, 819.
—, Wilhelm v. 95, 130, 140, 166, 188, 217, 227, 236, 238 f., 254 f., 260, 263 f., 277, 314, 393, 726, 828.
Hume 92 f., 97—100, 103, 115, 140, 724

Jacob, Rechtsphilosoph, Prof. in Halle, † 1827 816.
Jacobi, Friedr. Heinr., Philosoph † 1819 37, 50, 90, 112—15, 125, 134 f., 175, 182—84, 200, 202, 206, 213, 239, 241, 277, 279, 293 f., 327 f., 332, 334, 337, 342, 346, 365, 368—74, 376 f., 382, 402, 436, 458, 491, 557, 597, 687, 689, 694, 730.
Jaeger, Werner, Philolog, Prof. in Berlin XI.
Jakobi, Fr. H., s. Jacobi.
Jaucourt, französ. Philosoph, Mitarbeiter der Enzyklopädie, † 1779. Seine hist. de la vie et des œuvres de Leibniz erschien 1757 356.
Jean Paul (Fr. Richter), Dichter, † 1825 239, 241, 276, 314, 318, 325, 510, 557 562, 737.
Jenisch, Prediger in Berlin 556, 558.
Jerome, König von Westfalen 854.
Jesus Christus 15 f., 21, 31, 33, 37 f., 40, 44, 64, 76, 129, 148, 157—61, 331, 442 f., 466, 481, 587 f., 598—600, 716, 745, 774, 780, 782, 791—97, 830.
Iffland, Schauspieler und Dichter, † 1814 225, 408 f., 557.
Johann Sigismund, Kurfürst v. Brandenburg 624 f.
Johannes, der Evangelist 452, 795.
—, der Täufer 697.

Jonas, Ludwig, † 1859, Prediger in Berlin 587.
Joucourt, s. Jaucourt.
Isokrates, atheniſcher Redner 662.
Jung (gen. Stilling), Arzt, Schriftſteller, Theoſoph, † 1817 3.
Juſſieu de Candolle, Naturforſcher, †1776 210.
Juſt, Kreisamtmann in Tennſtedt, Freund von Novalis und Herausgeber von deſſen Werken, † 1822 320.
Juſti, Karl, Kunſthiſtoriker, Prof. in Bonn, † 1912 200.

Kant IV, VI, XV, XVIII—XXV, XXVIII f., 7, 8, 25, 27, 36, 40, 42 f., 50, 59, 76, 84, 88—90, 92—144, 148—51, 155, 158—61, 164—67, 170 f., 173 f., 178, 182—87, 191, 196 f., 203, 207 f., 209, 214, 216 f., 250, 255, 261, 264 f., 270, 277 f., 280, 285—87, 297 f., 324, 330, 332, 334—37, 343, 351, 354 ff., 360, 362, 366, 372, 375 f., 378 f., 381—84, 388, 392 f., 396 f., 402, 409, 420, 456—58, 463, 468, 484, 486, 490, 497—99, 519, 541, 550, 553, 557 f., 570, 590 f., 594—99, 601, 603, 635, 648 f., 651, 687 f., 693 f., 724, 773, 777, 789, 832, 834, 860 f.
Karl Theodor, Pfalzgraf, ſpäter Kurfürſt von Pfalzbayern, † 1799 5 f.
Karſten, G., Phyſiker, Prof. in Kiel, † 1900 116.
Kathen, Charlotte v., geb. v. Mühlenfels, ältere Schweſter von Henriette v. Willich, Schl.s ſpäterer Frau 497, 511, 702, 773, 781, 784 f., 821.
Kayßler, Prof. der Philoſophie in Halle, früher kath. Prieſter, ſpäter Gymnaſialdirektor in Breslau 732, 758.
Kebes, Schüler des Sokrates 680.
Kemme, Phyſiolog, Prof. in Halle, † 1816 820.
Kepler 88, 672, 693.
Kielmeyer, Naturforſcher, Prof. in Tübingen, † 1844 395.
Kircheiſen, preuß. Juſtizminiſter, † 1825 736.
Klein, Prof. der Rechte in Halle, † 1810 in Berlin 700, 717.
Kleiſt, Heinr. v., Dichter, † 1811 193, 827.
Kleopatra, ägypt. Königin 251.
Klinger, Dichter, † 1831 202, 301.
—, Schüler Schl.s in Halle 759.
Klopſtock 22, 193, 195, 305, 735, 859.
Knapp, Georg Chriſtian, Theolog, Prof. in Halle, † 1825 42, 717, 722—25, 738, 751 f., 754, 764, 816.
Knebel, Schriftſteller, Freund Goethes, † 1834 553.
Knevels (ſchrieb gegen Eller) 3, 6.
Knigge, Adolf Frhr. v., Vf. des vielgeleſenen „Umgangs mit Menſchen", † 1796 VI, 289—91.
Koberſtein, Literarhiſtoriker, Prof. in Schulpforta, † 1870 241, 257, 297.
Köpke, Rudolf, Hiſtoriker, Prof. in Berlin, † 1870 296.
Körner, Chr. Gottfr., Juriſt, erſt im ſächſ., dann im preuß. höheren Staatsdienſt, Freund Schillers, † 1831 255, 260, 284
—, Theodor, ſein Sohn, Dichter, † 1813 828.
Körte, Wilhelm, Literarhiſtoriker, † 1846 in Halberſtadt 852.
Konopack, Prof. der Rechte in Halle, Roſtock, Jena, † 1841 814.
Kotzebue, Dichter, † 1819 225, 310, 557—59, 570 f.
Krantz, Kriegsrat, Journaliſt in Berlin 223 f.
Kraus, Chriſtian Jakob, Philoſoph und Volkswirt, Prof. in Königsberg, † 1807 139.
Krauſe, Philoſoph, † 1832 342.
Kühn, Sophie v., Braut Hardenbergs 319.
Küſter, reformierter Prediger in Brandenburg 87.

Lachmann, K., Sprachforſcher, Prof. in Berlin, † 1851 646.
Lafayette, franzöſ. General und Politiker, † 1834 74.

Lafontaine, Romanschriftsteller, bis 1800 Prediger in Halle, dort † 1831 720
Lagrange, Mathematiker, † 1813 in Paris 688.
Lamarck, Naturforscher, † 1829 in Paris 688.
Lange, Friedr. Alb., Philosoph, † 1875 89.
—, Joachim, Prof. d. Theologie in Halle, † 1744 717, 722.
Lannes, Marschall, † 1809 814.
Laromiguière, Philosoph, † 1837 688.
Las Casas, span. Priester, † 1566, trat, um die Indianer zu schützen, für Einführung von Negersklaven nach Amerika ein 293.
Lavater, Joh. Caspar, Theolog und Dichter, † in Zürich 1801 1, 25, 37, 199, 204, 208, 478, 736.
Lavoisier, Chemiker, † 1794 in Paris 730.
Leibniz XXIV, XXVIII 36, 43, 88, 90 91, 93, 97, 122, 138, 140, 144, 147, 162 f., 166, 170, 172, 183, 185—87, 192, 196, 198, 207, 212, 265, 332, 334 f., 354—56, 358, 362 f., 393, 396, 558, 594, 601 f., 604, 641, 672, 693, 861.
Lenz, Reinhold, Dichter, † 1792 202, 301.
Leo, Leonardo, Komponist, † 1746 743.
Leopardi, Dichter, † 1837 770.
Lessing XXIV f., XXVII, 8, 90, 144, 147, 161, 163 f., 166, 170, 172, 174 f., 182 f., 192 f., 202, 205, 207, 212, 220 f., 225, 241, 255, 259, 266 f., 294—96, 317, 337, 375, 393, 399 f., 401, 421, 455, 480, 550, 557, 594, 669, 673, 689, 716, 719, 724, 730, 769, 802.
Lichtenau, Gräfin, ursprünglich Frau Rietz, Geliebte Friedrich Wilhelms II. 50, 735.
Liebig, Justus, Chemiker, Prof. in Gießen und München † 1873 693.
Linné, Karl v., Botaniker, † 1778 in Upsala 210.
Lisco, Friedrich Gustav, Prediger in Berlin, † 1866 587.
Locke, John 97, 99, 103, 175.
Loder, Anatom, Prof. in Jena und Halle, seit 1806 in Rußland, † 1832 698, 718, 733, 760.
Löwe (schrieb über Fichtes Philosophie) 115, 374.
Lombard, Joh. Wilh., Geh. Kabinettsrat, † 1812 704.
Longet, Physiolog, † 1871 694.
Lotze, Hermann, Philosoph, † 1881 114, 404.
Louis Ferdinand, Prinz von Preußen, † 1806 228, 811.
Lucian v. Samosata, griech. Satiriker des 2. Jhdts. n. Chr. 170.
Lucrez 436,
Ludewig, Prof. d. Rechte in Halle, † 1743 715.
Ludwig XIX. 175, 624.
— XVI. 68.
— der Springer, Graf v. Thüringen, † 1123 737.
Lücke, Theolog, Prof. in Göttingen, † 1855 XIII 690, 693.
Luise, Königin v. Preußen, † 1810 808, 823.
Lukas, Anhänger Ellers 6.
Luther 34, 76, 157, 275, 455, 461, 631, 634, 637, 672, 775, 828, 830.
Lysias, athen. Redner 662.

Maaß, Prof. der Philosophie in Halle, † 1823 816 f.
Magendie, französ. Physiolog, † 1855 694.
Maimon, Salomon, Philosoph, † 1800 207, 227, 376.
Maine de Biran, Philosoph, † 1824 688 f.
Manuel, französ. Schriftsteller und Politiker, † 1793 65, 74.
Marheineke, Theolog, Prof. in Heidelberg und Berlin, † 1846 757.
Maria, Mutter Jesu 784 f.
Mark Aurel 179, 509.
Martini, Theolog, Prof. in Rostock, Würzburg, Altorf, zuletzt in der bayrischen Schulverwaltung in München tätig, † 1815 700.
Marwitz, Alexander v. d., Schüler Schl.s in Halle, † bei Montmirail 1814 758, 762.

v. Massow, preuß. Minister, † 1816 705—07, 710, 817, 820, 826, 843, 846, 848 f.
Matthisson, Fr. v., Dichter, † 1831 239, 305.
Maupertuis, Mathematiker † 1759 693.
Max Josef, Kurfürst von Bayern 697.
Meierotto, Schulmann in Berlin, † 1800 72.
Meisner, Heinrich, Bibliotheksdirektor in Berlin XII.
Melanchthon 631, 672, 693, 718.
Menard, Beamter Napoleons I. 816 f.
Mendelssohn, Moses, Philosoph, † 1786 27, 90, 110, 183, 220, 225, 227, 267, 271 292, 413, 468, 513 f.
— seine Frau 514.
Mendelssohn-Bartholdy, Felix, Komponist, † 1847 740.
Mengs, Maler, † 1778 243.
Merkel, Garlieb, Schriftsteller, † 1850 224, 557, 570.
Meyer, E. R., Vf. des Buchs Schleiermachers und Brinkmanns Gang durch die Brüdergemeinde 9, 13.
Michaelis, Joh. David, Theolog, Bibelkritiker, Prof. in Göttingen, † 1791 7, 42, 244, 716 f. 723.
Michaelis, Hofprediger in Berlin 74.
Michelet, Philosoph, Prof. in Berlin, † 1893 241.
Mill, John Stuart, Philosoph, † 1873 98, 105, 209.
Minor, Jakob, Literarhistoriker, Prof. in Wien, † 1912 257.
Mirabeau, französischer Staatsmann, † 1791 XXVII, 218, 224, 226 f.
Mörike, Dichter, † 1875 317.
Moleschott, Jakob, Naturphilosoph, † 1893 694.
Möser, Justus, Historiker und Politiker, † 1794 859.
Montaigne, franzöſ. Philosoph, † 1592 170.
Montesquieu, Rechtsphilosoph, † 1755 200, 216.
Montgelas, Graf, bayr. Minister, † 1838 697.
Montgolfier, Erfinder des Luftballons, † 1810 19.
Moore, Herrnhuter 25.
Moritz, Karl Philipp, Schriftsteller, †1793 193, 222, 227 f., 236, 245.
Moses 716.
Müller, Adolf, Arzt in Bremen, Schüler Schl.s, † 1811 744, 746, 750, 757—61.
— sein Vater, Musikdirektor und Leiter einer Schule in Bremen, † 1831 825.
—, Johannes, Physiolog, Prof. in Berlin, † 1858 208, 211, 694.
—, Otfried, Altertumsforscher, † 1840 254, 647.
Murat, Marschall 815.
Musäus, Schriftsteller, † 1787 310.

Napoleon I. 688, 715, 725, 736, 799—801, 805—7, 812, 814—22, 825—28, 854.
Neander, Aug., Kirchenhistoriker, †1850 488 f., 761.
Neißer, Herrnhuter 13.
Nettelbladt, Prof. der Rechte in Halle, † 1791 717.
Newton 180 f. 672.
Nicolai, Friedrich, Herausgeber der Allg. deutschen Bibliothek, Wortführer der Aufklärung, † 1811 218, 220 f., 223, 225, 227, 310, 313, 556, 571.
Niebuhr, Berthold Georg, Geschichtschreiber und Politiker, † 1831 646, 648, 673, 860.
Niemeyer, Herm. Aug., Theolog und Pädagog, Prof. in Halle, † 1828, 42, 45 f., 50, 79, 707, 717—21, 737 f., 751, 760, 820, 843, 846 f., 848.
— seine Frau 720, 733, 760.
Niethammer, Prof. der Philosophie und Theologie in Jena, dann in Würzburg, zuletzt in der bayrischen Schul- und protest. Kirchenverwaltung tätig, † als Oberkonsist.-Rat in München 1848. 402, 700.
Nösselt, Theolog, Prof. in Halle, † 1807 42, 79, 717, 722—25, 738, 751—55, 764, 847.

Nothanker, Sebaldus, Roman von Fr. Nicolai 8.
Novalis, s. Hardenberg.

Oehlenschläger, Adam, Dichter † 1850 714, 744, 761.
Oeser, Adam Friedr., Maler u. Bildhauer, † 1799 245.
Okely, Jugendfreund Schl.s 13, 18—20, 26—28, 30, 34, 40, 43.
Olympias, Mutter Alexanders d. Gr. 251.
Olympiodor, Geschichtschreiber (5. Jhd. nach Chr.) 657.
Oranien, niederländ. Herrscherhaus 638.
Orestes 20.
Ossian 199.
Ovid 39.

Palamedes, eleatischer Philosoph 677.
Palestrina, Komponist, † 1594 in Rom 743.
Park, Mungo, Afrikareisender, † 1805 564.
Parmenides, griech. Philosoph 650, 677.
Parny, französ. Dichter, † 1814 306.
Pascal, Blaise, Mathematiker u. Philosoph, † 1662 24, 548, 672.
Paulus, Apostel VII, 588, 672, 716, 751, 755 f., 757 f, 797, 833.
—, Heinr. Eb. Gottl., rationalistischer Theolog, Prof. in Jena und Heidelberg, † 1851 183, 241, 355, 698—700, 709 f, 728, 841 f., 845.
Perrot, Beamter Napoleons 814.
Perthes, Friedrich Christoph, Buchhändl. in Hamburg und Gotha, † 1843 742.
Pestalozzi 610, 719.
Petrarca 245.
Philipp, König v. Makedonien, † 336 214.
Philolaos, griech. Philosoph 680.
Pindar, griech. Dichter 20.
Pischon, Hofprediger 844.
Planck, Gottl. Jak., Theolog, Prof. in Göttingen, † 1833 753.
Platon VII 43, 74, 107, 118, 126, 138, 175, 177, 179, 212, 307, 323, 331 f., 334, 356, 358, 362 f., 381, 394, 407, 417, 495, 534, 544, 553, 555, 575, 588, 590, 599, 622, 630, 645—87, 721, 727, 751, 754, 761, 764, 766—72, 779, 792 f., 811, 839, 861.
Poiret, Mystiker, † 1719 4.
Pope, engl. Dichter, † 1744 180.
Porst, Theolog, Propst in Berlin, † 1728, Herausgeber eines verbreiteten Gesangbuchs 557.
Prahmer, luth. Prediger an der Charité in Berlin 231.
Priestley, engl. Theolog, Philosoph und Naturforscher, † 1804 40.
Proklus, Philosoph (5. Jhd. n. Chr.) 651.
Przystanowski, v., Mineralog, Schüler Schl.s in Halle 758, 763.
Pylades 20.
Pythagoras 680, 687.

Rabener, Dichter, † 1771 224.
Racine, französ. Dichter XXVI
Rafael Santi 24, 475.
Rahel, s. Varnhagen v. Ense, Rahel.
Rambach, Friedr. Eberhard, Gymnasiallehrer und Schriftsteller in Berlin, dann Prof. in Dorpat, † 1826 307—09.
Ramler, Dichter, † 1798 219, 223.
Ratjen, Prof d. Rechte und Bibliothekar in Kiel, † 1880 553.
Rauch, Bildhauer, † 1857 584.
Raumer, Friedrich v., Geschichtschreiber, Prof. in Berlin, † 1873 800.
—, Karl v., Mineralog und Pädagog, Prof. in Erlangen, † 1865 734, 739, 744, 748, 761 f., 822, 855.
Regnier, franz. Sprachlehrer in Halle 817.
Reichardt, Johann Friedr., Komponist und Schriftsteller, † 1814 227 f., 256, 307, 311, 319, 712, 714, 717, 720, 728, 732, 734 f., 737—40, 743, 760, 772, 781, 808, 819, 849.
— seine Frau 738, 741—43, 858.
— Familie 739—44, 849—58.
—, Friederike 839, 843 f., 851, 855.
—, Fritz 843.
—, Luise 81, 739—43, 760, 849—58.
—, Sophie 843.

Reil, Mediziner, Prof. in Halle u. Berlin, † 1813 712, 714, 717 f., 722, 726, 729, 732, 759, 808, 820.
Reimarus, H. S., Theologe der Aufklärung, † 1768 716, 738.
— Familie 183.
Reimer, Georg, Verlagsbuchhändler in Berlin, Freund Schl.s, † 1842 529 f., 578, 620—22, 644, 654, 682, 728, 733, 773, 822, 826, 829, 851.
—, Frau 621.
Reinhard, Franz Volkmar, luth. Theolog, sächs. Oberhofprediger, † 1812 635.
—, Prediger in Berlin, Verwandter Schl.s 53, 73.
Reinhold, Karl Leonh., Philosoph, Prof. in Jena und Kiel, † 1823 43, 53, 139, 371, 376 f., 389, 515, 521, 558, 568.
Reuß, Fürst 228.
Reynolds, Josua, Maler, † 1792 177.
Richardson, engl. Romandichter, † 1761 176.
Richter, Jean Paul Fr., s. Jean Paul
Rietz, s. Lichtenau.
Ritschl, Albrecht, Theolog, † 1889 als Prof. in Göttingen 158, 599, 721.
—, Otto, Theolog, Prof. in Bonn 467.
Ritter, Joh. Wilhelm, Physiker (1776—1810), seit 1804 Mitgl. d. Akademie der Wissenschaften in München 201, 321, 395, 551 f., 731.
—, Karl, Geograph, Prof. in Berlin, † 1859 214, 217.
—, Paul, Prof. in Berlin V, XI.
Roscher, Wilhelm, Nationalökonom, † 1894 213.
Rousseau, J. J. XXVI, 27, 178, 199, 317, 327, 491, 533, 535, 590.
Rückert, Friedr., Dichter, † 1866 828.
Ruft, Brüder, aus Dessau, Schüler Schl.s in Halle, zu der bekannten Musikerfamilie gehörend 759.

Sachs, Hans, Dichter in Nürnberg, † 1576 309, 484.
Sack, Friedr. Samuel Gottfried, Theol., Hofprediger in Berlin, † 1817 52, 54, 60, 72, 78, 87 f., 231—33, 357, 412 f., 417, 466, 471, 486—88, 578 f., 614 f., 618, 633 f., 638 f., 699, 701, 703 f., 707 f., 719, 721, 848.
Sack, Familie 614 f.
—, Karl Heinrich, Theolog, Sohn von F. S. G. Sack, Prof. in Bonn, dann Konsistorialrat in Magdeburg, † 1876 615.
Salmasius, Philolog, † 1653 252.
Scaliger, Jos. Just., Philolog, † 1609 252, 669.
Schadow, Bildhauer, † 1850 705.
Scheffner, Kriegsgerichtsrat in Königsberg, † 1820 486.
Schelling VI, XXVII f, 25, 94, 111, 117, 137 f., 158, 169, 182, 187, 192, 206 f., 209, 216, 241, 261, 263, 266, 269 f., 276, 296, 321, 325, 332, 337, 342, 354 360, 363, 365—67, 396 f., 374, 378—80, 388, 391—98, 402, 404, 411, 531, 552, 554—56, 558 f., 654—70, 573 f., 597, 648—51, 655, 659, 687, 689—94, 698—702, 709, 712, 723, 730—33, 737, 752, 756, 760, 770, 791, 798.
—, sein Vater 700.
Schiele, Fr. M., Theolog, † 1913 als Pfarrer in Berlin 149, 494.
Schiller 95, 166, 172, 175, 178, 180, 194, 202, 204 f., 211, 241, 244 f., 250 f., 255—57, 259—62, 264, 277 f., 293, 297 f., 304, 309, 314, 317, 324 f., 392 f., 422, 477, 486, 514, 519, 550, 555, 557—59, 618, 669, 673, 689, 728, 736 f., 748.
Schimmelpfennig, Buchhändler in Halle 814.
Schlegel, Aug. Wilhelm, Dichter und Kritiker, † 1845 XVI, XXXI, 217, 240—53, 255, 259 f., 263, 271, 276, 288, 294, 296—98, 300—06, 309—18, 321 f., 325, 327, 377, 388, 398 f., 408, 410, 412, 462, 475 f., 484 f., 512, 517, 531, 536, 538, 540, 551—56, 558—60, 565—71, 573 f., 615, 652, 655, 665, 700, 720, 731, 737, 827 f.
—, Caroline, Tochter von Joh. Dav. Michaelis, zuerst verheiratet mit dem Arzte Böhmer, dann mit A. W. Schlegel, dann mit Schelling, † 1809

V, XVI 240, 244, 247, 250 f., 255 f., 260 302, 410, 472, 476, 512, 514—18, 521, 532, 535 f., 538, 549, 554—56, 560, 565—67, 573 f., 700 f.
Schlegel, Dorothea, Tochter Moses Mendelssohns, zuerst verheiratet mit dem Bankier Veit, dann mit Fr. Schlegel, † 1839 81, 227 f., 238, 240, 271 f., 390, 408 f., 415, 472, 477, 513—22, 524, 535, 538 f., 551, 554—56, 558, 567, 613, 626, 653, 665, 710.
Schlegel, Fr., romantischer Dichter, Freund Schl.s, † 1829 V, XXVII, XXIX, XXXI, 94, 169, 217, 224 f., 229, 240—63, 265—71, 273 f., 276, 279 f., 283, 285, 288, 293—98, 301—06, 309, 311—14, 316—22, 325, 328, 331, 354 f., 366, 373, 378 f., 388—91, 397—412, 414, 417 f., 471—74, 476 f., 481—85, 490, 492, 495 f., 503, 510, 513—22, 530—41, 543, 545, 549—53, 555 f., 558, 562, 564—68, 570—79, 613—16, 618—20, 622, 651—60, 663—70, 674—86, 701 f., 705, 710, 726, 733, 737, 747 f., 771, 783, 801 f., 805, 827 f.
—, Joh. Adolf, Theolog und Dichter, zuletzt Generalsuperintendent in Hannover, † 1793 242.
Schleiermacher, geb. Stubenrauch, Schl.s Mutter, † 1783 9—11, 13—15, 17, 29, 32, 83, 563.
—, Stiefmutter 83 f., 562.
—, ihre Kinder 562.
—, Charlotte (Schwester Friedr. Schl.s), † 1831, 9, 14 f., 21, 26, 52, 55, 57 f., 61 f., 66, 72 f., 84—87, 268, 271 f., 407, 411—13, 462, 492, 510, 518 f., 527 f., 540, 561—64, 572, 574, 579 f., 582 f., 588, 609—11, 615, 632, 703.
—, Daniel (Großvater Schl.s) 3—6.
Friedrich Schleiermachers Werke (angegeben sind im folgenden nicht alle gelegentlichen Erwähnungen, sondern nur die wichtigeren oder längeren):
Ästhetik, 322—24.
Anständige, Dialog über das — 546.
Briefe bei Gelegenheit des Sendschr. jüd. Hausväter 467 ff.
Freiheit, über die 143—48, 337, 592—595.
Gedichte 328—30.
Geselliges Betragen, Versuch einer Theorie des — 292.
Gut, über das höchste 141—43, 166, 592—95.
Heraklit 647.
Kalender-Geschichte 565.
Katechismus für edle Frauen 282, 542.
Kritik der Sittenlehre 91, 286.
Kurze Darstellung des theolog. Studiums 766—68.
Monologen 149—51, 331—407, 490—512, 602—604.
Plato-Übersetzung 307, 337, 632, 643, 645—87, 702, 727, 823.
Predigten
a) aus Schlobitten und Landsberg 151—162, 599—604.
b) Neujahrspredigt von 1792 150.
c) 1. Sammlung (1801) 180, 462—67, 776.
d) 2. Sammlung (1808) 777 f., 802, 809—11, 821—40.
Reden über die Religion 331—489, 604.
—, 2. Auflage 804—7.
Rezensionen:
a) Engel 292 f.
b) Fichtes Bestimmung des Menschen 387—90, 567.
c) Garve 297.
d) Jenisch 558.
e) Kants Anthropologie 111, 297
f) Schlegels Lucinde 540.
g) Spaldings Lebensbeschreibung 810.
Rhapsodien, ethische 279—95.
Schamhaftigkeit, Versuch über die — 294.
Sendschreiben an Lücke 690, 693.
Spinozistisches System, Darstellung des — 334—36.
Timotheus, über den sog. 1. Brief des Paulus an — 823.
Vertraute Briefe über Schlegels Lucinde 353, 366, 530—51.
Weihnachtsfeier 743, 745, 765—98.

Wert des Lebens 148—51, 337, 589 604.
Wissen, Glauben, Meinen 170, 337.
—, Gottlieb (der Vater Friedr. Schl.s) 6—15, 21, 29—34, 41 f., 44, 47, 52 f., 61, 69, 72 f., 76—78, 83—86, 470, 487, 580, 595.
—, Henrich 3.
—, Karl (Bruder Fr. Schl.s), Apotheker 10, 17, 34, 85 f., 239, 562, 610.
—, Ludwig 3.
—, Nanny, Schl.s Halbschwester, später Arndts Frau 84, 744, 758 f., 812 f., 822, 824.
Schmalz, Prof. d. Rechte, erst in Halle, dann in Berlin, Schwager Scharnhorsts, als Vertreter absoluter Fürstenmacht später in scharfem Gegensatz zu Schl., † 1831 717, 737, 759 f., 764, 816, 820.
Schmidt, Pastor in Werneuchen, Dichter 306.
—, Theolog, Prof. in Gießen, † 1831 756.
Schmohl, Mitschüler Tiecks 308.
Schmolck, Benjamin, Kirchenliederdichter, † 1737 557.
Scholz, Heinrich, Theolog und Philosoph, Prof. in Kiel 728.
Schopenhauer 120, 122 f., 129, 136, 276, 378 f., 383, 404, 650 f.
Schrader, Wilhelm, Schulmann, zuletzt Kurator der Universität Halle, † 1907 39, 43.
Schubert, Franz, Komponist, † 1829 760.
Schuckmann, v., preuß. Minister, † 1834 736.
Schlitz, Philolog, Prof. in Halle, † 1832 698, 718, 759, 813, 820.
Schultheß, Joh. Georg, Theolog, Pfarrer in Mönchaltdorf b. Zürich, mit vielen deutschen Dichtern befreundet 220.
Schultz, Johann, Hofprediger u. Prof. der Mathematik in Königsberg, Anhänger Kants, † 1805 139.
Schulz (Zopf-Schulz), Pfarrer in Gielsdorf bei Berlin, unter Wöllner als Aufklärer abgesetzt, † 1808 234.
Schulze, Gottlieb Ernst (Aenesidemus), Prof. in Göttingen, † 1810 94, 113, 140, 376, 397.
—, Johannes, Theolog u. Schulmann, Schüler Schl.s in Halle, dann lange im preuß. Kultusministerium tätig, † 1869 759.
Schumann, Prediger in Landsberg a. W., Verwandter Schl.s, † 1795 75—77, 79 f.
—, Robert, Komponist 760.
Schwartz, Josua, luth. Prediger in Stolp (17. Jhd.) 625.
Schwegler Theolog u. Philosoph, Prof. in Tübingen, † 1857 587.
Schweinitz, v., Freund Fr. Schlegels 249
Schwerin, Graf v. 617, 619.
—-Putzar, Hildegard Gräfin v., Tochter Schleiermachers XV.
Semler, führender Theologe der Aufklärung, Prof. in Halle, † 1791 7, 23, 37, 42—44, 90, 455, 646, 673, 716 f., 723, 749.
Sennert, Daniel, Naturforscher, Prof. in Wittenberg, † 1637 693.
Shaftesbury, engl. Philosoph, † 1713 XXV, 173, 175—82, 206, 334, 342, 346, 349, 358, 365, 590, 597 f., 604, 641, 651 f., 664, 689.
Shakespeare XXVI 199, 202, 245, 250, 298, 307, 309—12, 314, 401, 482, 540, 652, 674.
Sieveking, Georg Heinrich, Kaufmann in Hamburg, † 1799 738.
Simmias, eine der Personen des platonischen Phädon 680.
Socinus, Faustus, Theolog, † 1604 635.
Sokrates 148, 177, 519, 590, 599, 648 f., 651, 662, 670, 672, 678—82, 694, 750, 770, 811, 833.
Solger, Philosoph, Prof. in Berlin, † 1819 342, 378 f., 770.
Sophokles 20.
Spalding, evang. Theologe, Propst in Berlin, † 1804 78, 233, 637, 810.
—, G. L., Philolog, Gymnasialprofessor in Berlin, † 1811 233, 543, 562, 615, 623, 643 f., 660, 676, 687, 699, 701, 703—06, 709, 719, 727, 762.
Spangenberg, Herrnhut. Theolog, † 1792, 18, 23.

Spener, Phil. Jak., Führer des Pietismus, † 1709 4, 162.
—, Verleger in Berlin 565, 622.
Spinoza 36, 43, 97, 107, 122, 138, 144, 146, 148, 165, 169, 173—76, 182—87, 204, 206, 209, 213, 216, 250, 332, 334—37, 342—46, 353—56, 358—66, 368—72, 376, 385, 387, 389f., 393 f., 396 f., 399, 404, 427, 436, 480—82, 485, 487, 490, 519, 587, 590, 597, 603 f., 641, 673, 689, 730, 777 f., 861.
Spittler, Ludw. Timotheus, Theolog, Historiker, † als württ. Minister 1810 635 f.
Spranger, Eduard, Philosoph, Prof. in Berlin V.
Sprecher, Ulrich, Studienfreund Schl.s 48.
Sprengel, Prof. der Botanik in Halle 732.
Stäudlin, Theolog, Prof. in Göttingen, † 1826 756.
Stange, reformierter Rektor in Halle 709.
Stark, Archäolog, Prof. in Heidelberg, † 1879 XVI.
Steenstrup, Zoolog, Prof. in Kopenhagen, † 1897 208.
Steffens, Henrik, Naturforscher, Freund Schl.s, Prof. in Halle, Breslau, Berlin, † 1845 VII, XXXI f., 269—71, 366, 391—95, 475, 536, 584, 687, 698 f., 712, 714, 718, 726, 728—34, 738 f., 744—50, 757—59, 761, 764, 785, 799 f., 808, 812—15, 822 f., 854 f.
—, seine Frau 736, 742—46, 813, 822.
Stein, Frhr. v., Staatsmann, † 1831 839.
Steltzer, Schwiegersohn Reichardts 739.
—, Julie, Tochter Reichardts aus erster Ehe 855.
—, Ratspräsident in Halle 820.
Stephan, Horst, Theolog, Prof. in Halle 421.
Stephani, Theolog u. Pädagog (1761—1850), 1817 Dekan in Gunzenhausen, 1834 als Rationalist abgesetzt 719.
Stirner, Max (Kaspar Schmidt), Philosoph, † 1856 693.
Strauß, Dav. Fr., Theolog und Schriftsteller, † 1874 587, 797, 861.
Stubenrauch, Samuel Ernst Timotheus, Prof. der Theol. in Halle, dann Pfarrer in Drossen und Landsberg, Schl.s Oheim, † 1807 10, 26, 30, 33, 44, 47—50, 52—55, 59—65, 68, 71—75, 78—88, 235 f., 239 f., 411, 470, 557 f., 600, 614, 703, 720.
—, sein Sohn 240, 411.
—, Frau 53, 60, 75, 86.
—, Familie 232.
—, Hofprediger, Schl.s Großvater 10.
Süskind, Hermann, Privatdozent der Theologie in Tübingen, † 1914 395.
Süßmilch, Theolog und Statistiker, † 1767 218, 222.
Süvern, Schulmann, † 1829 726, 828.
Sulzer, Ästhetiker, † 1779 219.
Swift, Jonathan, engl. Satiriker, † 1745 641.
Sydow, Theolog, Prediger in Berlin, † 1882 587.

Teller, Joh. Abraham, aufgeklärter Theolog, Propst in Berlin, † 1804 222 227, 231.
Tennemann, Philosoph, Prof. in Marburg, † 1819 655, 657, 661, 671.
Theremin, Schriftsteller (Bruder des Theologen Fr. Th., † 1840) 820.
Theokrit, griech. Dichter 20.
Thiel, Karl, Schüler Schl.s von Halle her, Schulmann in Berlin 331, 759.
Thomasius, Christian, Rechtslehrer in Halle, Vorkämpfer der Aufklärung, † 1728 162, 708, 715, 717, 722.
Thomson, engl. Dichter, † 1748 180.
Thrasyll, Philosoph der platon. Schule im 1. Jhd. n. Chr. 661.
Thürheim, Graf, bayr. Minister 702, 829 f.
v. Thulemeier, preuß. Minister 704 f., 707, 710, 840—45, 849.
Tieck, Ludw., Dichter, † 1853 224, 229, 244, 274, 276, 296—98, 300—02, 307—17, 320, 322 f., 328, 393, 410, 462, 475—77, 481, 512, 532, 536, 538, 551 f., 555 f., 568, 571, 574, 652, 672, 714, 737, 743, 772.
—, seine Frau 555 f.

Tieck, Sophie, Schwester des Dichters Ludwig Tieck und des Bildhauers Friedrich Tieck, verheiratet mit Bernhardi (s. d.) 296, 302, 311, 512.
Tieftrunk, Theolog und Philosoph, Prof. in Halle, † 1837 721 f.
Töllner, Theolog, Prof. in Frankfurt a. O. † 1774 716, 723.
Tomaschek, Literarhistoriker, Prof. in Graz, † 1878. 257
Toscana, Großherzog von 709.
Trapp 723.
Trendelenburg, Adolf, Philosoph, † 1872 IV, 116, 122, 132, 374.
Treschow, herrnhutischer Prediger 20.
Troeltsch, Ernst, Theolog und Philosoph, Prof. in Berlin 24.
Tzschirner, Theolog, Prof. in Leipzig, † 1828 49.

Unger, Verlagsbuchhändler in Berlin (bei ihm die 1. Aufl. von Schl.s Reden über die Religion) 304 f., 568—70, 622.
— seine Frau 218, 305, 412 f.
—, Rudolf, Literarhistoriker, Prof. in Königsberg V.

Varnhagen v. Ense, Arzt, Diplomat und Schriftsteller, Schüler Schl.s in Halle, † 1858 XXXI f., 226, 228, 237 f., 241, 254, 273, 750, 759, 761, 820 f.
—, Rahel, geb. Levin, † 1833 203, 207, 228, 238 f., 264, 267, 276, 512, 524.
Vater, Theolog und Orientalist Prof. in Halle und Königsberg, † 1826 722, 751.
Veit, Bankier, erster Mann Dorothea Schlegels 227, 272, 513.
—, David, Mediziner und Schriftsteller, † 1814 207, 264.
—, Philipp, Maler, Sohn Dorothea Schlegels aus erster Ehe, † 1877 514.
Vergil 18.
Vermehren, Ästhetiker, Schriftsteller, † 1803 551, 572.
Vogt, Carl, Naturphilosoph 694.
Voigt, Mineralog 730.
Voltaire 92, 219, 327, 641.
Voß, Joh. Heinr., Dichter, † 1826 306, 652, 737.

Wackenroder, Dichter, † 1798 298, 309—11, 313, 315, 323, 410, 475, 805.
Wagner, Joh. Jak., Philosoph, † 1841 665, 683, 700.
—, Richard, Komponist, † 1883 760
Wagnitz, Prof. der Theol. u. Superintendent in Halle, † 1838 843.
Waitz, Georg, Historiker, † 1886 XVI, 553.
Walzel, Literarhistoriker, Prof. in Bonn 297.
Weber, Max, Sozialökonom, † 1920 in München 24.
Wedeke, Pastor in Hermsdorf (Ostpr.), später Oberhofprediger in Königsberg 63, 611, 618, 620, 633.
—, seine Frau 63.
Wehrung, Prof. in Münster 353.
Weiße, Christian Felix, Dichter, † 1804 193.
Welcker, Altertumsforscher, Prof. in Bonn, † 1868 217, 647.
Weld, Isaak, engl. Reisender, † 1856 565.
Werner, Mineralog, Prof. in Freiberg, † 1817 321, 731.
Wieland XXV, 27, 51, 64, 81, 170, 192 f., 557, 571.
Wiesel, Pauline, in Berlin 228, 276.
Wilhelm v. Oranien, Statthalter der Niederlande, dann König von England, † 1702 175, 625.
Willich, Ehrenfried Prv., ediger, † 1807 510, 525, 578, 617—21, 630, 702, 711.
—, Henriette v., geb. v. Mühlenfels, Frau E. v. Willichs, später Schl.s Frau, † 1840 524, 785.
Wilmsen, Kandidat 53.
Winckelmann, Kunsthistoriker, † 1768 175, 200, 209, 217, 245 f., 252, 256, 259, 263, 299, 670, 673 f., 802.
Windischmann, Philosoph, Prof. in Bonn, † 1839 241, 656, 700.
Wizenmann, Theolog, † 1787 458, 599.
Wöllner, Minister Friedrich Wilhelms II.,

Gegner der Aufklärung, † 1800 74, 225, 233 f., 634, 721.
Wolf, Friedr. Aug., Philolog, † 1824 44, 253, 558, 646—48, 655, 660, 664, 666, 668—70, 763 f., 717 f., 726—28, 737, 748 f., 757—62, 764, 808, 813, 819 f., 828.
–, Mine, seine Tochter, später verheiratet mit dem Literarhistoriker Körte 728, 737, 744, 852, 854.
Wolff, Chr., Philosoph, † als Prof. in Halle 1754 23, 42 f., 90, 93, 97, 124, 149, 163, 166, 170, 354, 715, 719.
–, Pankratius, Verf. der physica Hippocrataica (Leipzig 1713) 693.
Woltmann, Karl Ludw., Historiker, † 1817 567—70.
Wolzogen, Karoline v., Schriftstellerin, † 1847 514.
Wucherer, Karoline, Freundin Schl.s in Halle 852.
Worms, Pfarrer in Oberwinter 4.
Wülknitz, v., Rittergutsbesitzer 763.

Xenokrates, griech. Philosoph 684.

Yorck v. Wartenburg, Graf v., Testamentsvollstrecker Diltheys V, XI.

Zäslin, Studiengenosse Schl.s in Barby 26, 34.
Zedlitz, Frhr. v., Minister Friedrichs des Großen 41 f.
Zeller, Eduard, Philosoph, zuletzt Prof. in Berlin, † 1908 201, 587, 661.
Zelter, Komponist, † 1832 228, 735, 740, 760.
Zembsch, herrnhutischer Schulmann, † 1806 18, 39.
Zenon, griech. Philosoph 677 f.
Zimmermann, Frau, Freundin Charlotte Schl.s 284.
Zinzendorf, Nik. Ludwig Graf v., Begründer der Herrnhuter Brüdergemeinde, † 1760 V, 4, 14—16, 22, 31, 34 f., 37 f., 157—59.
Zöllner, Theolog, Prediger in Berlin 222, 227, 231.
Zwingli 637.

LIBRARY ST. MARY'S COLLEGE

193.6
D589
1922

116861

Dilthey, Wilhelm

193.6
D589
1922
Dilthey, Wilhelm
Leben Schleiermachers

116861